

ISSN (versión online): 2393-6886

ISSN (versión impresa): 2393-7068

PUBLICACIÓN SEMESTRAL:

# REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año III – Nº 2 – Julio-Diciembre 2018

“Miradas antropológicas y relatos sobre el origen, los orígenes”



Instituto de Antropología  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación



**ALFREDO GHIERRA** (Montevideo, 1968).

Artista visual.

Sus obras en lápiz, grafito y tinta han sido expuestas y reconocidas en Uruguay y diversas ciudades del exterior, e integran colecciones públicas y privadas.

Desde 1995 es director de arte para el medio audiovisual.

Su proyecto Ghierra Intendente ha trascendido el objetivo performático inicial, transformándose en un continuo de actividades que unen el arte, la política con el amor a la ciudad de Montevideo y sus inquietudes, convocando a un colectivo de creadores, convirtiendo a Ghierra en un referente en su ámbito.

**REVISTA URUGUAYA DE  
ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA**

**Año III - Nº 2 – Julio-Diciembre 2018**

*Editora*

Sonia Romero Gorski



# REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

**Año III - Nº 2 – Julio-Diciembre 2018**

*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

Dra. Susan Lobo

University of Arizona, Tucson, USA

Dr. Néstor Da Costa

UCUDAL, Uruguay

Dra. Sonnia 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.

© 2018, **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	15
---	----

---



## *1. Estudios y Ensayos*

---

Grietas en la ciudadanía: <i>interseccionalidad</i> de género, ambiente y territorios y derechos humanos <i>Natalia Echevoyembery</i>	23
--	----

---

Revisión actualizada del primer informe del manicomio y la locura en Uruguay, 1884, de Andrés Crovetto <i>Fabrizio Vomero</i>	43
--	----

---

Método, historia y teoría en Lévi-Strauss <i>Aleixandre Duche Pérez y David Blaz Sialer</i>	61
--	----

---



## *2. Avances de investigación*

---

Una etnografía de ritos y rituales en el ámbito de la Policía Militar de Mato Grosso (PMMT) <i>Anderson Przyszcenski Silva</i>	75
---	----

---

---

Populismo, construcción del caso venezolano <i>David da Silva Pereira</i>	87
--	----

---

Posibilidades de la teoría del actor red para un estudio de antropología histórica sobre mapuches en la región de la Araucanía, Chile (1967-1973) <i>Gerardo Ribero</i>	95
--	----

---



### 3. Dossier – Investigaciones de colegas uruguayos defendidas ante tribunales europeos

---

Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay <i>Darío Arce Asenjo</i>	107
---	-----

---

El budismo <i>Mahāyāna</i> en diálogo con la deconstrucción <i>Eliana Lotti Vigna</i>	117
--	-----

---

6



### 4. Espacio abierto

---

Didier Fassin: presencia destacada en la FHCE, Universidad de la República, Montevideo <i>Sonia Romero Gorski</i>	139
--	-----

---

Semióticas del rostro en la era de la comunicación digital. El caso de José Gervasio Artigas <i>Massimo Leone</i>	141
---	-----

---

Comentario sobre participación en el 18 Congreso Mundial de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) <i>Valentín Magnone</i>	143
--	-----

---

<p><i>Reseña, Tesis de Maestría:</i> Etnografía de la actividad del curanderismo. Transmisión y permanencia en la ciudad de Rosario departamento de Colonia, Uruguay  <i>Cristian Dibot</i></p>	<b>147</b>
<p><i>Reseña, Tesis de Maestría:</i> Arqueología experimental y Paleoetnobotánica de los constructores de cerritos del Este del Uruguay: una aproximación a partir del registro macrobotánico del sitio CH2D01  <i>Diego Suárez</i></p>	<b>151</b>
<p><i>Reseña, Tesis de Maestría:</i> Análisis de la distribución espacial del material lítico del sitio Pago Lindo (Caraguatá, departamento de Tacuarembó)  <i>Nicolás Gazzán</i></p>	<b>155</b>
<p>Publicaciones del año 2018</p>	<b>157</b>





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.1

## Editorial

**Sonnia Romero Gorski**

Etnóloga- Instituto de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelaR.

Corifeo

“Vuestras palabras son venerables y sabias:  
Nadie puede escapar de su propio destino.  
Ignoran sin embargo, que tampoco podemos  
Escapar de la carga de nuestros compromisos.  
El destino no puede servirnos como excusa  
Para obrar simplemente conforme a nuestro gusto.

(...) (...)

“Ahora hemos llegado al final de las tristes  
desventuras de Antígona. ¿Con cuál nos quedaremos?

¿La razón le asistiría al porfiar sin descanso  
Porque se respetaran unas antiguas leyes

divinas y no escritas? ¿Tenía razón Creonte  
al defender a ultranza los decretos de Tebas?

¿O acaso acertó el coro ejecutando a ambos

Y creando un gobierno basado en lo común?

No hay respuesta sencilla. Nosotros, los actores,

No somos sino sombras que hemos

[representado

Estos tres desenlaces para vosotros, público.

Por vuestra cuenta y riesgo tenéis que decidir.

No hay nadie aquí que os pueda ayudar.

[Estáis solos.

Sin que nada suceda, cuando solos estamos,

Nos asalta de pronto el rumor de la vida,

Y en ese instante mismo, las personas cabales

Adoptan un propósito y al caos ponen demora.”

(Slavoj Zizek. *Antígona*, 2017, [2016]: 98, Akal, Madrid.)

La reescritura o variaciones en el siglo XXI de tragedia griega clásica, nos acercan aún más su densidad ética universal, sin tiempo. Circunstancias humanas que nos emocionan y que de forma imperceptible, dan entrada o permiten la evocación de dilemas, dramas, resistencias, pensamiento y propuestas que vienen de la mano de varios autores y de varias actividades académicas; por su indudable interés antropológico, vale la pena reunirlos en este segundo volumen del 2018 de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*.

Recordemos rápidamente que la convocatoria a contribuciones para el año había instado a referirse al origen, los orígenes, descontando que la amplitud del tema podría traernos relatos y reflexiones colocadas en diferentes niveles de complejidad empírica, etnográfica y ontológica. De hecho y al término de los dos volúmenes del 2018 nos encontramos con abordajes originales, propuestas, análisis y reconstrucciones que llevan a momentos iniciales, así como a puntos de encuentro, a debates ya sean canónicos o novedosos, que procuran sobrepasar reflexiones agotadas o solamente adaptadas al estudio de micro situaciones.

Una vez más, agradecemos las colaboraciones que sin duda traen a nuestro conocimiento mundos otros, cosmologías que se generan en dinámicas complejas, fuera y dentro del alcance de una atenta observación disciplinaria. Nuestro objetivo de renovación y actualización permanente en los contenidos, en la conexión con temas que captan el interés antropológico tanto a nivel nacional, regional, internacional, se nutre no solo de las contribuciones recibidas sino también de actividades académicas destacables y que tuvieron lugar en el período de la publicación. Al reseñarlas estamos ampliando el impacto de las mismas, compartiendo momentos y razones de crecimiento disciplinario.

10

El esfuerzo de esta publicación, renovado cada semestre, cobra más sentido cuando tomamos contacto con investigaciones de colegas, que en una gama etaria y formativa diversa, nos plantean interrogantes, avances, en relación con *terrenos* o con *objetos* que renuevan la reflexión, que provocan curiosidad científica. Los hallazgos, aunque elaborados, no pueden nunca ser definitivos, sino que siguen alimentando líneas de trabajo, producción crítica o auto interrogación que siempre llevan hacia otro nivel de conocimiento, de tratamiento o de enfoque. Los temas y el sentido pasan entre los textos y las conferencias, sin continuidades premeditadas pero significativamente sintonizados, marcando enlaces, nudos teóricos que aseguran la identificación de un abordaje desde la antropología, la etnografía.

Es gratificante poder decir que aprendemos siempre en el contacto con las contribuciones, las reseñas, las actividades, proceso nunca cerrado sino continuado, replicado. Podemos aquí tomar como metáfora una figura planteada en uno de los textos, “la red de Indra”, como conocimiento e información (que también gira en Internet), nos envuelve, reenviándonos cada vez hacia otro reflejo. Esa inmensidad, en cuya expansión contribuimos, debe llamarnos a reflexión, colocando en pausa conclusiones arrogantes para darnos el espacio de ver y atravesar la diversidad concebible, con las fuerzas que logremos reunir, alimentar y proteger.

\*\*\*

### **Estudios y Ensayos** - Artículos o ensayos de investigación científica

En la Sección Estudios y Ensayos ubicamos tres textos que remiten a contextos diferentes, dos de los cuales tienen una vocación descriptiva, denunciando graves y actuales fracturas sociales en todo un país o serias modalidades de tratamiento psiquiátrico

en la primera época de hospital de referencia. El tercero plantea un problema de otro tipo, reclamando mayor atención para la teoría, como una urgencia para la disciplina antropológica.

En el primer caso, “*Grietas en la ciudadanía: interseccionalidad de género, ambiente y territorio*” de **Natalia Echegoinberry**, Argentina, con datos de investigación y referencias de diferentes autores, compone un texto de denuncia, sobre sufrimiento y avasallamiento de los derechos de las personas. Toma la interesante propuesta de Caldeira, T. 2007 de considerar el espacio urbano como receptáculo de toda la problemática social, demostrando que se cruzan o *interseccionalizan* cuestiones étnicas, de género, además de lo económico propiamente dicho. Las carencias impactan de forma desigual, y en este sentido la ciudad no es un terreno neutro ya que allí se juegan batallas múltiples, de papeleo, de distribución o desconocimiento de derechos que de forma no visible van encerrando a determinadas comunidades en zonas aquejadas por todos los riesgos existentes. La falta de servicios básicos acumula factores de opresión, falta de autoestima y enfermedades. Es difícil imaginar cómo podrían personas concretas encontrar una salida hacia una mejor vida. En Argentina se les ha denominado *ciudadanos parciales*, o *ciudadanos de segunda clase*, pero más allá de etnónimos, lo que está planteado es la urgencia de la defensa de DDHH de las personas que viven “caídos” dentro de la grieta, cavada en el propio territorio. Desde esta perspectiva, es probable que la búsqueda *integración social* no llegue a superar el estadio retórico, sin lograr activar acciones dentro de utopías supuestamente alcanzables.

*Revisión actualizada del Primer informe del manicomio y la locura, en el Uruguay, 1884*, de **Fabricio Vomero**, del Programa de Posgrados de la FHCE, retoma un documento que había llamado su atención, pero no pudo dedicarle tiempo cuando realizó la investigación para su tesis de Maestría. Ese texto, que ahora analiza, trata sobre una institución, en la primera época de la psiquiatría nacional; su enfoque se aproxima al anterior artículo en el sentido que describe y de alguna manera denuncia desgracias, maltrato y falta de rehabilitación o sanación para el grupo, minoritario pero significativo, de enfermos mentales internados en la institución psiquiátrica. Se trata de un testimonio de época (sacado a la luz ahora, con interés de reconstrucción etnográfica) es decir que actualmente la psiquiatría nacional ya mejoró su posición dentro del hospital Vilardebó, referencia nacional, e impuso sus principios médicos, éticos, próximos de un *humanismo médico*. Aun así es necesario tomar nota de la recurrencia de prácticas de castigo, y no curativas, para con los internos psiquiátricos como un fenómeno potencialmente posible. El reconocido antropólogo Didier Fassin, de visita en Montevideo este año, abundó sobre el tema del maltrato, que constituye el eje de su última obra publicada en español (Castigar 2018, ver Sección Espacio Abierto). Es decir, no se pueden colocar todas las prácticas violentas y abusivas en el pasado de una sociedad, de una especialidad médica, sino que hay que estar atentos a la vigencia o emergencia de dichas prácticas en instituciones, en la actualidad. Las subjetividades siguen improntas sociales de adaptación, pero también pueden producir gestos y rutinas dentro de un modelo contrario, desadaptado.

*Método, historia y teoría en Lévi-Strauss*, **Aleixandre Duche Pérez** de la Universidad Católica de Santa María, Perú y **David Blaz Sialer**, de la Universidad Nacional Federico Villarreal, Perú, plantean una necesaria revisión de marcos teóricos de la antropología destacando a la obra de C. Lévi-Strauss como objeto privilegiado para comenzar un reclamado “retorno a la teoría”, como un conjunto de obras de un autor que aportó temas de interés para la continuidad de análisis y debates antropológicos.

Aunque el objeto primero de la disciplina ya no esté colocado en las “sociedades ágrafas”, ni en la discusión sobre la Historia como basada en documentos escritos ni en las narraciones míticas sobre el origen de los pueblos, cabe replantearse preguntas sobre creaciones contemporáneas como formas míticas. Sin necesidad de aplicar cada vez el recurso a la Historia, el discurso mítico se anuda a la sincronía, construye secuencias discursivas. El planteo incluye revisar con agudeza crítica postulados teóricos que parecieran achicarse o agrandarse según necesidades de tendencia. Destacan en este sentido reformulaciones atendibles de E. Viveiros de Castro, con su planteo novedoso sobre cosmovisiones indígenas en las cuales la cultura aparece distribuida entre todas las entidades vivas y no solo entre humanos. ¿El mundo encontraría su unidad en la cultura? Podríamos continuar en esta línea de búsqueda, pero si retornando a la teoría, introduciéndola en toda empresa de enseñanza y de práctica antropológica. De hecho el mundo de los humanos nos sigue planteando enigmas, hay muchas preguntas que no se resuelven solo con aproximaciones empíricas, faltarían sin duda más análisis comparativos, confrontación de modelos, discusión sobre reglas y lógicas operativas, entre otros.

**Avances de Investigación** - Resultados obtenidos o esperados de investigaciones en curso

En la Sección Avances de Investigación tenemos tres trabajos de investigadores en diferentes momentos de elaboración y de formación en nivel de posgrado, provienen de la Universidad Federal de Mato Grosso, Brasil, de la Universidad Unicamp, Brasil y del Programa de Posgrados de la FHCE, Uruguay. Este último como parte de una política de apoyo a publicaciones de estudiantes de Posgrados.

12 *Ritos y rituales en el ámbito de la formación de la policía militar de Mato Grosso (PMMT)*, de **Anderson Silva Przystcenski** (con traducción portugués-español de Martín Fabreau, del CURE, Maldonado), plantea una original investigación ya que no son comunes los estudios de tipo etnográfico en instituciones de formación policial o militar. Allí la enseñanza incluye momentos o secuencias que el autor propone considerar como *rituales y ritos*; la observación y descripción desde adentro permite valorar la adecuación de esa interpretación, introduciendo escenas por ejemplo de cantos que se repiten diariamente y que no parecen precisamente vinculados a ejercicios de ruda preparación militar. Sin embargo hay alumnos que perciben la importancia de aprender canciones de memoria, como entrenamiento a nivel de pensamiento, de apego a reglas. En el desarrollo de la investigación etnográfica seguramente se encontrarán otras situaciones que permitan reconstruir un mundo culturalmente diferente al de la vida civil.

*Chavismo, Populismo en Latino América. Caso venezolano*, **David Da Silva Pereira** (con traducción portugués- español de Luciana Landgraf, de la EHESS, Paris) lleva adelante una investigación, en la línea de Ciencias Políticas con observación de conformación cultural de contextos latinoamericanos. Aquí se ocupa en particular del caso venezolano en el que destaca la figura de Hugo Chávez como creativo de un estilo para hacer política – reconocido como populismo- que se aproxima a otros casos en la región. El autor se pregunta si se trata de un rasgo, de tipo cultural, que tiene arraigo y predicamento en América Latina. Destaca el repertorio de símbolos que aportaron al crecimiento del chavismo y su protagonista, a propósito de lo que señala Da Silva Pereira, puedo aportar a modo de prueba el recuerdo de una crónica sobre cena protocolar en vida de H. Chávez, en su palacio presidencial. El autor de la nota se declaraba asombrado por una situación alrededor de la mesa: el mandatario solicitó firmemente que la silla a su derecha quedara vacía, porque allí podría querer sentarse Simón Bolívar. La cena transcurrió precedida de esa evocación llena de solemnidad, inquietante, más allá de lo empíricamente probable.

*Posibilidades de la Teoría del Actor Red para un estudio de Antropología histórica sobre Mapuches, en la Araucanía, Chole, (1967-1973).* **Gerardo Ribero** se propone hacer una investigación poniendo en juego marcos teóricos todavía poco frecuentes o en otras palabras innovadores. Le interesa revisar hechos históricos o etno-históricos porque refieren a un período de reclamos y reivindicaciones de tierras por población mapuche en su región de la Araucanía. En momentos de reforma agraria, en el gobierno de la Unidad Popular de S. Allende, la toma de fundos por parte de mapuches, adquirió una notoriedad que se presta a interpretaciones. La tierra, como locus de la ancestralidad no está sujeta a debates. Está en otro plano de la tenencia o valor en el mercado. El autor tratará de ver si la TAR puede aclarar un sistema de relaciones tan imbricadas, materiales e inmateriales, que desafían una comprensión política lineal, va en procura de una ontología que represente una nueva visión de los hechos, de sus posibilidades.

**Dossier** - Investigaciones de colegas uruguayos defendidas ante tribunales europeos

En la Sección Dossier tenemos dos contribuciones de particular interés antropológico, colocando escenarios muy diferentes. Ambos trabajos resultan, de forma coincidente, de estudios realizados en el exterior por sus autores. Aquí dan cuenta de lo medular de las investigaciones que tuvieron que defender ante tribunales, uno en París en el marco de un Doctorado y otro en Roma en trabajo de fin de Laurea, en estudios Especializados.

*Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay* de **Darío Arce Asenjo** (con traducción francés-español de Sonia Romero, de la FHCE) nos da la oportunidad de revisar y entender argumentos de la militancia y reclamos de reconocimiento de carácter étnico-indígena en Uruguay. Después de estudiar a fondo el tema, sus anclajes y discurso, D. Arce encuentra que las construcciones alternativas a lo largo del tiempo, ponen en escena más de un Indio aunque solo admitan, los movilizados descendientes, que son genéricamente “charrúas”. En la construcción y recuperación de memorias, hay que prestar atención al rol que juega el Estado, al lugar que se le pide que ocupe, en una empresa casi de reconocimiento creacionista de neo-indianidad.

*El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción*, **Eliana Lotti**, aclara para los lectores aspectos del budismo, como sistema más filosófico que religioso, en sentido estricto. Es realmente fascinante tomar contacto, aunque sea breve, con un pensamiento radicalmente diferente de lo conocido en nuestras formaciones y lecturas. Lo más interesante es que en ese ejercicio de acercamiento que realiza entre el pensamiento de J. Derrida y Nāgarjuna, dentro del budismo Mahāyāna, encuentra coincidencias no buscadas, es decir que el pensamiento librado a sí mismo, (de un filósofo franco-judío en los años 2000 y de un filósofo en India primeros siglos DC) o sea en regiones y tiempos alejados uno de otro, logran conceptos que pueden dialogar. Pensamiento y conocimiento en estado de gracia, podría decirse, buscando argumentos y reflejos en la infinita red de Indra (ya mencionada al comienzo).

**Espacio abierto** - Notas y noticias de actividades académicas, reseñas o anuncios de publicaciones

En la Sección Espacio Abierto se difunden noticias del quehacer académico nacional y de la región; en ese sentido nos complace incluir en el volumen 2 del 2018, actividades muy destacadas.

Reseña de **Sonia Romero Gorski** sobre la primera es la visita de Didier Fassin, antropólogo, médico y sociólogo francés que reparte su tiempo con cargos o responsabilidades en la EHESS de París y en la Universidad de Princeton, USA.

Otra visita destacada fue la de destacado semiótico italiano, quien planteó una atrapante demostración de la creación del rostro de Artigas, héroe de la independencia

nacional. Agradecemos la gentileza de Fernando Andacht, de la Facultad de la Información y Comunicación, FIC, que difundió y compartió la presencia de **Massimo Leone**.

**Valentín Magnone**, de la FHCE realiza un acercamiento a Grupos de Trabajo en los que participó, en el marco del 18 Congreso Mundial de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (IUAS), en Florianópolis.

Se incluyen las reseñas, por los autores de las Tesis de Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Platade, defendidas en el segundo semestre del 2018.

**Nicolás Gazzan** (tutora Dra. Camila Gianotti, CURE-Rocha)

**Diego Suárez** (tutor Dr. Leonel Cabrera, FHCE-UDELAR)

**Cristian Dibot** (tutora Sonia Romero Gorski, FHCE-UDELAR)

Por último, se presentan a modo de puesta al día sobre publicaciones nacionales, los libros de los colegas Mabel Moreno (*Tierras en disputa y sus testimonios en Uruguay*), Nicolás Guigou (*Kabbalah, comunicación, antropología*) y Susana Rostagnol (org.) (*Transhumancias. Búsquedas teóricas feministas sobre cuerpo y sexualidad*).

### **Agradecimientos**

Agradecemos las contribuciones de todos/as los/las autores/as, así como la colaboración desinteresada de los/las evaluadores/as.

En este volumen II del 2018 tenemos que recordar con agradecimiento y afecto la figura de Juan Carlos Perusso, quien fuera fiel colaborador de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*. Nos honró en vida con acertadas traducciones al inglés y del portugués.

14 Colaboraron con traducciones para este volumen del portugués, Martín Fabreau, desde el CURE de Maldonado, Uruguay, y Luciana Landgraf desde la EHESS de Paris, Francia. Al inglés, Andrea Quadrelli, de la FHCE, y del francés Sonia Romero, de la FHCE.

También tenemos que reconocer el aporte de la gestión artística que realiza Macarena Montañez (*pozodeagua televisión*). En los dos volúmenes del 2018 nos acercó al artista Alfredo Ghierra.

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 2019**

*Movimientos de poblaciones que cambian mapas. Identidades ante la apertura y la muralla de las fronteras. (Populations movements altering maps. Identities before opportunities and the locked gates of borders.)*

Entrega de contribuciones originales o inéditas para todas las Secciones: mayo y agosto de 2019 para volumen 1 y 2 respectivamente.

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

*Sonia Romero Gorski*  
Editora

Instituto de Antropología – FHCE  
Montevideo, noviembre 2019

## 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 2019 se difunde en el número 2.



## 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 2019, en sus entregas semestrales, se difundirá en el segundo número del 2018.

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

## Publication Norms for the Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine

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

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

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.nouvellege.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 2019 Magazine on both biannual editions will be published on our 2018 second edition.

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



# *1. Estudios y Ensayos*

Artículos o ensayos de investigación científica

*N. Echegoyemberry; F. Vomero;  
A. Duche Pérez; D. Blaz Sialer*





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.2

## Grietas en la ciudadanía: *interseccionalidad* de género, ambiente y territorios y derechos humanos

“CRACKS IN CITIZENSHIP: INTERSECTIONALITY OF  
GENDER, ENVIRONMENT AND TERRITORIES. HUMAN  
RIGHTS APPROACH”

**Natalia Echegoyemberry**

Doctora en Derecho. Maestranda en Salud Pública  
-Universidad de Buenos Aires. Instituto de Salud Pública  
Juan Lazarte, Universidad Nacional de Rosario.  
echegoyemberry2014@gmail.com

23

Recibido 20/05/2018. Aceptado: 28/09/2018.

### RESUMEN

El presente artículo propone visibilizar las grietas en las ciudadanías, que colocan a las comunidades en situaciones de vulnerabilidad en términos ambientales, sociales, económicos, políticos y sanitarios. Por ello, se analizarán algunos impactos diferenciales, en las problemáticas ambientales, que convocan a tener en cuenta las relaciones que se establecen entre la *interseccionalidad* de género, ambiente, territorio y los Derechos Humanos. Asimismo, se presentará la *inscripción territorial* y el derecho a la ciudad como aspectos fundamentales de la ciudadanía ambiental, ambas condicionan la perspectiva de desarrollo y la equidad en la forma de vivir y morir en los espacios urbanos segregados. Finalmente, se insta a los poderes del estado que orienten sus acciones a partir del *derecho a las diferencias* en pos de la implementación de los Derechos Humanos “*territorializando la ciudadanía y ciudadanizando los territorios*”.

**Palabras claves:** Ciudadanía Ambiental, Derechos Humanos, Interseccionalidad de género, Derecho a la ciudad, Derecho a las diferencias.

### ABSTRACT

This article proposes to visualize the cracks in the citizenships, which places the communities in situations of vulnerability in environmental, social, economic, political and health terms. For

this reason, some differential impacts will be analyzed, in the environmental problems, which call for taking into account the relationships established between the intersectionality of gender, environment, territory and Human Rights. Likewise, the territorial inscription and the right to the city will be presented as fundamental aspects of environmental citizenship, both condition the perspective of development and equity in the way of living and dying in segregated urban spaces. Finally, the state powers are urged to direct their actions based on the right to differences in favor of the implementation of Human Rights “territorializing citizenship and citizenship of territories”.

**Keywords:** Environmental Citizenship, Human Rights, Gender Intersectionality, Right to the City, Right to differences.

## Introducción

El presente artículo se propone hacer visibles las grietas<sup>1</sup> en la ciudadanía, que colocan a las personas, colectivos y comunidades en situaciones de vulnerabilidad en términos ambientales, sociales, económicos, políticos, institucionales y sanitarios. Se entiende por “grietas en la ciudadanía” al desajuste entre la declaración de los derechos y la implementación de éstos.

Dichas grietas permiten demostrar cómo a pesar de tener regulaciones jurídicas que puedan considerarse progresistas -en la medida que amplían la ciudadanía- éstas pueden ser desvirtuadas en las prácticas cotidianas, configurándose situaciones de desconocimiento y de exclusión de ciudadanía y consecuentemente, formas de menoscabo de la democracia. Las exclusiones y segregaciones, de hecho y de derechos, se acentúan en grupos *minoritarios, minorizados<sup>2</sup> o subalternos*.

24

De esta manera, cabe preguntarse por las dinámicas y los procesos que generan las exclusiones ¿son las normas o las formas en las que se implementan las normas sobre ciudadanía las que crean y reproducen sistemas de exclusiones sociales, económicas y políticas?; en su caso, ¿es la exclusión inherente a la ciudadanía?; ¿cómo podría pasarse de la declaración de derechos a la implementación de su protección?; ¿cuál es el rol que el Estado asume y cual debería asumir para iniciar procesos de constitución y ampliación de ciudadanía?.

A continuación, se presentarán algunos impactos diferenciales en las problemáticas ambientales, que convocan a tener en cuenta las interrelaciones que se establecen entre la *interseccionalidad de género*, ambiente, territorio y los Derechos Humanos. Para ello, se analizarán las inequidades que se presentan en las comunas 4, 7, 8, 9 de la Ciudad de Buenos Aires (CABA) declaradas en emergencia ambiental por Ley 3947/2011<sup>3</sup> y que forman parte de la Cuenca Matanza Riachuelo (CMR)<sup>4</sup>. Por ello, resulta relevante

---

1. N de A.: Se entenderá por grietas de la ciudadanía: al desajuste entre el plano jurídico -de los derechos- y el plano fáctico -de los hechos-, es decir considerando cómo se implementan en un contexto específico los derechos enunciados.

2. N de A.: Se utilizará para designar aquellos grupos en el que las situaciones estructurales los coloca en desventajas en relación al ejercicio de derechos aun cuando pueden ser o constituir una mayoría numérica.

3. La Ley 3947/2011 de la CABA declaró la Emergencia ambiental y emergencia social, urbanística, y sanitaria de la Cuenca Matanza Riachuelo, considera que la cuenca se encuentra entre los diez sitios más contaminados del mundo, afectando a los ciudadanos que habitan en las comunas (4, 7, 8 y 9 de la CABA). Disponible en ACUMAR, <http://www.acumar.gob.ar/novedades/3461/ciudad-se-prorrogo-la-emergencia-ambiental-de-la-cuenca>.

4. la Ley Orgánica de Comunas N° 1777/2005 establece una delimitación geográfica: Comuna 4 (comprende los barrios de Barracas, La Boca, Nueva Pompeya, Parque Patricios); Comuna 7 (Flores, Parque Chacabuco); Comuna 8 (Villa Lugano, villa Riachuelo, Villa Soldati), Comuna 9 (Liniers, Mataderos, Parque Avellaneda).

introducir la *interseccionalidad de género* como variable de análisis en las políticas públicas que pretendan revertir las inequidades sociales.

Asimismo, se presentará la *inscripción territorial* y el *derecho a la ciudad* como aspectos fundamentales de la ciudadanía ambiental, ya que ambas condicionan la perspectiva de desarrollo y la equidad en la forma de vivir y morir en los espacios urbanos segregados.

Así, la consigna a “*territorializar la ciudadanía y de ciudadanizar los territorios*”, implica que los poderes del estado tienen que hacer efectivo, oportuno y accesible los derechos e implementarlos en los territorios, habilitando la participación social para la concreción de los distintos planes de vida comunitarios.

## Las grietas de la ciudadanía

“*territorializar la ciudadanía y de ciudadanizar los territorios*”

### **Inscripción Territorial**

En esta sección se presenta la inscripción territorial de las personas y el acceso al derecho a la ciudad como aspecto relevante de la ciudadanía ambiental. El territorio, es entendido como espacio social de acción y de influencia en el que confluyen relaciones sociales determinadas y se establecen relaciones de poder, las que quedan condicionadas por la posesión de formas específicas de capital material, económico, simbólico, cultural (Bourdieu, 1994, 2007). Por ello, el territorio, no será sólo la configuración o delimitación física o geográfica, sino también la configuración simbólica e identitaria que surge a partir de aquel.

Se parte de la premisa que *el territorio no es neutro*, sino que (de) limita tipos de ciudadanía y de identidades. A su vez, que tiene valor instituyente de prácticas, brinda el soporte material y simbólico sobre el que se asientan y ejercen los derechos. Pues en él se establecen relaciones de poder, emergen subjetividades políticas, y se asientan las dinámicas sobre el uso, provisión y acceso a los recursos naturales. Asimismo, emergen de esta particular relación con el territorio diferentes trayectorias personales y sociales, que se encuentran atravesadas a su vez por diferentes inscripciones de etnia, clase social, nacionalidad, identidad sexual, expresión u orientación sexual, diferentes saberes, formas de apropiarse y aprehender el territorio, la naturaleza.

Según CEPAL (2016a) la dimensión territorial debe ser incorporada en las agendas y estrategias nacionales, dada la importancia que el lugar de nacimiento y residencia tiene en relación a las perspectivas del desarrollo de las personas. En este sentido, el desarrollo de las personas se encuentra limitado por las desigualdades territoriales, ésta se ve incrementada en el territorio ambiental (CEPAL, 2016: 54).

La configuración de los territorios bajo el modelo *patriarcal, androcentrista*, funcional a las necesidades del capitalismo, implicó el privilegio de las actividades productivas por sobre las reproductivas, lo que llevó al ejercicio dispar del derecho a la ciudad para las mujeres y a que se invisibilicen demandas diferenciadas por género

---

Comunas compuestas heterogéneamente pero que tienen una marcada presencia de Villas y asentamientos, en las que aún se incumple con la Ley N 148/98 de Atención Prioritaria a la problemática social y habitacional en las Villas y Asentamientos y núcleos habitacionales transitorios y Decreto 206/01, Decreto N°57/11; Decreto 57/2011. Boletín Oficial de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires N° 2292.

(Fenster, 2006). Situación que resulta crítica en el caso del colectivo LGTBIQ y de otros grupos minorizados.

Por ello, la inscripción territorial de una persona, pasa a ser un aspecto constitutivo de la ciudadanía ambiental, y juega un lugar central puesto que: “*es donde se reorganizan las líneas de escisión, las oposiciones y los conflictos que estructuran la vida social y donde se cristalizan las desigualdades*” (Castel, 2010: 42). En el territorio es donde se implementan los derechos o se niegan, donde se establecen y operan las inclusiones y exclusiones sociales, económicas, políticas que impactan en las construcciones identitarias.

Según Caldeira (2007) “*el espacio urbano puede ser la arena en la cual la democratización, la equidad social y la expansión de los derechos de la ciudadanía están siendo rechazados*” (Caldeira, 2007: 14).

En este sentido, el espacio urbano es: [...] “*el receptáculo privilegiado de toda la cuestión social [...] de la cuestión étnica [...] y de género*” (Castel, 2010:43). El espacio urbano permite comprobar los déficits de integración respecto del trabajo, el alojamiento, la educación, la cultura, las amenazas de exclusión (Castel, 2010: 269).

Las comunidades en situación de pobreza, viven en territorios en los que se verifican injusticias o inequidades en materia social, económica, política, cultural, étnica, de género y ambiental. Así, se encuentran comunidades y recursos naturales expuestos a diferentes agentes químicos, físicos y biológicos; contaminación del suelo, aire y agua; presencia de macro y micro basurales; con insuficiencia de infraestructura urbana básica (agua segura y cloacas). Esta degradación del ambiente, “natural” o construido, se distribuyen geográficamente de manera desigual en regiones que pueden componer una misma jurisdicción.

26

En este sentido, los procesos salud/enfermedad/atención/cuidado se ven afectados en estos territorios, impactando de manera desigual en las poblaciones y comunidades más vulnerables, donde se incrementan significativamente los riesgos y efectos en la salud por desigual distribución de cargas ambientales.

En estos territorios la carencia de agua segura contribuye al aumento de enfermedades de origen hídrico (hepatitis, amebiasis, enfermedades gastrointestinales, leptopirosis); dándose problemas propios del almacenamiento y acumulación de agua en el domicilio (incremento de casos de dengue, zika, chikungunya), aguas contaminadas (hidroarsenicismo, fluorosis), o vinculadas a la manipulación y ruta de los alimentos (diarreas, Síndrome urémico hemolítico). Se ha encontrado que existe un efecto significativo entre la falta de servicios de agua corriente y cloacas sobre el riesgo de padecimiento de diarreas entre la población del Cono Urbano Bonaerense y que éstos efectos se acentúan sobre los grupos más vulnerables, indicando sinergia entre la falta de servicios y la pobreza (Monteverde, Cipponeri, Angelaccio&Batakis, 2015).

Según Kozulj (2009) los hogares que no tienen servicios básicos como el agua, están sujetos a costos adicionales y efectos negativos en la salud (enfermedades gastrointestinales, pérdida de vida de años saludables, inasistencia escolar) y costos de oportunidades, el tiempo de acarreo de agua afecta en estos territorios más a las mujeres<sup>5</sup>). Actualmente existe una producción de literatura en torno a las implicancias de la justicia hídrica en las comunidades.

---

5. En Villa Inflamable, Avellaneda, a sólo 15 minutos del centro de la Ciudad de Buenos Aires, se encuentra una comunidad con más de 2000 familias que consumen agua en bidones -no segura-, por la presencia de contaminantes (metales pesados) existentes en las distintas vías de exposición (agua, aire y tierra). Existen 12 puestos de aguas para el reparto y distribución de los bidones de agua, éstos se encuentran a cargo de mujeres.

Breilh (2010) considera que la mirada de los problemas de salud en las ciudades requiere de un análisis epidemiológico de lo urbano que tenga en cuenta el espacio, la geografía urbana y ecología, integrando todas las relaciones de la determinación y comprendiendo los modos de vida de los grupos (Breilh, 2010: 90).

Carrasco Rey (2004) plantea que factores como la falta de alfabetización, el hacinamiento, la ausencia de puestos de salud, la falta de agua potable y de servicios sanitarios, agrava la situación de salud y permite el re-surgimiento de enfermedades como la tuberculosis (TBC) que se distribuyen con mayor frecuencia en los asentamientos marginales, sin integración urbana y social. Un reciente Análisis de situación de salud (ASIS) confirman que se ha incrementado los casos de TBC en la CABA<sup>6</sup> en particular en las comunas más segregadas.

Kozulj (2009), señala que la carencia en estos territorios de acceso a fuentes modernas de energía implica que recurran a la utilización de leña para cocinar y calefaccionar, las mujeres en general son las que se ocupan de estas actividades, con el costo de oportunidades también diferencial (lo que restringe su participación en el mercado laboral, asistencia a la escuela). Sin perjuicio además que la utilización de este tipo de energía, permitiría explicar el incremento de enfermedades respiratorias provocadas por contaminación intradomiciliaria.

Se puede señalar que asistimos a una mayor incidencia y prevalencia de enfermedades denominadas “de la pobreza”<sup>7</sup> como: la tuberculosis, chagas y el resurgimiento de enfermedades tropicales. Respecto del chagas en el país<sup>8</sup>, algunos estudios indican que en Argentina hay 7.300.000 de personas expuestas, más de 1.600.00 infectadas (MSAL, 2016) agravándose la situación en las mujeres en edad fértil por la posibilidad de transmisión vertical (en el 2016 se reportaron 1.500 casos de chagas congénito) (ACIJ, 2018). La configuración del territorio incrementa la transmisión vectorial del chagas, sumado a las migraciones, desplazamientos de personas y la ausencia de políticas públicas intersectoriales preventivas.

Cabe señalar, que Marconi (2015) expresa que son los centros urbanos los que presentan las tasas de mortalidad más elevadas. A partir del análisis realizado al año 2009 se encontró una probabilidad de morir, ligeramente superior en los habitantes de la Cuenca Matanza Riachuelo respecto del total país y recomienda la realización de nuevos estudios de base individual que indaguen sobre posibles factores ambientales relacionados a la mortalidad.

La segregación socio-espacial impacta en la morbilidad y mortalidad por *causas externas* (accidentes de tránsito, suicidios, homicidios), éstas se constituyen como un problema de salud pública dada la magnitud de la problemática (OPS, 1998: 185). Los datos permiten corroborar las diferencias que vivir en un territorio implica en los procesos de salud/enfermedad, así teniendo en cuenta en el análisis de la mortalidad en la distribución espacial se observa que en las Comunas 4 y 8 de la Ciudad Autónoma

Numerosos medios periodísticos dan cuenta de las implicancias de vivir en estos territorios. Disponible en [https://elpais.com/elpais/2018/02/05/planeta\\_futuro/1517850788\\_158304.html](https://elpais.com/elpais/2018/02/05/planeta_futuro/1517850788_158304.html)

6. Análisis de situación de salud (ASI), 2016. CABA. Disponible en: [http://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/asis\\_caba\\_2016\\_dic17\\_vf\\_1.pdf](http://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/asis_caba_2016_dic17_vf_1.pdf)

7. Se considera más apropiado la utilización de la denominación que utiliza la Organización Panamericana de la Salud (OPS) como “enfermedades infecciosas desatendidas”. Esta definición permite ilustrar la falta de voluntad política del estado para prevenir y atender estas enfermedades.

8. Se puede consultar un reciente informe elaborado por ACIJ sobre la situación del chagas en Argentina. Disponible <https://acij.org.ar/wp-content/uploads/2018/05/CHAGAS-FINAL.pdf>

de Buenos Aires (CABA) se triplica casi el riesgo de morir por causas externas en relación a Comuna 2 (Barrio Recoleta) y el resto de la CABA (DGEC, 2011). Sin perjuicio, de que aún existe un debate abierto en torno a los factores que afectan los diferenciales de mortalidad como: ingreso per cápita, NBI, cuidados, acceso a medicación y vacunas, acceso a servicios de salud, sanidad ambiental y educación en salud (Grushka, Baunn&Sanni, 2013). En relación al riesgo relativo, en los sectores de mayores necesidades sociales, existe mayor probabilidad de riesgo de muerte, en comparación con los sectores de mejor situación social<sup>9</sup>(ASIS, 2006).

La pobreza estructural afecta la esperanza de vida al nacer y es la prueba más acabada de las restricciones, limitaciones y violaciones de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA) a los que se ve expuesta gran parte de la población que viven en estos territorios. Para ilustrar el impacto de la configuración espacial podemos analizar la esperanza de vida al nacer (EVN) la cual se asocia de manera inversa con las necesidades básicas insatisfechas<sup>10</sup> (NBI). Las comunas con menor EVN y menor ingresos per cápita familiar (IPCF) son la comuna 4, comuna 8, comuna 9, donde la EVN es de 75 años -tres menos que en el resto de la CABA-. Estas comunas se encuentran ubicadas en la zona sur de la CABA, y todas están declaradas en emergencia ambiental y forman parte de la Cuenca Matanza Riachuelo (CMR). Además en estas comunas la mortalidad infantil se ve incrementada en más de un 30% (Grushka, Baunn&Sanni, 2013).

En estos espacios urbanos donde están marginados también de políticas públicas de urbanización y de integración social son receptores pasivos de las principales medidas de control social ejercidas en muchos casos con coacción y coerción sobre la población que habita las villas y asentamientos urbanos, como dan cuenta los estudios de Carman (2011).

A pesar de la existencia de un cuerpo normativo nacional e internacional en pos de la igualdad y no discriminación, aún se estigmatiza y criminaliza la situación de pobreza, a ciertos grupos étnicos o migrantes, y personas pertenecientes al colectivo LGTBIQ<sup>11</sup>, siendo ello uno de los principales obstáculos para el acceso a los DESCAs (Fundación Huesped, 2013). Se puede mencionar, que las personas pertenecientes al colectivo LGTBIQ están sometidas a mayores situaciones de violencias institucionales y detenciones arbitrarias por parte de los cuerpos policiales. La EVN para este colectivo es de 35 años en Argentina<sup>12</sup> y es similar en la región.

Por lo tanto, en este escenario –de desprotección- se presenta y repite en las diferentes regiones de latinoamérica, y hacia el interior de cada jurisdicción nacional,

---

9. Así al 2005 la TBC tenía un riesgo de 5 veces mayor en el sector de mayores necesidades sociales que en el de menores necesidades sociales; y tuvieron una probabilidad de muerte 4 veces mayor que en el sector de mejor situación social. La mortalidad infantil y la mortalidad infantil reducible tuvieron casi dos veces más riesgo en el sector de mayores necesidades sociales. Ver informe completo Análisis de situación de salud de CABA (2005). Disponible:[http://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/asis\\_2006\\_n3.pdf](http://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/asis_2006_n3.pdf)

10. El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) utiliza el NBI pues permite la delimitación de grupos de pobreza estructural. Se identifican dimensiones privación absoluta y la pobreza es el resultado de un cúmulo de privaciones materiales esenciales.

11. N de A.: “Trans” es utilizado en Argentina para incluir a todas las personas cuyo sentido de identidad difiere del sexo asignado al nacer, incluye personas travestis, transexuales y transgénero. En otros países se utiliza las siglas –LGTBIQ- colectivo de Lesbianas, Gay, transexuales, bisexuales, queer, intersexual. Aunque es un término que expresa heterogeneidad no todos se encuentran conforme con dicha designación, algunos propician la inclusión o exclusión, auto- exclusión de dicho colectivo.

12. Actualmente en Uruguay existe un gran debate en torno al Proyecto de Ley Integral para personas trans.

provincial y municipal, los desequilibrios e inequidades en términos ambientales, y de integración urbana y social, en los que hay ciudadanía con pleno goce de sus derechos y pre-ciudadanos o proto-ciudadanos en relación a los mismos derechos.

En estos territorios se verifica lo que Merlinsky (2013) describe como situaciones de injusticia ambiental, es decir: formas de desigualdad que suele ser invisibilizada, en la que se concentran de manera desproporcionada los peligros ambientales en los territorios de mayor relegación social y sobre la ciudadanía con menor poder político y económico.

Por ello, las situaciones de inequidades, injusticia y sufrimiento ambiental convocan a problematizar los patrones de producción que regulan las relaciones sociales y económicas que determinarán en definitiva la sustentabilidad del ambiente. La configuración del territorio, convoca a pensar en los derechos a la ciudad y en la justicia territorial y ambiental, como medio de garantizar la accesibilidad y equidad.

Lefebvre (1991) considera que debe contemplarse el derecho a la *habitancia* independientemente del estatus jurídico y entiende a la ciudadanía como una “*estrategia espacial*” definiéndola a partir de dos características: la identidad y la pertenencia (Lefebvre, 1991). A su vez, en la obra de este autor, el derecho a la diferencia es un derecho inherente a la ciudadanía y un complemento del derecho a la ciudad (como movimiento que engloba varios derechos principalmente el derecho a apropiarse del espacio urbano y el derecho a la participación).

### **Interseccionalidad de Género**

En este apartado se analizarán las implicancias de pensar las políticas públicas, intervenciones, programas y planes desde la *interseccionalidad de género*<sup>13</sup> y de Derechos Humanos. Particularmente, se señala la necesidad de incorporar la *interseccionalidad de género* en el análisis de las estrategias territoriales y en el ciclo de las políticas públicas (diseño, elaboración, implementación, evaluación, monitoreo, redefinición).

La *interseccionalidad de género*<sup>14</sup> es una herramienta política que permite dar cuenta de la heterogeneidad, asimetrías y de las diferencias en términos de clases sociales, etnia, edad, sexo, situación migratoria, religiosa, identidad, expresión, orientación sexual, discapacidad, que pueden colocar a las personas, colectivos o grupos sociales en una situación de particular vulnerabilidad. En efecto, la *interseccionalidad* es un instrumento que permite abordar la diversidad y las múltiples desigualdades en torno a grupos minorizados en todos los niveles o ámbitos.

El análisis de las desigualdades implica pasar de un enfoque unitario a un enfoque que integre las desigualdades múltiples que interaccionan entre sí. Cabe señalar, que *interseccionalidad* no implica suma de desigualdades u opresiones, sino que cada una de las desigualdades interacciona de manera diferente según la situación personal o de grupo social (Expósito Molina, 2012). En América latina el concepto surgió más vinculado al feminismo de frontera, como reacción al feminismo europeo que no tenía en cuenta la interacción de clase social, etnia y pobreza. Hasta el año 2000 las

---

13. N. de A.: Interseccionalidad de género: con ello se designa un campo de estudio en el que no pueden independizarse las variables en análisis, pues confluyen en una misma persona múltiples identidades que influyen en el acceso y ejercicio de derechos.

14. N. de A.: El análisis de interseccionalidad de género fue introducido por primera vez en la Conferencia Mundial sobre Racismo en Sudáfrica (2001) por Kimberlé Crenshaw para dar cuenta de la situación diferencial de las mujeres negras.

desigualdades solían estudiarse y abordarse individualmente no en interacción con otras (Bustelo, 2008).

Por ello la adopción del *enfoque de interseccionalidad* es necesario en todos los ámbitos, pues permite reconocer la pluralidad de inscripciones identitarias a partir del derecho a las diferencias y visibilizar las diferentes formas de opresión (Echegoyemberry, 2017). Mestre (2005) considera que es un instrumento de gran utilidad para comprender las formas en las que funcionan las exclusiones sociales (Mestre 2005, en Expósito Molina, 2012).

Como ya fue señalado, las problemáticas ambientales se presentan en el paisaje urbano e impactan y se expresan de manera desigual en los derechos y en la salud de las mujeres y niñas, las mismas acceden de manera diferencial a los recursos naturales, culturales y al ambiente.

Así, las mujeres en situación de pobreza vivencia múltiples situaciones de vulnerabilidad (ambiental, social, económica, sanitaria), y están expuestas a múltiples situaciones de discriminación (de género, clase, etnia, nacionalidad, pertenencia religiosa) y se verifican con mayor intensidad los efectos del deterioro ambiental (Imnujeres, 2008). Frente a los desastres “naturales” se verifican en la región *sobremortalidad femenina o feminización de las muertes* y ésto se explica en gran medida por la acumulación de diferentes situaciones de vulnerabilidad que preexisten a la ocurrencia de estos fenómenos. Por ello, la desigualdad de género es considerada uno de los factores más importantes que incrementa la vulnerabilidad social de las mujeres frente al cambio climático (PNUD, 2007).

30

En este mismo sentido, el Comité de la CEDAW considera que la discriminación de las mujeres por motivos de sexo y género está unida de manera indivisible a otros factores que afectan a las mujeres, como la raza, el origen étnico, la religión, las creencias, la salud, el estatus, la edad, la clase, la casta, la orientación sexual, y la identidad de género (CEDAW, 2010; Aristegui & Vázquez, 2013). CEPAL (2016) analiza como las desigualdades raciales y étnicas se entrecruzan e inter-relacionan con las desigualdades de género, estableciéndose brechas que aumentan la vulnerabilidad de un colectivo social. Igualmente, Breilh (1996) considera que las inequidades hacia las mujeres, se plantean en términos no sólo de género, sino sociales y étnicas y tiene su génesis en la acumulación y distribución de poder, operando como determinantes estructurales de la desigualdad social.

Por ello es necesario la incorporación de la perspectiva de género, en particular la interseccionalidad de género en el análisis de derechos humanos, ambiente y territorio; implica poder profundizar en las dinámicas que generan las desigualdades o exclusiones; y por otro lado poder comprender las desigualdades sociales como emergente de esas interrelaciones. De esta manera, resulta necesario no sólo analizar las consecuencias, sino indagar sobre los procesos que generan las exclusiones y restricciones a la ciudadanía.

En este sentido, Buckingham (2010) considera que el análisis de género debe estar incorporado en todo debate sobre Derechos Humanos, siendo ello imprescindible, pues es la dimensión que permitiría examinar a fondo las desigualdades que existen.

A pesar de la relevancia de la dimensión de género, aún es escasa la producción de conocimiento e indicadores que den cuenta de las relaciones de género vinculadas con el ambiente. Así, se considera que el conocimiento sobre los procesos de gestión, cambios ambientales y el conocimiento acerca de la situación de las mujeres y los hombres en materia de sustentabilidad y el peso que tienen las relaciones de género en estos procesos, es insuficiente, sumado a la carencia de información estadística que

muestren el impacto diferenciado, y las asimetrías de género en el acceso y uso de los recursos naturales y los impactos diferenciados por sexo de las problemáticas ambientales (Inmujeres, 2008). Asimismo, se considera que ha tenido poca importancia en la formulación de planes y programas públicos la articulación género y medio ambiente, y ésta vinculación aún se mantiene lateral en las políticas de desarrollo (Nieves Rico, 1998).

Como fue expresado con anterioridad, son las mujeres en general y en particular, las que están en situación de pobreza las que ven limitada su autonomía, y restringida su ciudadanía: con menor o escasa participación en los espacios de decisión y gestión, desigual acceso a un trabajo formal, si acceden lo hacen con modalidades de contratación precarias, sin protección de la seguridad social, sin acceso a la propiedad de la tierra, al goce los de los productos, menor acceso a la educación formal. Agravándose la situación en el caso de personas pertenecientes al colectivo LGTBIQ.

En estos términos, la inequidad estaría dada por la desigual distribución del poder entre hombres y mujeres, éste poder está distribuido en el orden social de acuerdo a las pautas establecidas por el patriarcado, que refuerza y reproduce instituyendo prácticas sociales discriminatorias basadas en la diferenciación anatómica de los cuerpos. La valoración social de la diferencia sexual produce discriminaciones de género. El Comité de la CEDAW entiende que la discriminación de género se refiere a cualquier distinción, exclusión o restricción que se hace tomando de base los roles y normas socialmente construidas que impiden a una persona disfrutar plenamente de los Derechos Humanos y se establecen jerarquías que alteran la distribución de bienes, prestigio y poder.

Se puede mencionar, que del análisis de los hogares con jefatura femenina en comparación con los de jefatura masculina, surge que las diferencias por sexo se hacen evidentes: *“en todos los países analizados<sup>15</sup>, la pobreza es más alta entre las mujeres que entre los hombres que no comparten el hogar con otros adultos. Esto se debería a los menores ingresos que perciben las mujeres y a la composición de esos hogares”* (CEPAL, 2016a: 50/51).

En efecto, en América latina se da un fenómeno de aumento de la feminidad en los hogares pobres, donde las mujeres tiene más bajos ingresos y son las mujeres (jefas de hogar) las titulares la mayoría de las transferencias no contributivas de parte del Estado (CEPAL; 2016<sup>a</sup>, 2016b).

El no acceso de las mujeres a un trabajo remunerado la excluye como sujeto de derechos y la priva de acceso a protección social, en este sentido la pérdida del estatus de trabajador/a, o no alcanzarlo nunca, priva a las personas de trabajo, pero también privadas de uno de los principales modos de realización y de las condiciones materiales y simbólicas para realizarse (Castel, 2010). La CEPAL (2016a) halló que la diferencia en la participación laboral de las mujeres, permite explicar que el porcentaje de mujeres sin ingresos propios se triplique en relación a los hombres. También es significativa la brecha entre los ingresos laborales por sexo en gran parte de los países de la región, las desigualdades étnicas potencian las desventajas (CEPAL, 2014a).

En diferentes estudios se encontró que el trabajo no remunerado que realiza las mujeres en la esfera doméstica, limita la autonomía, como así también, ven cercenados sus derechos en cuanto al menor disfrute de tiempo libre, ocio. En este sentido, se pudo corroborar que las mujeres realizan un mínimo del 60% de la carga total de trabajo no

15. Países analizados de América Latina (Uruguay; Argentina, Chile, Brasil, Panamá, Costa Rica, Ecuador, Perú, Colombia, México, Venezuela, Bolivia, El Salvador; República Dominicana, Paraguay, Honduras).

remunerado (CEPAL, 2016). Así aparecen las mujeres sustituyendo el déficit de las políticas públicas de género y en particular las políticas sobre cuidados (Enríquez, 2015, Echegoyemberry, 2016). De esta manera, Pautassi (2007) considera que la autonomía de la mujer y la ciudadanía de quienes cuidan se ven afectadas por la falta de debate público sobre normas, servicios y recursos que la sociedad está dispuesta a asegurar para garantizar el cuidado. Por lo que, el modo de producción se mantiene y reproduce, a costa de no remunerar la actividad que realiza la familia y en particular la mujer (Salvador, 2007). Se genera un valor económico no reconocido, ni retribuido e impide a su vez, la búsqueda y el mantenimiento de un trabajo remunerado (Enríquez, 2015).

En este mismo sentido Menéndez (2002) pudo constatar que son las mujeres, las que desempeñan el rol de esposa/madre, las encargadas de realizar la mayoría de las actividades del proceso salud/enfermedad. De este modo, Menéndez considera que el Sector Salud ha dirigido intencionalmente sus estrategias de Atención Primaria (APS) casi exclusivamente hacia las mujeres. Sin embargo, en términos de organización familiar, éstas se encuentran cada vez más solas en relación al cuidado familiar, manteniendo un rol subalterno, tanto a nivel doméstico como social.

Diferentes estudios dan cuenta que son las mujeres en situación de pobreza la que entre otros aspectos, ven limitada la accesibilidad al sistema de salud por la existencia de diferentes barreras: simbólicas, administrativas, económicas, geográficas (Comes, Solitario, Garbus, 2006).

Cabe destacar, que las desigualdades y discriminaciones de género se expresan en la salud de las mujeres y niñas. Así, Tajer (2009a) pudo analizar que el género juega un papel fundamental en las enfermedades, así por ejemplo en relación a las cardiopatías isquémicas encontró que hay inequidad en la atención para las mujeres, éstas son peor atendidas y presentan mayor mortalidad en todas las edades en relación a esta patología. También hay una afectación en la salud mental de las mujeres, por un aumento de cuadros de depresión, debido al impacto psíquico de vivir un rol social subordinado (Tajer, 2009b, 2004). Sin embargo, estos factores no suelen ser relacionados con la estructura social que los produce, sino que son vivenciados como problemáticas individuales –intrapésicas- de cada una de las mujeres.

Es dable señalar la necesidad de situar los problemas de género y ambiente en la estructura social. En efecto, como ya fue mencionada la capacidad de respuesta de las mujeres ante un desastre “natural” se ve limitada por situaciones como la falta de información, acceso a tecnologías, responsabilidad en el cuidado de otros. La situación social previa al desastre, en el caso de las mujeres, incrementa considerablemente los riesgos e impactos en su salud. Por ello, han encontrado que las mujeres son más vulnerables a los eventos naturales más extremos. Así, las mujeres y los niños tienen 14 veces más posibilidades de perecer en un desastre natural (Inmujeres, 2008). Pero esta vulnerabilidad no deviene de su propia naturaleza, no es interna sino que deviene de procesos previos de los que pocas investigaciones se han ocupado. Por ello, Natenzon (1995) plantea la necesidad de analizar la estructura social previa a la ocurrencia del “desastre natural”, pues es ésta la que demarcará las consecuencias y alcances de la catástrofe y mediará las posibilidades de respuestas.

WilchesChaux (1989) considera que las comunidades con mayor integración social, son menos vulnerables y pueden responder mejor a las consecuencias de un desastre. De esta manera el desastre natural se presenta como un fenómeno social asociado con el de vulnerabilidad social, dentro de la que se inscribe el género.

Cabe destacar, que durante el trienio 2011-2013 se registraron en CABA 1632 casos de muerte de mujeres en edad fértil, siendo la tasa de mortalidad de 7,1, cada diez mil mujeres de 15 a 49 años (DGEC,2013). En Argentina la tasa de mortalidad materna<sup>16</sup> (2012- por 10.000 nacidos vivos) es de 3,5 (MS Serie 5 N° 56/13). En el año 2013, se produjeron 88 muertes maternas en la Provincia de Buenos Aires de las cuales 32 correspondieron a residentes de la Cuenca Matanza Riachuelo y 5 en Ciudad de Buenos Aires (DGEC, 2013). Estos datos muestran la necesidad de incorporar en el análisis las múltiples dimensiones de una problemática: ambiente, territorio, *interseccionalidad de género* y accesibilidad al sistema de salud y Derechos Humanos.

Si bien para Levín (2010) se produjo en Argentina una ampliación de la esfera de derechos de las mujeres a partir de la reforma constitucional de 1994, siendo éste un hecho trascendente para la construcción de ciudadanía, aún es necesario una profundización de la mirada de género en las políticas públicas. Con la mencionada reforma, se reconoce jerarquía constitucional taxativamente a una serie de tratados internacionales sobre Derechos Humanos (por imperio del artículo 75, inciso 22) que son complementarios de los derechos y garantías consagrados, entre ellos la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer de 1979. Sin embargo, aún persisten restricciones y discriminaciones que impiden a las mujeres al uso de los derechos en paridad de condiciones. Todas estas restricciones se agravan en el caso de personas que integran el colectivo LGTBIQ, como será expuesto a continuación.

### ***Situación de las personas pertenecientes al colectivo LGTBIQ***

En la última década se inicia en Argentina un proceso de democratización de salud que viene de la mano de legislación y de políticas públicas en la que el Estado se muestra con capacidad de reconocer y legitimar nuevas identidades y nuevas ciudadanías. En este marco se sancionó la Ley 26.618 de matrimonio igualitario, el Decreto 1054/10 y Ley 26.743 de Identidad de género que implicó el reconocimiento y la ampliación de ciudadanía hacia las personas trans o colectivo LGTBIQ. Afirmando que toda persona tiene derecho al reconocimiento público y privado de su identidad de género. De esta manera nuestro ordenamiento jurídico se aleja de una concepción biologicista del cuerpo y de los sexos, despatologizándolo, para hacer lugar un cuerpo construido, a un cuerpo autopercebido y moldeado no ya por determinantes biológicos, sino psicosociales.

En la legislación se entiende por identidad de género a la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente, la cual puede corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (art. 2 de la Ley). A diferencia de otros países de la región, ésta no prevé requisitos como: acreditar intervención quirúrgica de reasignación genital, ni acreditar terapias hormonales u otro tratamiento psicológico o médico, ni contar con diagnóstico psiquiátrico de disforia de género. Lo que la convierte en una ley de avanzada en el reconocimiento de derechos y la inclusión de nueva ciudadanía.

Sin embargo, se puede observar que el plano legislativo es un avance, pero hay prácticas que cercenan y desconocen los derechos de las personas trans, conforme dan cuenta las diferentes investigaciones realizadas recientemente (Aristegui, & Vázquez, 2013; Bloch, 2010; CELS, 2016; INDEC, 2013) en la que encontraron cómo la discri-

---

16. N de A.: la mortalidad materna es la defunción de una mujer mientras está embarazada o dentro de los 42 días siguientes a la del embarazo debido a cualquier causa relacionada con, o agravada, por el embarazo mismo o su atención.

minación estructural repercute en el acceso a los derechos básicos como el derecho a la salud, educación, trabajo, vivienda, justicia, vida libre de violencia, acceso a derechos civiles y políticos y cómo se expresa la discriminación estructural en indicadores objetivos como la esperanza de vida al nacer (EVN), que en el caso de trans y travestis en Argentina es de 35 años (MSAL, 2014; CELS, 2016).<sup>17</sup> Lo que expresa una desigualdad radical en la forma de vivir y morir basada sólo en la identidad o expresión de género, siendo ello inadmisibles para un estado de derecho.

Diferentes estudios muestran como las personas del colectivo LGTBIQ sufren diferentes tipos de violencias en diferentes tipos de organismos públicos. En efecto, se encontró que 7 de cada 10 manifestaron haber sido discriminada en ámbitos educativos; 6 de cada 10 mujeres trans abandonan la escuela en el nivel secundario; 4 de cada 10 trans manifestaron haber vivido situaciones de discriminación en ámbitos laborales; el 53,1% de las mujeres trans expresaron que han sido discriminadas por médicos en los centros de salud, la discriminación en virtud de la identidad sexual es mayor que en función de vivir con VIH; el 80% no tenía cobertura explícita de salud; la mayoría de las encuestadas fueron detenidas en algún momento de su vida por la fuerza de seguridad (Fundación HUSPED, 2013; CELS, 2016). Asimismo, el 83% de las personas encuestadas habían sido víctimas graves de violencia y discriminación policial (INDEC;2013; Bloch, 2010).

Lo antes dicho ilustra cómo en una misma sociedad pueden plantearse hacia el interior de ella, situaciones de personas a las que se le niega la ciudadanía y se ven cercenados sus derechos por prácticas activas institucionales. Por otro lado, los datos permiten visibilizar también la carencia de políticas públicas, que desde una mirada de interseccionalidad de género, se propongan abordar las principales problemáticas del colectivo LGTBIQ.

Balibar (2013) considera que la inclusión de los “no ciudadanos”, será posible mediante procesos de democratizar las instituciones por un lado, pero también mediante un trabajo de la ciudadanía con ella misma (Balibar, 2013: 211), pues en la práctica se dan una serie de graduaciones en la ciudadanía activa que configura ciudadanía disminuida o ciudadanía de segunda clase. Este autor analiza la dinámica de inclusión y exclusión, donde entran a escena los sujetos, y con ello las relaciones entre los sujetos y las relaciones de fuerza que se ejercen tanto, por las instituciones y aparatos de poder como por los sujetos individuales y colectivos. Por lo que explica el proceso de discriminación o de negación de ciudadanía no sólo desde el estado hacia colectivos o grupos minorizados, sino también desde la ciudadanía que se siente incluida. En efecto, afirma que los que se “imaginan” o “se saben” ciudadanos son los que producen a “los no ciudadanos”, pues en este proceso se afirman su identidad, “el nosotros” y se excluye a quienes se consideran “los otros”. A continuación, se analiza brevemente la dinámica de inclusión y exclusión de ciudadanía.

34

---

17. N de A.: (EVN) estima el número de años que en promedio puede esperar vivir un nacido vivo en una población y año determinado, si se mantuvieran constantes durante su vida las tasas de mortalidad específicas por edad que prevalecían cuando nació. La EVN para mujeres es de 78,81 (en años) y para varones es de 72,08 Período:2008-2010 (23)

## Ciudadanías: Sistema de inclusión y exclusión

*“la ciudadanía funcionó y continua funcionando como un club de varones” (Balibar,2013)*

Conviene poner énfasis, en que los Derechos Humanos de primera generación no fueron suficientes para abarcar la situación de las personas y el trabajo; las personas y la sociedad; las personas y el ambiente natural o construido. Por ello, la ciudadanía universal, aunque necesaria, resultó restringida y debieron asegurarse otros tipos de derechos: sociales, económicos, culturales y ambientales.

La ciudadanía social conquistada sobre la base del trabajo le permite al trabajador y la trabajadora formar parte de un continuo de posiciones sociales y de derechos (Castel, 2010). En este sentido, el estatus de trabajador/a (o no) definirá un acceso diferenciado al sistema de salud, y prestaciones de la seguridad social y por lo tanto, una forma específica de vivir y enfermar propia del trabajo y del no trabajo.

Cabe destacar que, la ciudadanía ambiental, se asienta o debería asentarse sobre la base de la implementación de los Derechos Humanos económicos, sociales, culturales, y ambientales (DESCA), por ello no puede constituirse independientemente de la ampliación de la esfera de los derechos individuales, laborales, y políticos, que habilitan a su vez, el goce de los recursos naturales, los bienes comunes y el derecho al disfrute de un ambiente sano y apto para el desarrollo humano.

Con la Reforma Constitucional de 1994<sup>18</sup> se incorporaron al ordenamiento jurídico Argentino, los derechos de incidencia colectiva, a partir de ello se puede señalar que se instituye la ciudadanía ambiental en el plano del derecho: constitucionalizando la protección del ambiente. Estos derechos han sido también denominado derechos de tercera generación: desarrollo sostenible, cooperación, paz y de cuarta generación: agua, energía, ambiente, protegiendo así bienes que son considerados patrimonio común de la humanidad, aparece el derecho de los pueblos al desarrollo sustentable, al medio ambiente, gozando tanto de custodia estatal como de los Organismos Internacionales (Loperena Rotta, 2003). Estos derechos son interdependientes de los otros Derechos Humanos.

Algunas aproximaciones actuales toman la ciudadanía en su aspecto dinámico, como un proceso, como una práctica, vinculada a la implementación, al acceso a los derechos. Así aparece la ciudadanía vinculada con su ejercicio, con la participación y gestión en los asuntos públicos (Rabotnikof, 1988); la ciudadanía como conjuntos de procesos que habilitan el acceso a los derechos consagrados (Van Gunsteren,1998).

Para Mouffe (1999) la ciudadanía opera como una forma de identificación. Así, se presenta la ciudadanía en términos de una identidad política común entre personas, que pueden compartir (o no) una misma idea en relación al bien común. Por medio de la ciudadanía se genera “un nosotros”, pero a su vez, ello lleva implícito, la idea de un “otro diferente” no incluido. En este sistema de relaciones que establece la ciudadanía entre sí, se encuentra el “derechos a los derechos”, entendida como capacidad activa de reivindicar derechos en un espacio público, o del derecho a no ser excluido de luchar por los derechos (Arendt, 2005).

Levin (2010) entiende la ciudadanía como pluralidad, es decir a partir de la aceptación de las diferencias y del derecho a reivindicar las diferencias, la ciudadanía debe

18. N. de A.: Puede consultarse los principales debates en torno a la Reforma Constitucional en: [http://www.infoleg.gob.ar/?page\\_id=63](http://www.infoleg.gob.ar/?page_id=63)

contemplar la heterogeneidad, dadas las dinámicas sociales actuales, se torna necesario el reconocimiento de las diferencias, de las particularidades y de las demandas diferenciadas de los *grupos minorizados*.

Las reiteradas crisis económicas en Argentina (década del 90, 2001, y en la actualidad) de la mano de la aplicación de medidas neoliberales (sector salud, educación y en el ámbito del trabajo), colocan a la ciudadanía como emprendedores, consumidores, individuos aislados y el éxito o fracaso se le atribuye a cada individuo y es en estos contextos en el que el mercado delimita y define los atributos de la ciudadanía. Verificándose procesos de negación de derechos, de no ciudadanía, o de ciudadanía invertida o estados sin ciudadanos (Fleury, 1997); aparecen personas al margen del bien común, *“los sin partes en el reparto del poder instituido”* (Ranciere, 1996).

Estas personas han sido denominadas de diferentes maneras: *“los excluidos”* que están al margen del juego social, sin los derechos, ni las capacidades, ni los recursos necesarios para ejercer un rol en la comunidad, los *“individuos por defecto”* que no pertenecen al régimen común, le faltan los medios para realizar sus aspiraciones sociales y carecen de condiciones necesarias para ser considerados individuos con plenos derechos (Castel, 2007, 2010). También se los ha denominado *“ciudadanos parciales”* (Carman, 2011), *“ciudadanía disminuida o ciudadanía de segunda clase”* (Balibar, 2013).

Según se expone, la declaración formal de derechos, su consagración un corpus legal es condición necesaria, aunque no suficiente para la constitución de la ciudadanía, ésta requerirá de procesos y procedimientos que aseguren el acceso a los derechos. Para el acceso a derechos es fundamental políticas públicas de difusión de derechos y de educación legal. Sin embargo, uno de los aspectos salientes de la actual situación es que gran parte de las comunidades no conoce sus derechos, por lo tanto no puede ejercerlos. Por ello, se apela a la participación social y empoderamiento legal comunitario como forma de ampliar la ciudadanía.

36

## **Repensando la capacidad colectiva: Participación social y empoderamiento legal**

La participación social permite re pensar la capacidad política colectiva de los excluidos de la ciudadanía y forma parte de los derechos que integran el derecho a la ciudad, ésta asegura o debería asegurar la inclusión social, siendo una estrategia fundamental para la gobernanza, pues tiende a la acción social, y ésta a la implementación de los derechos consagrados.

La implementación de los derechos se encuentra estrechamente vinculada con el empoderamiento legal comunitario como paso previo al reconocimiento y auto-reconocimiento de ser sujeto de derechos y de visibilizarse como actor con *“derecho a los derechos”* en términos de Arendt.

Así, la participación social y el empoderamiento legal permiten establecer las prioridades con base en la comunidad, diseñar estrategias para la integración urbana, definir un modelo de bienestar para incidir en los patrones de consumo y de producción sustentable.

La participación social, también sirve para organizar relaciones de interdependencia en pos de la autogestión y autogobierno de los bienes comunes y fundamentalmente, para definir de manera constructiva el buen vivir -sumakkawsay- de las comunidades

locales (Viteri, 2000; Acosta, 2010; Cubillo Guevara & Hidalgo Capitán, 2015). La participación comunitaria permitiría un robusto control democrático, darle protección y vitalidad a los recursos compartidos y garantizar la equidad en el acceso y uso (Ostrom, 2011).

En este sentido, la participación social se constituye como una herramienta de construcción de ciudadanía y de control de la gestión pública ambiental, permite achicar las grietas de la ciudadanía entre: los derechos consagrados y su implementación, permite la confrontación entre el plano jurídico formal –de igualdad- y la desigualdad de vivir en territorios caracterizados por la segregación socio-urbana.

Consideramos que la participación es el camino para la redistribución del poder instituido. En este sentido, Ranciere (2010) entiende la ciudadanía como una relación de tensión (participación-partición), el sujeto democrático emerge y se constituye a través de reivindicar su diferencia, en su relación diferencial con un orden respecto del cual reclama igualdad: igualdad de derechos para la reivindicación de esa misma diferencia.

En este sentido, la participación social y el empoderamiento legal crea las condiciones para que se desencadenen procesos de inclusión y de ampliación de ciudadanía, de reconocimiento y efectividad de los derechos existentes, por lo tanto permite achicar las grietas de la ciudadanía.

Finalmente, se sostiene que el empoderamiento legal comunitario debe ser parte de una política pública del estado porque permite desencadenar procesos de subjetivación y con ello, de reconocimiento, reafirmación y transformación identitarias. El empoderamiento legal comunitario debe tener como eje estructurador el enfoque integrador de *interseccionalidad de género*.

## A modo de síntesis

Se resaltó la necesidad que las políticas públicas puedan abordar los impactos diferenciales que se generan a partir la interseccionalidad de género, ambiente y territorio. Teniendo en cuenta la *inscripción territorial* y *el derecho a la ciudad* como aspectos fundamentales de la ciudadanía ambiental, pues éstas condicionan las perspectivas de desarrollo, el vivir y morir de personas y comunidades.

Las desigualdades, las inequidades, las brechas sanitarias, sociales, culturales, económicas configuran grietas en la ciudadanía, pues se constituyen como restricciones, limitaciones e incluso negaciones de Derechos Humanos fundamentales. Revertirlas requiere de una decisión política coherente y consistente con los valores y principios de un estado de derecho. La *interseccionalidad de género* tiene que constituirse en el eje a partir de la abordar las desigualdades.

Se considera que el Estado debe salir de su aparente papel neutral y permitir por medio de las políticas públicas una real ampliación de ciudadanía, reconociendo la pluralidad de inscripciones *identitarias* a partir del derecho a las diferencias. Para ello, es prioritario que los poderes del estado orienten sus acciones en pos de la implementación de los Derechos Humanos “*territorializando la ciudadanía y ciudadanizando los territorios*” con un enfoque de *interseccionalidad de género*.

## Bibliografía

- Acosta, A. (2010). El buen (con) Vivir, una por (re) construir. En Guillén, A. (ed.). Retos del Buen Vivir. Cuenca: PYDLOS, 21-52.
- Aristegui, I, Vázquez, M. (2013), “El impacto del estigma y la discriminación en la calidad de vida de personas transgénero viviendo con VIH”. Hologramática, 2013. 19(1), 5-30. [en línea] [http://www.cienciared.com.ar/ra/usr/3/1477/hologramatica\\_n19pp5\\_30.pdf](http://www.cienciared.com.ar/ra/usr/3/1477/hologramatica_n19pp5_30.pdf).
- Balibar E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.
- Bourdieu, P.(1994). *Razones prácticas (sobre la Teoría de la acción)* (4ta edición, 2007). Barcelona, España: Anagrama.
- Bloch, C. et al. (2010). “Condiciones de vulnerabilidad al VIH/sida e ITS y problemas de acceso a la atención de la salud en personas homosexuales, bisexuales y trans de la Argentina”. Buenos Aires: Ministerio de Salud de la Nación. [en línea] [http://www.msal.gov.ar/images/stories/bes/graficos/0000000134cnt-2013-06\\_gtb-resumen-ejecutivo.PDF](http://www.msal.gov.ar/images/stories/bes/graficos/0000000134cnt-2013-06_gtb-resumen-ejecutivo.PDF).
- Breilh, J. (2010). La epidemiología crítica: Nueva forma de mirar en el espacio urbano. *Salud Colectiva*, Buenos Aires, 6,(1): 83-101. Enero-Abril,2010.
- \_\_\_\_\_.(1996), *La inequidad y la perspectiva de los sin poder: construcción de lo social y de género. El género entre fuegos: inequidades y esperanzas*. Quito: CEAS.
- Buckingham, S. (2010). “Análisis del derecho a la ciudad desde una perspectiva de género”, *Gloobalhoj*, N° 23, HIC-AL, Santiago de Chile. Recuperado el 15 de enero, [en línea] [http://www.hic-al.org/documento.cfm?id\\_documento=1402](http://www.hic-al.org/documento.cfm?id_documento=1402).
- Caldeira, T. (2007). Ciudad de muros, Buenos Aires, Gedisa.
- Carrasco Rey R. (2004). “Urbano, urbanidad, urbanismos”. *Urbanismos*; 53-70 [en línea] <http://facartes.unal.edu.co/portal/publicaciones/urbanismos/urbanismos1/5Urbano,urbanidad,urbanismo.pdf>.
- Carman, M. (2011). *Las trampas de la Naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. Selección.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- CEDAW (2010). *Proyecto de Recomendación general N° 28 relativa al artículo 2 de la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, (CEDAW/C/GC/28), 16/12/2010.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2014). *Pactos para la igualdad: hacia un futuro sostenible* (LG/G.2586(SES.35/3), Santiago.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2016a). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2016a), *Horizontes 2030: la igualdad en el centro del desarrollo sostenible* (LC/G.2660/Rev.1), Santiago.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2016b). *Autonomía de las mujeres e igualdad en la agenda de desarrollo sostenible*. Naciones Unidas. XIII Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe.
- CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2016c). Naciones Unidas. Horizontes 2030. *La igualdad en el centro del desarrollo sostenibles, Trigésimo sexto periodo de sesiones de la CEPAL, México, 2016*.
- Comes, Y., Solitario yR., Garbus, P. (2006). El concepto de accesibilidad : la perspectiva relacional entre población y servicios, en Anuario de investigaciones, Facultad de Psicología UBA, vol. XIV,pp 201-209.
- Centros de estudios Legales y sociales (CELS) (2016). “Situación de los Derechos Humanos de las travestis y trans en la Argentina”, Octubre 2016. [en línea] [https://t.co/aLzteIUH3Thttps://mail.google.com/mail/u/0/-\\_ftnref21](https://t.co/aLzteIUH3Thttps://mail.google.com/mail/u/0/-_ftnref21).

- Cubillo Guevara A. y Hidalgo Capitán, A. (2015). *El buen vivir como alternativa al desarrollo*. Perspectiva Socioeconómica - Julio - Diciembre de 2015 No. 2 (5 - 27).
- DGEC (2011). Dirección General de estadísticas y censos. Ministerio de Hacienda, CABA, Informe de resultados. La mortalidad en la ciudad de Buenos Aires. Sus diferencias por grupo de edad, sexo y comuna, Ministerio de Hacienda de Caba.
- DGEC (2013). Dirección General General de estadísticas y censos. Análisis de situación de salud . Ministerio de Hacienda de Caba.
- Downey, L. (2005). Assessing environmental inequality: how the conclusions we draw vary according to the definitions we employ. *Sociological Spectrum*, vol. 25 N° 3.
- Echegoyemberry, M N. (2016). Economía del Cuidado: (In) visibilización del cuidado de las mujeres en el cuidado de las personas con discapacidad. *Revista Debate Público: Reflexión de Trabajo Social*; 2016, Año 6. N° 11.
- Enríquez RC. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *En Rev. Nueva Sociedad Nro. 256*, Marzo-abril, 2015.
- Expósito Molina, C. (2012). ¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España. *Investigaciones Feministas*. ISSN: 2171-6080, 2012, vol 3 203-222. Disponible en: [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2012.v3.41146](http://dx.doi.org/10.5209/rev_INFE.2012.v3.41146)
- Fenster, T. (2006). *The Right to the City and Gendered Everyday Life*, en Makan, *Adalah's Journal for Land, Planning and Justice*, vol. 1, 2006, pp. 40-50.
- Fleury S. (2007). Salud y democracia en Brasil. Valor Público y Capital institucional en el Sistema único de Salud. *Salud Colectiva*. 3(2): 147-157.
- \_\_\_\_\_ (1997), "Ciudadanía invertida. Estados sin ciudadano". Buenos Aires. Lugar editorial [en línea] [http://www.nuso.org/upload/articulos/3219\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3219_1.pdf).
- Fundación Huesped (2013). Asociación Travestis Transexuales, Transgéneros Argentina (ATTA) . "Ley de identidad de género y acceso al cuidado de la salud de las personas trans en Argentina" [en línea] [www.huesped.org.ar info@huesped.org.ar](http://www.huesped.org.ar/info@huesped.org.ar).
- Gruzhka, C. (2010). "Cuánto vivimos?. Cuánto viviremos?". en A. Lattes (comp.), *Dinámica de una ciudad*. Buenos Aires, 1810-2010, Buenos Aires, Dirección General de Estadística y Censos Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Grushka, C., Baunn D. y Sanni, L. (2013). "Vivir y morir en las comunas de la Ciudad de Buenos Aires: un estudio de diferenciales". Población de Buenos Aires. *Revista semestral de datos y estudios sociodemográficos urbanos*. Dirección General de estadística y censos, Ministerio de Haciendo, CABA.
- Inmujeres, (Instituto Nacional de las Mujeres) (2008). *Mujer, Medio Ambiente A.C. Género y Sustentabilidad: Reporte de la situación actual*. México.
- INDEC (2013). Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Primer encuesta Nacional personas Trans, Argentina.
- Kozulj, R. (2009). Contribución de los servicios energéticos a los objetivos de desarrollo del milenio y a la mitigación de la pobreza en América latina y el caribe". Documento de Proyecto 281 (LC/W281), Santiago, CEPAL, Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD).
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford: Blackwell.
- Levin, S. (2010). *Derecho al revés. ¿Salud sexual y salud reproductiva sin libertad?*. Buenos Aires: Espacio.
- Lorenzetti, R (2009). *Salud Mental y derechos humanos: vigencia de los estándares internacionales*/Compilada por Hugo Cohen. 1ra. Ed. Buenos Aires: Organización Panamericana de la Salud, OPS. 2009.

- \_\_\_\_\_ (2008), *Teoría del derecho Ambiental*. México: Editorial Porrúa.
- Loperena Rotta, D. (2003). *Desarrollo Sostenible y Globalización*. Navarra, Thompson Aranzadi.
- Marconi, A. (2015). *Mortalidad en la región de la Cuenca matanza Riachuelo. Análisis período 2001-2009*, vol.10, n. 48, agosto 2015. I salud, Universidad I salud, Argentina.
- Martuzzi, M., Mitis, F. y Forastiere F. (2010). *Inequalities, inequities, environmental justice in wastemanagement and health*” European Journal of Public Health, vol. 20, N° 1.
- Merlinsky, G. (2013), *Política, derecho y justicia ambiental. El conflicto del Riachuelo*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2014). *El conflicto del Riachuelo. La historia cíclica aunque no tanto*. en Gavirati, M. Ambiente sustentables- 1 a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Menéndez E.(2002). *Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas*. CIESAS,2002, 1:11-45.
- Mouffe, Ch. (1999). El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Monteverde, M, Cipponeri M., Angelaccio C. y Batakis S.(2015). Déficit de Servicios de Saneamiento Básico y Riesgo de Padecimiento de Diarreas: Una Estimación de los Costos de Tratamientos de Salud para el Conurbano Bonaerense.
- Ministerio de Salud de la Nación (MSAL), *Programa Nacional de Chagas (2016)*. [en línea] <http://www.msal.gov.ar/chagas/index.php/informacion-para-ciudadanos/el-chagas-en-el-pais-y-america-latina>.
- Ministerio de Salud de la Nación (MSAL), *Indicadores básicos (2014)*. [en línea] <https://www.google.com.ar/search?q=expectativa+de+vida+en+argentina+indec&oq=expectativa+de+vida+en+argentina+indec&aqs=chrome..69i57.5583j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8>.
- Natenzon, C. (1995), *Catástrofes naturales, riesgo e incertidumbre*. Buenos Aires. FLACSO. Serie de Documentos e informes de investigación N° 197.
- Nieves Rico, M. (1998). Género, medio Ambiente y Sustentabilidad del desarrollo. Serie Mujer y desarrollo n° 25 CEPAL. Octubre 1998, Santiago de Chile.
- OPS (Organización Panamericana de la Salud), (2005). [en línea] <http://publicaciones.ops.org.ar/publicaciones/saludAmbiental/RM/cdsMCS/05/Portfolio/4%20Salud%20ambiental.pdf>.
- OPS (Organización Panamericana de la Salud) (1998). *La salud en las Américas*, Washington, DC, OPS/OMS.
- OPS/OMS (Organización Mundial de la Salud. Organización Panamericana de la Salud) (2015). Nota descriptiva N° 334. “Salud de la mujer” [en línea] <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs334/es/>.
- Ostrom, E.(2000). *Región y sociedad*/vol.XIV, n 24.2002, Colegio de Sonora, ELINOR OSTRON (2000), *El gobierno de los COMUNES. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México, UNAM, CRIM, FCE, pp. 395.
- \_\_\_\_\_ (2011). *El gobierno de los bienes comunes – La evolución de las Instituciones de acción colectiva*. 2da. ed. México, UNAM-CRIM-FCE. Traducción: Leticia Merino Pérez. Título original: “Governing the commons. The evolution of institutions for collective action”. 1990. Cambridge University Press.
- Pautassi, L. (2007). *El cuidado como una cuestión social desde un enfoque de derechos, serie Mujer y desarrollo (87)*, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- PNUD (2007). Programa Naciones Unidas *Informe de Desarrollo Humano*.

- Rabotnikof N. (1988). *Lo público y sus problemas: nota para una reconsideración*. En: Revista Internacional de Filosofía Política, N2, Madrid: UNED-UNAM.
- Ranciere, J. (1996). *La Mesentente: politique et philosophie*, Paris, Editions Galilée, 1995; trad. Cast.: EL desacuerdo. Política y Filosofía, Buenos Aires, Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_ (2010). *En los bordes de lo político*, Trad. Alejandro Madrid, 2da. Edición, La Cebra, Buenos Aires.
- Salvador, S. (2007). “*Estudios comparativos de la economía del cuidado en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, México y Uruguay*”. [en línea] [http:// generoycomercio.org/areas/investigacion/Salvador07.pdf](http://generoycomercio.org/areas/investigacion/Salvador07.pdf).
- Tajer D. (2009<sup>a</sup>). *Heridos corazones: Vulnerabilidad coronaria en varones y mujeres*. Buenos Aires, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2009b). *Construyendo una agenda de género en las políticas públicas en salud*. En: Tajer D. Género y Salud. Las Políticas en acción. Buenos Aires, Lugar Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Violencia y salud mental de las mujeres*. En: Políticas públicas, mujer y salud. Popayán, Colombia: Ediciones Universidad Nacional del Cauca y RSMLAC: 181-195.
- Van Gunsteren, H. (1998). *A theory of citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press.
- Viteri, C. (2000). *Visión Indígena del desarrollo en la Amazonía*. 3, 2002. Ecuador: Polis.
- WilchesChaux, G. (1989). *Desastres, Ecologismo y Formación Profesional: Herramientas para la Crisis*. Servicio Nacional de Aprendizaje, Popayán.





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.3

## Revisión actualizada del primer informe del manicomio y la locura en Uruguay, 1884, de Andrés Crovetto

UPDATED REVIEW OF THE FIRST REPORT ABOUT MENTAL HOSPITAL AND MADNESS IN URUGUAY, 1884, BY ANDRÉS CROVETTO

**Fabricio Vomero**

Magíster y Doctorando Programa de Posgrado. Integrante del Programa de Antropología y Salud, FHCE-UDELAR. fabriciovomero@gmail.com

43

Recibido 26/07/2018. Aceptado: 28/09/2018.

### RESUMEN

A través de la revisión de un informe sobre el estado del Manicomio Nacional y su situación a fines del siglo XIX, propongo conocer cómo la sociedad de aquella época se planteó (y admitió) “resolver” el problema de los llamados locos, a través del encierro de personas declararlas “enfermas”. La internación psiquiátrica implicaba, e implica, un tipo de aislamiento muy particular, privación de libertad que produce efectos muy precisos en quienes lo padecen; este aspecto del tratamiento psiquiátrico sigue siendo un problema en la sociedad actual, en el siglo XXI. Aspectos éticos y culturales han sido señalados, críticamente, por importantes autores que desde la sociología, la filosofía, la antropología, siguen analizando elementos que en forma pionera figuraban ya en el informe de A. Crovetto, de 1884.

**Palabras claves:** Manicomio, Locura, Encierro, Cura psiquiátrica, Historia de la psiquiatría.

### ABSTRACT

Through the revision of a report about the state of the National Mental Hospital and its situation at the end of the 19th century, I propose to know how the society of that time was raised (and admitted) “solve” the matter of the so called insane, through the confinement of people declared “sick”. Psychiatric hospitalization implied, and implies, a very particular type of isolation, involving deprivation of liberty which produces very precise effects in those who suffer it; this aspect of the psychiatric treatment is still a problem in our society today, in the 21st century.

Ethical and cultural aspects have been pointed out, critically, by important authors that from sociology, philosophy, anthropology continue analyzing elements that in pioneer form they appeared in the report of A. Crovetto, of 1884

**Keywords:** Mental Hospital, Madness, Isolation, Psychiatric treatment, History of psychiatry.

Durante un tiempo investigué en la biblioteca de la Facultad de Medicina, como parte de mi trabajo para terminar la Tesis de Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata<sup>1</sup>; buscaba documentos, antecedentes que me permitieran conocer cómo se intervenía y se pensaba a los llamados “locos”, por parte de la psiquiatría del Uruguay en la primera mitad del siglo XX. En ese entonces encontré el texto de A. Crovetto que ahora me propongo destacar, por su valor testimonial para la historia de la Psiquiatría uruguaya. El texto en cuestión se conforma en lo que podría llamarse, una *Tesis denuncia*. En la época en que A. Crovetto redactó su informe, el procedimiento de escribir una Tesis y luego publicarla era parte del ritual propio del fin de estudios de la carrera de Medicina. En este caso el tema resulta original si se compara con otras Tesis de la época que de modo general se ocupaban de temas “médicos”, propiamente dichos.

Desde una perspectiva antropológica interesa hoy tomar la tesis de A. Crovetto como documento revelador de parámetros de época, no sólo médicos, sino culturales en sentido amplio. El texto tiene así un valor de reconstrucción histórico-cultural en el terreno específico de la atención a la salud mental en el país.

El hecho de relevar el estado de situación del tratamiento a los locos en el llamado Manicomio Nacional, y proponer medidas a tomar con el fin de mejorarlo, convierte a este escrito del 1884, en caso único.

44

La tesis fue impresa por La Nación, en Montevideo en 1884; para su tratamiento en el presente texto, cada cita se referencia con la página del documento en versión original.

Cassarotti (2007) resume la historia de la atención psiquiátrica a los llamados “locos” desde la época colonial hasta fecha reciente. Según afirma el autor, en un principio y siguiendo la tradición española, se constituyó la “loquería” dentro del llamado Hospital de Caridad. Igualmente, el destino de muchos de los locos de la época era simplemente la cárcel, o el vagabundeo por las calles. Si bien desde la misma fundación del hospital (1788) existieron unos pocos locos internados, recién en 1817 se estableció un espacio particular. Ante la creciente población, se estableció el Asilo de Dementes en el año 1860, y veinte años después se construyó el Manicomio Nacional, que en el año 1910 adoptó su nominación final de Hospital Vilardebó, definiendo la asunción de la dirección psiquiátrica en la institución.

Del mismo modo, Soiza Larrosa (1983) reconstruye la historia de la internación de locos en el Uruguay estableciendo cuatro etapas: 1788-1860 lo que llama *la internación piadosa*, de 1860 a 1880 *etapa de segregación social*, 1880 a 1907, *etapa institucional pre-universitaria*, y 1907 en adelante, la *etapa universitaria*.

En 1860 el Asilo de Dementes, inicia sus actividades con 28 enfermos que son trasladados desde el Hospital de Caridad, en lo que fue la casa quinta de la familia Vilardebó, ubicada en el mismo lugar donde 20 años después se construyó el Manicomio, sobre la avenida Millán, en el barrio del Reducto. Según Soiza Larrosa, el Asilo hasta 1875 fue dirigido por un homeópata, el Sr. Cristiano D’Kort, ejercicio permitido por

---

1. Tesis defendida en agosto de 2010, titulada: *Pedro Rodríguez Bonaparte, Un anarquista en el Vilardebó*, en Biblioteca de la FHCE.

las autoridades, pero resistido por los científicos del momento. Luego fue reemplazado por médicos.

El informe de A. Crovetto se ubica en un verdadero *período de transición*, ya que relata episodios de violencia brutal en el trato a los locos, correspondiente al tiempo del Asilo de Dementes, y luego registra los primeros años del Manicomio, institución que se propuso superar a la anterior, pero que sin embargo, como veremos, desde el primer momento tuvo importantes dificultades. Crovetto le dirige una crítica muy dura al propio Manicomio, en aquel momento, nuevo y lujoso.

Registró las características de las primeras intervenciones institucionales sobre la locura en la época, describiendo un tiempo pre-médico, y por otro lado proyectó el lugar que la Medicina debía ocupar dentro del recinto y las intervenciones que debía disponer.

El texto cobra así un valor histórico fundamental pues explicita tempranamente la necesidad de que a los locos los alcanzara el humanitarismo médico, y se abandonaran definitivamente los castigos físicos y el cuidado religioso.

## La Tesis y sus denuncias

El primer valor de la tesis es la descripción detallada de las condiciones hospitalarias de los locos en el fin del siglo XIX, momento en que la intervención sobre ellos no era responsabilidad exclusiva de médicos. Dos poderes convivieron en ambas instituciones con la presencia médica y se complementaban: el de *los conserjes*, que alejados de toda mirada y comprensión médica encarnaban un puro poder disciplinario, y *el poder religioso* personificado en las monjas de la congregación *Hermanas del Huerto*. Como testigo arquitectónico de esa situación, vemos hoy que permanece la capilla en el centro, eje de la estructura del hospital.

45

La tesis comienza con referencias a la significación de Pinel<sup>2</sup> en el nacimiento de la intervención médica sobre la locura, su influencia en la construcción de establecimientos para alienados, y especialmente en el nacimiento de una nueva forma de arquitectura, que considerara los espacios hospitalarios como parte fundamental de todo tratamiento, y en primer lugar el abandono definitivo de toda violencia física. La escena de Pinel rompiendo las cadenas de los locos en plena revolución francesa, constituye el mito fundacional de la psiquiatría como especialidad médica.

## Castigos generalizados (1884)

El texto de referencia es durísimo con el *modo criollo* de atender a los locos, generalizado en el tiempo del Asilo:<sup>3</sup>

*Os causará extrañeza á la verdad que en el siglo de las luces, donde por doquiera que se mire solo se vé el adelanto social, hubiera seres que pudieran portarse tan inhumanamente con sus semejantes. A mi no solo me causa estrañesa sino dolor que mi patria haya sido el suelo que tales hazañas se cometieran. (15)*

---

2. Philippe Pinel (1745-1826) padre fundador de la psiquiatría entra en Bicêtre, principal centro de internados psiquiátricos de París, el 25 de agosto de 1793, momento en que comienza la historia misma de la disciplina. Se inicia así la pretensión de un trato más humanitario y ordenado.

3. Se respetará la ortografía original del texto.

Es el momento de la presencia dominante de las figuras del capataz y de las monjas; estaban al mando y hasta desafiaban a médicos, orgullosos de sus ejemplares castigos, practicados sobre los internos. Por otro lado, las herramientas médicas disponibles eran pobres, y era difícil enfrentar el dominio de la fuerza, doblemente representada en las figuras mencionadas.

*En el año de 1878, y ya veis que no os hablo de tiempos muy lejanos, el médico del establecimiento era el Dr. Visca, el tratamiento terapéutico de los enfermos era mas ó menos el que se emplea hoy, por lo que se vé que poco ó nada hemos adelantado en esta parte de nuestro manicomio, solo se administraba el bromuro de potasio y el vino de quina, asi es que todo el progreso que se ha hecho hasta hoy, es la aplicación de baños que en aquella época los aplicaba el capataz á los que él creía conveniente, y hoy los ordena el médico, y el uso de las inyecciones hipodérmicas de morfina; asi es que por aplicaciones terapéuticas podés ver que muy poco se ocupa la parte científica del estudio de nuestros locos. (16)*

Se evidencian tratamientos divididos por género: de las locas se encargaban las monjas siendo quienes aplicaban los métodos de sujeción y de los locos el capataz, jefe del lugar a quienes los llamados sirvientes obedecían completamente. Ese capataz, amo y señor del Asilo, es retratado en esta escena:

46

*Los locos estaban a cargo del capataz el que en aquella época era el jefe del establecimiento., y por tal lo reconocían los sirvientes, no obedeciendo más órdenes que las de él. El ordenaba y aplicaba los castigos cometiéndolo los mayores herejías con los enfermos. Había en el establecimiento tres hermanos enfermos que se llamaban los Albereches, cuyos enfermos cansados sin duda de los malos tratos á que diariamente estaban sujetos llegaron un dia á quererse desquitar, aplicándole tal paliza al capataz que seguramente lo hubieran muerto á no ser socorrido á tiempo; si no hubieran sido enfermos justo sería el que se les aplicara algún castigo, pero ni por eso se libraron de la venganza. El capataz prometió desquitarse y después de haberse restablecido y puesto bastante fuerte, según decía él, mandó hacer unas varas de membrillo de buen grosor, hizo traer uno á uno á los tres hermanos y les dio tal nube de palos que los dejó echados. El que presidía entonces la Comisión de Caridad, era el Dr. Vidal, sin embargo ni siquiera amonestó al capataz y garanto que este hecho no pudo pasar desapercibido puesto que el capataz siempre lo contaba como la mayor hazaña. Y hasta casi me animaría á asegurar que hubo consentimiento. (17)*

La acusación resulta de extrema gravedad, y el hecho no fue una paliza de tipo aislado, el procedimiento del golpe/s era la norma en el tiempo del Asilo. La violencia era el método.

*En el tiempo que presidía la Comisión el señor Farini, fue á visitar el establecimiento un señor Delpino, el que vió á lo mejor de su paseo, que un sirviente estaba castigando brutalmente á un enfermo, llamado el sirviente por el practicante al cual había dado cuenta el visitante, le dio orden para que trajera al enfermo apaleado, pero el sirviente contesta que no le dá la jana, y que allí no reconocía mas autoridad que la del capataz.*

*Poco después, siendo Director el señor Montaña, y como se seguía el método del palo, un sirviente dio tal trancazo á un pobre loco que le fracturó una pierna; y no contento con esta hazaña y resentido por haberle reprendido el practicante que entonces era el señor Sabaté, intentó darle muerte, mereciendo por único castigo el ser destituido. (17)*

El relato es contundente. Los médicos, en ese tiempo del Asilo, solo podían observar impotentes ese poder ejercido sobre los locos, o denunciar sin pretender lograr cambios, y aún más, arriesgando sus propias vidas.

Y también estaban las monjas, ejerciendo poder total sobre locas y también sobre locos:

*Al hacerse cargo del puesto el señor Sabaté, dio orden á un sirviente para que sacara el chaleco de fuerza á un enfermo, el que lejos de obedecer fue á dar cuenta á la hermana superiora. Esta dio órdenes á la hermana Trinidad para que cuando viniera el practicante lo hiciera llamar y le dijera que él no era nada en el establecimiento, y que la aplicación de chalecos de fuerza, como del servicio, eran ellas las que lo ordenaban y que por lo tanto ya estaba enterado. (19)*

Sabaté intentó, señala el relato, a través de una denuncia, limitar ese poder de las monjas, pero no tuvo consecuencias drásticas, la Comisión intervino, pero continuaron ordenando sujeciones. Se registra entonces que la mirada y comprensión médica, que nacía y que quería hacerse escuchar e intervenir, estaba subordinada a un poder superior, de otro orden.

## El caso de un ayudante de jardinero y el cepo

A. Crovetto relata, en tanto testimonio revelador, el infortunio de un pobre enfermo, insistiendo en que no se trató de un hecho aislado, o un caso excepcional, sino de todos los días:

*Para concluir con esta parte, puesto que ejemplos como estos os podía relatar un sin número, os daré á conocer dos mas, pasando luego á la parte que mas interesa.*

*El entonces jardinero, tenia en el jardín un loco que le ayudaba en el arreglo de las plantas, el cual lejos de ser un loco peligroso, era y es de lo mas pacífico. Este enfermo se llama Juan Miotti; y aun hoy día se ocupa en el mismo trabajo.*

*El jardinero en sus ratos de ocio y acompañado de otros colegas, llevaban al pobre enfermo á la quinta, lo ataban de los testículos suspendiéndolo en un estanque y cometiendo con él toda clase de herejías.*

*Por último señores, y para que veais hasta donde llegaba el martirio de estos desgraciados, existían en el establecimiento dos piezas en las peores condiciones hijiénicas, y cuyo pavimento eran duras piedras de granito, y destinadas á los furiosos.*

*En una de ellas había un sepo con seis agujeros para tres enfermos, y en otro uno de diez agujeros para cinco enfermos.(...)*

*Uno de los enfermos que soportaron el martirio por años enteros, puesto que que allí lo pasaban noche y día y que aun existen en el establecimiento son Carballido y Juan Bautista dos Santos.*

*El primero despues de los ocho años de sepo sufrió el chaleco de fuerza, hasta la entrada de la Comisión del Dr. Rodríguez, quien habiendo bajado un dia al cuadro ordenó que se le quitara.*

*El médico del establecimiento alegaba que el enfermo era muy peligroso, pero lo cierto es que hasta la fecha el enfermo goza de entera libertad, sin haber dado lugar á que se le enchalecara de nuevo.*

*Que estos castigos se aplicaran hasta hace cuatro o cinco años, y que hubiera médicos que dejaran maltratar así á sus enfermos, á vosotros señores Catedráticos os dejo los comentarios. (19-20)*

El castigo y los modos de aplicarlo, los relatos orgullosos y risueños de los participantes, incluso médicos permisivos, o funcionarios disfrutando del mismo, merecería un análisis particular, de cómo la función punitiva puede generar goce en quien la aplica.

La violencia que caracterizó al tiempo del Asilo, cambió en gran medida con el nacimiento del Manicomio Nacional, institución que buscó modernizar la atención de los locos, pero que sin embargo, resolvió algunos problemas, pero generó otros.

Luego de describir ese tiempo, pasa a lo que será el centro de su narración, el Manicomio.

## El edificio

La crítica al Manicomio se dirige en primer término al edificio mismo. Fundado en el año 1880, al momento de escribir la tesis, y por lo tanto nuevo, el edificio era verdaderamente un desastre.

El primer problema para Crovetto era el lugar donde erigir un Manicomio. Debía ser cerca y lejos al mismo tiempo de la ciudad, para favorecer su acceso, pero a la vez mantener distancia del ajetreo de la misma, ya representada en ese momento como productora de ruidos alienantes, de agitación nerviosa. El tipo de terreno debería ser sólido, elevado y seco, ya que ese contacto en la naturaleza resultaría saludable.

El trinar de los pájaros, el aire límpido y el paisaje visual, debían ser capaces de proporcionar los *placeres tranquilos y suaves que dan aliento al corazón y paz al alma, deben ser prudentemente suscitados y conducidos en el tratamiento moral de la locura... ( )*

48

Crovetto establece que el lugar elegido para el Manicomio fue el correcto. El desastre no estaría en el lugar, sino en la obra, en la arquitectura. Centra las críticas en la comisión de caridad y en el ingeniero, ya que el paisaje aunque precioso, el enfermo no podía verlo.

En la construcción primó una lógica arquitectónica en detrimento de una lógica médica, ya que ningún médico participó del asesoramiento en la construcción. Para Crovetto la arquitectura debía ser parte de la cura misma, todo el edificio se realizó sin seguir ningún principio médico, que hubiera indicado que la edificación no fuera lujosa y siguiera las reglas de higiene.

Otro gran problema denunciado es que el edificio tal cual estaba concebido no permitiría la clasificación de los enfermos, lo que Crovetto evaluó como elemento principal de la intervención médica, y fundamental para establecer *las curas*. El edificio no propone división en secciones y eso se vuelve un gran obstáculo.

El tamaño del Manicomio lo encuentra acorde, ya que permite realizar muchas actividades, pero no la necesaria clasificación.

*...una de las primeras condiciones de todo manicomio el que responda a la clasificación de los enfermos, problema difícil y complicado, y sobre el cual descansa la bondad del establecimiento, eje sobre el que gira el tratamiento de los enagenados, curación, vigilancia, etc., es exclusivamente al médico siquiátrico al que le compete, puesto que es el único que está autorizado científicamente para ello, y no al arquitecto que es incompetente en su arte para tratarlo. (24)*

El tono es de gran molestia. Crovetto insiste que no se consultó a ningún médico a la hora de la construcción, y un hecho lo indigna: la existencia generalizada de rejas, desechadas de los centros de salud desde mucho tiempo atrás en el mundo y sin em-

bargo por doquier en el Manicomio, elemento carcelario inaceptable, cuando la cura debía representar y estar orientada hacia la libertad. También se opone a la separación por sexos:

*Siempre recuerdo que estando yo de servicio, llegó una familia á visitar el establecimiento, como es costumbre que el practicante acompañe al visitante, mostrándole y explicándole los detalles del edificio me ofrecí hacerlo. Cuando llegamos al corredor que dá al patio y contemplando los visitantes á los enfermos, se para uno de ellos en el medio del patio gritando –mirennos no más mirennos que aquí nos tienen encerrados como fieras.*

*Yo decía entre mi, que gran verdad dice este loco y la familia no comprendiendo el alcance de lo que decía el enfermo, se reía creyendo que era una locura.<sup>4</sup>*

*...En nuestro país siendo un dato estadístico el número de locas, es menor que el de locos, no debía de habersele pasado al ingeniero el hacer el plano con arreglo á las divisiones necesarias á ambos departamentos.*

*Hay autores que prefieren los manicomios particulares a un solo sexo, pero hoy día está demostrada la ventaja de los manicomios mixtos.*

*Las relaciones entre ambos sexos bien dirigidas, vienen á reportar gran servicio a la ciencia y á los enfermos sobre todo en el periodo de convalecencia obrando como buen medio higiénico-terapéutico. (25-27)*

Del mismo modo, debía haberse construido una sección para convalecientes, que evalúa como fundamental para la *curación de los reclusos*.

*El enfermo al sentirse mejorado desea grandemente recuperar su entera libertad, por lo tanto esta seccion no solo debe existir sino que debe hallarse rodeada de todas las condiciones que haga mas soportable la estancia en el establecimiento, hasta que el médico plenamente convencido de su curacion pueda darle el alta. (27)*

49

Sin embargo Crovetto registra que los enfermos en el Manicomio Nacional están todos mezclados, con todas las dificultades que ello conlleva.

También afirma que debió haberse previsto una sección de *observación*, que permitiera estudiar las *formas de la locura*, y destinar según la clasificación, la sección donde correspondería llevarlo.

La crítica a la arquitectura y sus disposiciones espaciales, y a las divisiones sociales de los enfermos, se generaliza:

*Pues bien, en nuestro manicomio no existe esta repartición, y el individuo que no entra en calidad de pudiente se le destina para observarlo á un inmundo cuarto de cuatro ó seis varas, donde hay tres camas, que existe en el departamento de clinequesas, y allí encerrado solo, cuando no hay dos ó tres (...). La observación es pues imposible por no ser á propósito para ella, inclinándose á creer que realmente se vuelve loco sinó lo está por encontrar allí todos los medios á propósito para ello. (28)*

## El estigma de la internación

A. Crovetto incluso piensa en cómo evitar cierta estigmatización de los internados en el Manicomio, proponiendo que se registraran en el libro de ingreso, solamente aque-

---

4. Se describe una práctica habitual de la época, las visitas guiadas al Manicomio, realizadas como paseos. Existían incluso postales de visita.

llos pacientes observados ampliamente, para evitar que algunos individuos quedaran documentados en el temido *registro de enajenados*.

Relata una historia significativa de cómo aquella sociedad comenzó a tratar determinados problemas y las resistencias de los pacientes:

*En el tiempo que estuve de practicante en el manicomio ingresaron dos sujetos, uno de ellos remitido por un hermano y el otro por la autoridad; después de los días de observación, que no fueron pocos, y de estar en contacto con los demás locos del departamento de clinequesas, que es donde existe el titulado cuarto de observación y viendo que los sujetos no presentaban síntoma alguno que indicasen padecer alguna alteración mental, resolví pasarlos al establecimiento nuevo para hacerles mas soportable la estancia en él: aun cuando no tanto como se puede creer, puesto que en lo único que mejoraba era en condiciones hijiénicas.*

*Día a día los pobres reclusos me pedían que los soltara, porque ellos no estaban locos. Después de observarlos algunos días mas, y viendo que no presentaban vestigio alguno de locura, lo hice presente al médico, el que los dió de alta al dia siguiente, después de haber sufrido cerca de un mes de encierro, en contacto dia y noche con los locos por lo que podréis juzgar el martirio que pasarían.*

*Uno de ellos murió al año mas ó menos de haber salido del establecimiento, sin haber presentado síntoma alguno, de locura y quizás habiendo influido en su muerte el encierro á que estuvo sugeto. (29)*

Relata que la sección pensionistas, a donde iban enfermos que pagaban por la internación, debió tener comodidades y mejor higiene, por ser personas pudientes los internados y por lo tanto acostumbradas a mayores bienestares, lo que influye en la recuperación de la salud.

50

## Clasificar y dividir

Crovetto insiste en la importancia de clasificar y dividir, tarea que debería estar reservada exclusivamente al médico.

*La relación numérica de enfermos que corresponde á cada sección y en la que solo entiende el médico del establecimiento, es un punto de los mas complicados, puesto que esto se ha de resolver sobre datos que recojan en cada establecimietno, y aun en cada país; dándole influencias a los climas, las variaciones atmoféricas y las estaciones del año, cierto sello á las formas de la locura, el médico debe atenerse á estas condiciones, para llegar a una resolución acertada. (30)*

Discute la importancia de que existan dormitorios colectivos, en detrimento del encierro individual, debido a las ventajas de hacerle perder al enfermo la retracción que lo invade, influyendo esa presencia humana ineludible en su tratamiento moral, además de brindar ventajas económicas al establecimiento.

Los dormitorios debían estar en un lugar alto y con luz disponible, y predominar la higiene y ser capaces de proporcionar a los enfermos la cantidad de oxigenación necesaria, incluso construyó un cuadro donde estableció la cantidad de oxígeno que debería haber en cada habitación, considerando la cantidad de pacientes, su consumo de aire, y también el utilizado por las lámparas de aceite que iluminaban el lugar.

Los estudios internacionales sugerían según relata cuartos de 3 hasta 16 y 20 camas, pero critica que nuestro Manicomio, a pesar de no existir fundamentación de ninguna clase, tenía seis dormitorios de 40 camas y dos de 70.

Registra que la cantidad de lavatorios era insuficiente, y reclamó el lugar que la higiene debía tener para la reeducación del enfermo.

Algunos dormitorios según su narración, estaban en las peores condiciones de higiene.

*En el tiempo que estuve de practicante en el manicomio, mas de una vez tuve que bajar al dormitorio á poner alguna inyección ipodérmica de morfina. Antes de entrar al dormitorio hacía una inspiración profunda, para poder retener mientras permanecía en el dormitorio la respiración y saliendo precipitadamente en cuanto concluía de poner la inyección librandome asi, de poner en contacto con mis pulmones aquel acúmulo de gases mefíticos.*

*Ya digo, es necesario entrar de noche á aquel salon, y sobre todo en una noche de verano, para poder tomar con exactitud, el peso de aquella atmósfera. (35)*

El estado patético de las condiciones de asilamiento, afirma que habrían podido generar enfermedades diversas, incluso epidemias.

*Las puertas de los dormitorios deben ser bastantes resistentes, y abrirse de dentro afuera; muchas veces sucede que los enfermos cerrándose dentro é impidiendo abrir la puerta trancándola con los muebles, destruyen todo lo que encuentran en el cuarto por ser imposible entrar los sirvientes hasta que al enfermo se le antoja abrir ó se eche la puerta abajo; además cada puerta debe tener su rejilla de observación para poder ver lo que hacen los enfermos, sin que el que observa sea visto por ellos.*

*Las puertas de nuestro manicomio no responden á ninguna de estas indicaciones. En primer lugar se abren de fuera á dentro, por lo que mas de una vez se han encerrado enfermos en los dormitorios en la sección de pensionistas y han destruido los muebles á golpes sin poderlo evitar á causa de ser imposible la entrada por haber el enfermo trancado la puerta con los muebles, caso que nunca sucedería si se hubieran construido en el sentido que está indicado.*

*Carecen de rejilla de observación por lo que es imposible ver los enfermos sin abrir la puerta, no pudiendo de este modo sorprender á los enfermos en ninguna falta.*

*A mas estas celdas deben tener dos puertas haciendo vis á vis con su correspondiente rejilla de observación para que no escapen al ojo del enfermero, y en el caso que haya que apoderarse de él llamándole la atención por una puerta puede penetrarse por la otra sin esponerse á las furias del enfermo y sugetarle sin violencia. También debe tener las paredes almohadilladas de modo que en los momentos de furia y aun cuando se golpee contra ellas no se cause daño. (36)*

*El único medio que hay para asegurarlos es embatarlos y atarlos a la cama, pero muchas veces es perjudicial. (38)*

Crovetto, afirma que la realidad panóptica que debería existir, está muy lejos de la realidad ingenieril que se impuso, y las celdas aisladas solo tenían una puerta, los enfermos estaban privados de luz, en un habitáculo húmedo.

Toda la disposición arquitectónica, toda intervención en el espacio, la observación permanente de los enfermos, debía estar dirigida a lograr el acto médico fundamental: la clasificación y posterior división de los enfermos. Para la primigenia psiquiatría que nacía, clasificar era un acto fundamental, sin ella toda intervención era inútil y no se podía esperar ninguna cura.

El patio cumplía varias funciones para Crovetto:

- Ubicar al enfermo en un punto de mira permanente

- Lo aireaba, lo desintoxicaba a través del aire, pero a la vez la vista al parque, al verde lo sincronizaría en la tranquilidad de la naturaleza.
- Permitiría obtener información determinante para su clasificación.
- Le proporcionaba al enfermo una sensación de libertad. Recomendaba cerrarlos con la rampa denominada salto de lobo, para que el enfermo sintiera la libertad, eliminando las rejas.

*El salto de lobo es el siguiente: En el lado exterior del patio, el piso desciende de repente en declive, á modo de talus, formando una zanja de cuyo fondo se levanta una pared de unos 3m. cuyo coronamiento se halla al nivel con el suelo del patio. Esta disposición impidiendo la fuga de los enfermos, les trae el mayor bienestar puesto que se imaginan estar en comunicación con el campo, puesto que colocados en el medio del patio no ven bien la pared del salto de lobo cuyo coronamiento no pasa el nivel del suelo. (40)*

## Las letrinas

El estado de los baños fue una de sus preocupaciones principales, ya que consideraba que el Manicomio debía tener como prioritario su salubridad y limpieza.

*Aleccionado por la experiencia en el gobierno de los orates , sienta Parchappe el principio paradógico de que la letrina debe ser el lugar mas limpio del manicomio. Con una perfecta vigilancia y disciplina es no solo posible en un establecimiento de esta clase, sino más fácil que en ningún otro obtener de sus reclusos la limpieza mas absoluta cuando concurren á las letrinas; porque el orate, á causa de estar privado de su razón, es susceptible de corrección por falta de desaseo que en ningún modo pudiera imponerse á los habitantes de los demás establecimientos públicos. (38)*

52

Crovetto subraya la importancia del agua como elemento que nunca debería escasear en el Manicomio. Agua y aire debían proliferar.

Las letrinas eran el símbolo de todo lo mal diseñado del manicomio: construidas en comunicación con los dormitorios, lo que a su juicio las volvía contaminantes en extremo, en lugar de estar construidas en el patio, o lejos de los habitáculos, por su poder de contaminación de aire y suelo, pero también para impedir que los enfermos se entreguen a *vicios secretos*.

Educando las conductas de este tipo, Crovetto advertía que al loco se lo educaba moralmente:

*De que respondan á la moral, también es una cuestión de interés y sobre todo en un manicomio donde los locos entregándose á vicios secretos y á los cuales tienen mucha tendencia, les causa graves perjuicios, así es que situándola en un sitio que permita vigilar de continuo á los reclusos, responderá á la moral. (39)*

## El baño y el trabajo, como parte de la terapéutica

La terapéutica a través del agua, fue una de las primeras armas de los no-médicos para disciplinar a los locos, pero luego fue incorporada a la terapéutica médica bajo la denominación de hidroterapia. Se usó el agua de muchas maneras teniendo un departamento de gran jerarquía específico dentro del Hospital.

*Nada por cierto hay que decir en contra de un departamento completo de baños en un manicomio, puesto que aparte de los excelentes resultados higiénicos y terapéuticos es un excelente medio de disciplina, manejado por un profesor entendido.*

Junto al baño reparador e higiénico, el trabajo se volvía la terapéutica excluyente:

*Se ha notado en todos los países, que en las casas donde los orates están sometidos á un trabajo corporal, las curaciones son mas numerosas que en los establecimientos donde se admiten clientes de un rango superior ó de una clase opulenta, y en los cuales no se practica ningún ejercicio de este género.*

*En Wakefield en Nueva York, así como en muchos otros establecimientos de Inglaterra, el trabajo es considerado como uno de los medios mas apropiados para la curación de los alienados. Es no solo de gran eficacia como medio curativo, sino también como de disciplina. Los trabajos corporales son todavía más indispensables á los locos que á los otros hombres, porque puede alejar de los manicomios el escorbuto, enfermedad que no solo es causada por un régimen mal entendido, pero también y con mas intensidad por el defecto de acción muscular.*

*Por otra parte, el trabajo es el medio mas eficaz para calmar el espíritu agitado de los maníacos, para romper sus preocupaciones constantes, destruir sus malas costumbres y procurar algunas horas de reposo benéficas á estos desdichados que generalmente están privados de la influencia saludable del sueño. (41-42)*

También se quejó que si bien el trabajo era señalado como el gran elemento terapéutico, pocas veces en la práctica se demostraba tal importancia, ya que a los pacientes indigentes no se les ofrecía trabajo ni dentro del hospital, ni luego fuera, estando condenados a existencias miserables, y al final condenados a volver al hospicio. Y con los pacientes pudientes que disponían de recursos, sin costumbre en el trabajo manual, y con su *vanidad característica*, fracasaba todo intento de hacer del trabajo una forma de cura.

53

Igualmente entendió que el trabajo debía ser cuidadosamente organizado tras realizar una clasificación e identificación precisa de los enfermos. Las razones de su fundamentación, expresaban el característico pensamiento de la época.

*Se ha notado que el trabajo de los enagenados al sol, durante los días de verano, lejos de perjudicarlos como podría creerse, ejerce una acción favorable corroborando de este modo las leyes de la higiene que nos dan á conocer la influencia de la luz sobre los organismos debilitados.*

*Es necesario activar la acción de sus órganos físicamente para dar reposo al cerebro. Moralmente es es como para los niños, distracciones de todo género que necesitan los insensatos y no es necesario olvidar que Cicerón y Montaigne han dicho que la diversión era el mas poderoso remedio para las enfermedades del alma. (42-43)*

## Lo religioso

La presencia religiosa estaba, y aún está presente en el centro de la estructura. En observaciones de carácter etnográfico pude corroborar que aún en el año 2010 se realizaban misas los sábados a la tarde, en el que participaban vecinos del barrio y enfermos internados. La presencia de las *Hermanas del Huerto* en el tiempo de Crovetto era fundamental, pero progresivamente fueron siendo desplazadas por la imposición de la práctica y dirección médica. Aún así, Crovetto usa la palabra *orate*, para referirse a los enfermos, lo que muestra la influencia de lo religioso en la narrativa.

Crovetto es radical en este sentido, enfatizando la necesaria secularización:

*...las prácticas religiosas sobre todos aquellos que se operan en común, no deben ser admitidas en las casas destinadas á alienados, es necesario abstenerse de colocar cruces ó imágenes en las salas que ocupan. Estas prácticas y estos signos tienen el inconveniente grave de herir á los enfermos contrarios á la religión que profesan, aumentando el delirio á los maniacos religiosos y llevando á todas clases de desórdenes á los maniacos indevotos.*

*Es sin embargo útil en algunos casos la asistencia de algunos enfermos á la capilla, por lo que solo el médico es el que debe ordenar los que crea conveniente el que asistan á las prácticas religiosas. (44)*

El médico debía tener el control total, incluso de esa religiosidad omnipresente en el centro, que entendía Crovetto no tenía lugar en un hospital de locos, salvo que el médico considerara la contrario y en el siguiente ejemplo lo deja claro:

*Y ya que hablo aquí de religión, voy á mostraros lo inconveniente de algunas fiestas que se festejan en nuestro manicomio con motivo de algunos santos de iglesia. Todos los años y en el día del patrocinio de San José ú otro santo porque no recuerdo quien es la agradecida con tanto fuego, se celebra una fiesta en la capilla de nuestro manicomio, la cual es animada con repiques, cohetes y bombas, armando de este modo el mayor escándalo, donde debía de reinar un silencio profundo para no exitar á estos pobres desgraciados, robándoles así el momento de reposo que pudieran tener y sobre todos en las horas de la noche privándolos del sueño el mas grande reparador del enfermo atacado de enagenación mental. (44-45)*

54

## El médico director

La dirección del establecimiento debía estar a cargo de un médico quien subordinaría todos los poderes, dirigiría todas las curas, conocería cada caso y propondría toda intervención sobre ellos. El poder religioso debía subordinarse totalmente.

Propuso entonces, que existiera un médico director, junto a un director administrativo que trabajasen en profunda armonía.

*La primera rueda del organismo del manicomio, dice Giné y Partagas, debe ser el médico director, el médico director debe ser el alma del asilo, su espíritu filantrópico su celo humanitario y sus altos dotes científicos y clínicos, deben manifestarse hasta en las funciones menos trascentes del establecimiento.*

*Si hay lauros, á él atañen la mayor parte, si merecido vituperio, él es el primer responsable. Todo gira en torno de él, el servicio higiénico, el terapéutico, el doméstico, el religioso, todo debe llevar un sello especial que permita entreveer un objeto psiquiátrico y por consiguiente una ordenación pensada por la dirección médica. (46)*

Para Crovetto el médico director debía ser la autoridad total sobre los internados; debía prescribir alimentos, vestuario y el funcionamiento de los dormitorios, ordenar todo medio coercitivo, clasificar a los enfermos, establecer qué relación debía tener cada uno de ellos con su familia y en general todo tratamiento, ordenar toda salida temporal, las altas definitivas, y determinar cualquier modificación hospitalaria.

La autoridad debía ser en sus palabras, *sin límite*, tanto en la dirección de las curas, como en todos los aspectos administrativos. Inspirado en Dagonet, Crovetto afirma que la dirección material de los establecimientos, tenía que estar asociada a la dirección

moral, orientadas a *reunir las funciones médicas y administrativas, y consagrarse ambas en una unidad.*

Crovetto se lamenta que el Manicomio Nacional careciera de todo eso, pues afirmó que de manicomio solo tenía la presencia de locos, la mirada y acción médica, pero al momento de redactar su informe-tesis, el papel del médico era aún de actor secundario:

*La autoridad de las hermanas, aún allí no se ha extinguido. Mandan más ellas que el médico. En el tiempo que estuve de practicante tuve que sostener verdaderas batallas. En el departamento de mujeres, son dueñas absolutas, en el tiempo que fui practicante de nuestro asilo de alienados, si me preguntaban del estado de alguna enferma podía dar tanta razón de ella como el portero del establecimiento, por que solo las veía entrar, á la mitad de las enfermas no las conocía ni de vista... (49)*

Cierra su informe con un elogio al director Pablo Bonavia quien habría introducido cambios, con dedicado esfuerzo.

En resumen, Crovetto inicia su descripción del trato a los locos en el tiempo del Asilo. Allí coexisten dos poderes que se complementan, el de los conserjes y el religioso. La mirada médica no se impone, apenas es espectadora del encierro y la violencia sobre los internados es el modo general del trato. Luego describe el período del Manicomio, donde se producen cambios, la presencia médica es más intensa, pero aún persisten modos anteriores. Centra especialmente su crítica a la estructura edilicia y a la ausencia de una lógica médica en el recinto, donde las condiciones de internación eran pésimas, a pesar de contradecir con el lujo edilicio, al decir de la prensa de la época, el Manicomio Nacional era, *El Palacio de los Locos* (Soiza Larrosa, A. 1983)

## El asilo, una máquina de curar

55

Asilo de Dementes, Manicomio Nacional, Hospital Psiquiátrico. Tres nombres que marcan momentos distintos de la relación de los llamados “locos” con la sociedad, con las instituciones creadas para atenderlos, para encerrarlos. En un primer tiempo, solo un espacio de encierro y violencia. Luego los alcanzó la mirada y la intervención del humanitarismo médico, siendo su primer objetivo detener la barbarie de la violencia ejercida contra el loco. Fue un triunfo moral, se volvió inaceptable ese disciplinamiento brutal sobre los internados, pero no pudo erradicar la violencia y el trato inhumano que caracteriza al encierro de personas.

Este tipo de instituciones generalizadas en el mundo en una fecha histórica precisa, califica muy bien para lo que Goffman llamó, *instituciones totales*. Espacio caracterizado por sus *tendencias absorventes* (1970:17) que busca agrupar las actividades rutinarias de una persona en un solo sitio: dormir, trabajar, comer, etc. pasan a ser actividades vigiladas, circunscriptas en el tiempo y en el espacio, en una rutina programada, tutelada, ordenada, y experimentada en la compañía de otros individuos que atraviesan las mismas circunstancias. Todo dirigido desde un plan racional, cuidadosamente organizado por un director de la cura.

Para Goffman, toda esa división, internado-personal, mundo interno-mundo exterior, produce una verdadera mutilación del yo. Se trata afirma, de *programar* al enfermo, insertarlo mediante la clasificación cuidadosamente realizada, en la *maquinaria administrativa*, hacerlo incorporar una nueva rutina, orientada a *desidentificar al enfermo, ya que la internación viola y rompe toda* intimidad. (1970:35)

El internado de este modo siempre se encuentra visto u oído y a través de la rutina misma del hospital; las llamadas *técnicas de la cura*, imponen una nueva economía personal de los propios actos, y privan de todo reconocimiento que no sea su identidad de enfermo (1970:48). La internación psiquiátrica así entendida, infantiliza y degrada la identidad del internado, aportando un sentimiento de esterilidad, resultado de una verdadera desconexión con el mundo social.

Como síntesis, Goffman afirma que la experiencia de los internados psiquiátricos, transforma la posición social del que la vive para siempre, y no volverá a ser el mismo. Los llamados “enfermos mentales” son un caso paradigmático de lo que llamó *identidad estigmatizada* (1986) definida como la posesión de un atributo que desacredita plenamente. El “paciente psiquiátrico” sufre tras su diagnóstico e internación, una de las estigmatizaciones sociales más importantes, siendo su pensamiento, su palabra, y sus actos, objeto de una amplia desacreditación, a la vez que la internación psiquiátrica también transforma el estatus civil con una clara afectación de derechos y libertades.

Según analizó Foucault (2005), el Manicomio fue un régimen, un espacio de orden, ley y poder, de regulación del tiempo, de las actividades y los cuerpos de los internados. Fue una institución *disciplinaria* que buscó ejercer el poder sobre los locos, que debía ser total, absoluto, que debía mostrarse como inevitable e irresistible, que observaba y clasificaba. La disciplina fue la condición de la cura a través de una *distribución reglada de poder*. Todos esos elementos articulados constituyeron la cura misma.

El texto de Crovetto, confirmaría la afirmación de Foucault de que la psiquiatría funcionó mucho antes como poder, que como saber.

56

En su célebre curso de los años 1973-74 titulado *El poder psiquiátrico*, analizó el papel del psiquiatra y el Manicomio en la administración de la cura de locos del siglo XIX. Amo del manicomio, el psiquiatra era primero que nada, una mirada que debía ser total, y un cuerpo que se unía a la estructura del edificio. En este sentido las propuestas de Crovetto eran clarísimas. Esa mirada del psiquiatra, debía ser capaz de registrar todo el comportamiento del loco y todo peligro.

Para Crovetto, el psiquiatra si quería encarnar ese poder total frente al paciente, debía primero asumir todos los poderes de la institución. Bajo la influencia de la escuela pineliana, solo se podía someter al paciente, a condición de que el psiquiatra se volviera amo y señor del asilo. Según Postel, J. y Bing, F., (1996) la institución que construyó el médico alienista, debía tener al médico psiquiatra como monarca absoluto, aglutinando todos los poderes. A él debían subordinarse los conserjes, los enfermos y para la realidad nacional, descrita por Crovetto, también las monjas. Por su parte, para Foucault (1996) si el psiquiatra pudo delimitar más tarde la locura, no fue tanto por su conocimiento sino por el dominio que ejerció sobre ella.

Crovetto describió un universo aún no médico, aún pre-psiquiátrico, todas las nomenclaturas lo reflejan. Denuncia al comienzo de su tesis que aún al Uruguay no había llegado la *liberación pineliana*. Según Foucault la revolución pineliana habría sido efectivamente liberadora, pero a la vez fue *constructora de un objeto*. La escena mítica fundacional, el enfermo liberado de toda sujeción y cadenas, de todo castigo físico, como puro efecto o resultado de un humanismo médico no reflejó la realidad de los asilados del siglo XIX y luego en el siglo XX. La violencia sobre los internados no solo no desapareció, sino que se sofisticó, se ejerció a través de una vasta tecnología de sujeción y de intervención sobre el cuerpo, fundamentada a través de una larga práctica y narrativa *científica*.

Foucault afirmó que el asilo fue al mismo tiempo, una *macrofísica del poder* sobre los locos, y una *microfísica*: se trató de la imposición de una lógica médica desde la estructura edilicia, la observación constante y rigurosa, el control total y absoluto del enfermo, desde la entrada a la salida, de la cama al patio y a los baños. El paciente según Crovetto debía sentir ese poder en todo momento y circunstancia.

El asilo formó parte institucional de lo que Foucault analizó como la trama disciplinaria de la sociedad.

Así entendida, la primera función manicomial sería producir la enfermedad y al mismo tiempo crearle al enfermo una necesidad nueva: la necesidad de salir, hecho que produciría un tipo particular de actuación en los pacientes.

¿Cómo curaba el Manicomio?

- a través de su propia estructura disciplinaria, regulando todos los modos de estar dentro del Manicomio.
- siendo una máquina panóptica, una mirada constante, que debía ser reconocida como tal por el paciente.
- aislando e individualizando, des-familiarizando al enfermo.
- aplicando una serie de tecnologías sobre el cuerpo, castigos y controles.
- utilizando opiáceos
- aplicando el llamado tratamiento moral.

Para comprender el desarrollo manicomial y pos-manicomial, y la función social que desempeñó la psiquiatría, la obra de Robert Castel (1980) es referencial, afirmando que nunca se pensó para operar exclusivamente dentro de los muros del hospicio, o según su célebre expresión, *los psiquiatras nunca se pensaron solamente como perritos guardianes de los locos*. Históricamente documentado<sup>5</sup>, la intervención psiquiátrica traspasó los muros del manicomio y se dirigió a la sociedad toda, especialmente al ámbito penal, como consejeros de castigo, señalando móviles de crímenes, estableciendo responsabilidades, lugares y modos de encierro, en el ámbito educativo, discriminando talentos y habilidades en los niños, además de pretender identificar tempranamente individuos peligrosos; por último de un modo muy general pretendieron ser especialistas en las emociones y conductas, estableciendo modos normales y patológicos de percibir, sentir, comportarse y existir.

Considerando estos puntos, Castel (2009) establece a la psiquiatría como una *ciencia política* en tanto objetiviza su práctica en identificar y transformar el comportamiento de determinadas personas, resuelve prisiones y encierro.

Es muy claro que la práctica de la psiquiatría fue complejizándose con el pasar de los años, especialmente con la revolución farmacológica de los años 1950, y el Manicomio como institución comenzó un largo declive. Pero a pesar de esa realidad, nunca se prescindió de él y continuó siendo un recurso considerado posible.

La antipsiquiatría de los años sesenta enfrentó duramente al Manicomio, y logró que fuera condenado social y médicamente. Varios autores podrían ser señalados, pero baste por ejemplo el caso italiano, y la obra de Franco Basaglia.

De todos modos el Manicomio logró centrar la crítica en sí, una crítica que debía incluir a la psiquiatría como práctica y como saber. Criticado duramente, se volvió la fortaleza que había que tomar.

5. En mi Tesis de Maestría (2010) analizo más extensamente este tema.

Los Manicomios siempre fueron instituciones de castigo y de algún modo como centros de represión de personas, cumplieron lo que Fassin llama las *tres lógicas de la justificación utilitarista* del castigo (2018:110) : física, neutralizando; psicológica, disuadiendo; educativa, rehabilitando.

El llamado “enfermo psiquiátrico” es y fue, desde luego, un enfermo muy particular, ya que por su condición es el único que puede ser internado contra su voluntad, y una vez dentro del hospital, no puede irse cuando lo desee. La *internación* es una forma médica de designar la privación de libertad en personas que no necesariamente cometieron delitos, y solo su carácter de individuos *peligrosos*, parece justificarla. Solo a condición de ser enfermo mental, es que se vuelve socialmente aceptable que un sujeto pueda perder su libertad. Los primeros enfermos psiquiátricos, aquí el texto de Crovetto resulta un documento revelador, se quejaban ya de esa internación compulsiva y parece hasta injustificada.

## Últimos apuntes

Es importante subrayar el carácter selectivo que señala D. Fassin (2018) para las intervenciones carcelarias y represivas, pues se despliegan sobre determinadas personas y territorios, a la vez ignorando a otros.

El Manicomio alcanzó durante la primera mitad del siglo XX, la dimensión que soñó A. Crovetto en 1884. Lamentablemente para los enfermos, el Hospital no se volvió el espacio liberador y sanador que proyectó la psiquiatría. Muchos testimonios y referencias recogidos en mi Tesis de Maestría revelan condiciones todavía difíciles en las que fueron internados y tratados los “enfermos mentales” durante el siglo XX.

58

En ese contexto de investigación, en el año 2010 realicé una observación etnográfica, en la que pude recorrer el Hospital Vilardebó, al que conocía muy parcialmente de mi época de estudiante de psicología. La visita fue extensa y pude recorrerlo completamente, incluso la zona peligrosa, de las salas de seguridad y los llamados cuartos fuertes que incluyen un celdario. Se ubican en la planta baja del edificio y está separado de la planta alta por un enrejado que estaba repleto de basura arrojada desde arriba. Se podían observar a los presos-enfermos, que deambulaban por el patio, y que eran considerados muy peligrosos. Había varias pequeñas celdas, de aspecto muy antiguo, que tenían una cama hecha de material contra la pared. Era un lugar húmedo y como estábamos en pleno invierno, hacía muchísimo frío. En una de ellas había un enfermo internado, lo hicieron levantarse para mostrármelo, quien estaba desnudo con solo una manta encima, nos saluda ceremonialmente repitiendo dos veces, *buenas tardes*. Quien estaba a cargo del famoso celdario expresó: *éste no puede estar con nadie, debe estar solo. Si le dejamos a alguien con él, se lo come*.

Iniciado el siglo XXI, la liberación de los llamados “locos” sigue planteándose. La liberación pineliana, fue principalmente un acto liberador, pero dentro del asilo. Según analiza Foucault el loco después de esa rotura de cadenas dejará de ser... *tratado como el Extranjero, como el animal, como figura absolutamente exterior al hombre y a las relaciones humanas. Lo que constituye la curación del loco, para Pinel es su estabilización en un tipo social moralmente reconocido y aprobado.* (1967:215)

Fue por lo tanto una liberación no completa y ambigua, circunscripta en el encierro, delimitada por muros y rejas. Liberado de las cadenas, se trató entonces de someterlo a un poder superior, que solo podía liberar desde el sometimiento y el reconocimiento de su estar enfermo, es decir al asumir “el loco” su condición de alienado. Pero a la vez,

en A. Crovetto habla esa nueva mirada sobre “el loco”. Su indignación ante los tratos bestiales, y su escucha de los internados revela cómo su estatus cambió, y el “loco” según Foucault también...*habla ahora un idioma antropológico*.(1967:270), pueden encontrarse verdades en su palabra y actos, recupera su voz, pero a condición de que acepte ese poder disciplinario que busca normalizarlo.

Aún hoy el Manicomio continúa en pie allí sobre la calle Millán, criticado y cuestionado por su papel social, testimoniando que algunos de los temas presentes en el informe de Crovetto de fin del siglo XIX, continúan vigentes.

## Bibliografía

- Cassarotti, Humberto. (2007). *Breve síntesis de la evolución de la psiquiatría en el Uruguay*. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*. 71 (2): 153-163. Montevideo.
- Castel, Robert. (2009). *El orden psiquiátrico*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Crovetto, Andrés. (1884). *Algo sobre Manicomios*. Imprenta a vapor La Nación. Mdeo.
- Fassin, Didier. (2018). *Castigar*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires.
- Foucault, Michel. (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo II. F.C.E. México.
- (2005). *El poder psiquiátrico*. FCE. Buenos Aires.
- Goffman, Erving. (1970). *Internados*. Amorrortu. Buenos Aires.
- (1986). *Estigma*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Postel, J. Bing, F. (1996). *Philippe Pinel y los conserjes*. En: *Pensar la locura*. Ensayos sobre Michel Foucault. Paidós. Buenos Aires.
- Soiza Larrosa, Agustín. (1983). *Esbozo histórico sobre la psiquiatría y sus servicios hospitalarios en el Uruguay. 1788-1907*. *Revista de psiquiatría del Uruguay*. 48:1-18. Mdeo.
- Vomero Cabano, Fabricio (2010). *Pedro Rodríguez Bonaparte. Un anarquista en el Vilardebó*. Tesis de Maestría en Antropología de la Región de la Cuenca del Plata, FHCE.





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.4

# Método, historia y teoría en Lévi-Strauss

METHOD, HISTORY AND THEORY IN LÉVI-STRAUSS

**Aleixandre Duche Pérez**

Universidad Católica de Santa María,  
aduche@ucsm.edu.pe

**David Blaz Sialer**

Universidad Nacional Federico Villarreal,  
diblazsialer@hotmail.com

61

Recibido 6/06/2018. Aceptado: 27/09/2018.

## RESUMEN

Claude Lévi-Strauss es una de las figuras de mayor autoridad en la historia de la aún joven disciplina antropológica, debido a su contribución en el incremento del caudal de conocimientos etnográficos y en la formulación de una de las más potentes propuestas teóricas del siglo XX dirigidas a la comprensión de la naturaleza humana. Además, su rigurosidad metodológica y conceptual han permitido a consecutivas generaciones de antropólogos aprehender e interpretar la diversidad cultural, característica inmanente de las sociedades. En este artículo revisaremos los principales postulados teóricos del estructuralismo, haciendo hincapié en dos de sus principios fundamentales: la comprensión de la mente humana como única y trascendental, y la elección metodológica por la sincronía, resaltando la estrecha relación existente entre ambas afirmaciones. Por último, nos referiremos a la necesidad de comprender el importante papel de la producción teórica en el progreso de la ciencia antropológica y de adecuar sus herramientas conceptuales con el objetivo de inteligir nuestra contemporaneidad.

**Palabras clave:** Claude Lévi-Strauss, estructuralismo, teoría, método etnográfico, antropología.

## ABSTRACT

Claude Lévi-Strauss is one of the most authoritative figures in the history of the young anthropological discipline, due to his contribution in increasing the wealth of ethnographic knowledge and in the formulation of one of the most powerful theoretical proposals of the 20th century aimed at the understanding of human nature. In addition, its methodological and conceptual rigor have

allowed consecutive generations of anthropologists to apprehend and interpret cultural diversity, an immanent characteristic of societies. In this article we will review the main theoretical postulates of structuralism, emphasizing two of its fundamental principles: the understanding of the human mind as unique and transcendental, and the methodological choice for synchronicity, highlighting the close relationship between both statements. Finally, we will refer to the need to understand the important role of theoretical production in the progress of anthropological science and to adapt their conceptual tools in order to know our contemporaneity.

**Keywords:** Claude Lévi-Strauss, structuralism, theory, ethnographic methodology, anthropology.

## Introducción

Con el fallecimiento de Claude Lévi-Strauss se cierra un ciclo de enorme importancia para la ciencia antropológica, y para las ciencias sociales en general. La apuesta por develar aquello inconsciente que estructura nuestro mundo concreto fue el sentido intelectual de la vida del brillante etnólogo francés quien, a pesar del surgimiento de la nueva antropología “posmoderna” y la revolución teórica que suscitó la presencia del posestructuralismo como paradigma filosófico de la última parte del siglo XX, mantuvo sus convicciones académicas centrales con una vida y producción intelectual jamás antes conocida en la Antropología hasta el día de su partida.

En las siguientes líneas trataremos de describir a grandes rasgos el proyecto estructuralista, tanto en sus postulados filosóficos que hacen referencia a un contenido inmanente e inconsciente propio de la condición humana, como en sus principios metodológicos, los cuales responden a toda una herencia positivista que busca dotar a la teoría de un procedimiento que haga inteligible cualquier producto cultural, señalando a estos como un epifenómeno de las estructuras elementales del pensamiento.

A su vez, nos remitiremos a la elección clave por la sincronía dentro del análisis estructural y a las razones por las cuales se privilegió tal opción. Por último, señalaremos la pertinencia de apostar por un nuevo proyecto en antropología que señale la incompletud de la experiencia posmoderna y que esto nos remita a la necesidad de encontrar nuevamente un centro de análisis para poder tener una visión teórica holística de lo que llamamos cultura, una propuesta intertextual que trascienda la fragmentación de la labor antropológica contemporánea. En este sentido, resaltaremos la importancia que ha adquirido en la actualidad la propuesta teórica del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, la cual hace hincapié en una crítica frontal a la ontología dualista occidental desde las tradiciones culturales de los pueblos originarios de la Amazonía.

## La naturaleza de la estructura y el método para develarla

El estructuralismo en la Antropología planteado por Lévi-Strauss se enraíza en la tradición teórica francesa de inicios del siglo pasado inaugurada por el lingüista francés Ferdinand de Saussure, quien señalaba que el lenguaje se encuentra estructurado siguiendo un modelo relacional y diferencial: un signo adquiere identidad en su contraste con otros. Así, en palabras de Saussure:

(...) en la lengua no hay más que diferencias. (...) Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. (1916/1945, p. 144)

Y en este procedimiento relacional propio del lenguaje se puede observar, de manera primigenia, cómo funciona la mente humana: la producción de significaciones a partir del establecimiento de relaciones de distinción entre ellas permite a Lévi-Strauss entender la cultura como un sistema ordenado bajo oposiciones binarias-diferenciales.

Tales oposiciones binarias-diferenciales, en tanto que son inherentes a la mente humana, son universales: la sustancialidad unívoca del hombre radica en su estructura mental, en el orden sistémico propio de su forma de pensar lo externo a él. Nuevamente, la lingüística nos ilustra tal afirmación a través del lenguaje: la traductibilidad entre lenguas es posible gracias a que la estructura lingüística humana (y, por tanto, su capacidad de simbolización) es unívoca. Esto mismo ocurre con la cultura: el antropólogo, cuando realiza su labor de campo, lo que en realidad hace es una labor de “traducción” (al menos en el nivel etnográfico); en este sentido, analizar la cultura del otro puede ser entendido también como “traducir” a códigos culturales las formas de vida de los grupos humanos que son objeto de la antropología. Y, tal como señala Lévi-Strauss, hacer esto es posible gracias a que la mente humana es una: “(...) pese a las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades” (1990, p. 40).

Una característica clave de dicha estructura elemental es su naturaleza inconsciente: la mente humana somete a su entorno a criterios normativos, a reglas de ordenamiento, y esta acción opera sin la participación de la conciencia. En tal sentido, la estructura mental inconsciente remite a la propia forma en la cual el ser humano da sentido a lo que lo rodea; en consecuencia, el orden preexiste y condiciona el conocimiento humano. El hombre, para Lévi-Strauss, no puede acceder al mundo concreto de otra forma; el orden es propio del significado del mundo, solo a través de él logramos entenderlo y, sobre todo, transmitirlo, tal como él mismo señala:

En mi opinión es absolutamente imposible concebir el significado sin orden (...). Hablar de reglas y hablar de significados es hablar de la misma cosa; y si reparamos en las realizaciones de la humanidad siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, siempre verificaremos que el denominador común es la introducción de algún tipo de orden. (1990, pp. 30-31)

Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con esta afirmación, pues podría deslizarse un sentido distinto al que el propio Lévi-Strauss pretende darle, y es el de entender al estructuralismo como una clase de fenomenología en tanto que el orden emana de la mente y no de la realidad concreta que esta ordena. Que la mente represente al mundo a través de la forma (incluso Lévi-Strauss se acerca a las matemáticas al dotar a estas estructuras de códigos algebraicos<sup>1</sup>) no significa que el caos sea lo que caracterice al mundo, sino más bien que el orden presente en él es tan evidente como para que la mente no pueda dejar de comprenderlo:

Si el hecho [de que el pensamiento humano funcione bajo la dirección del sentido] representa una necesidad básica de orden en la esfera de la mente humana, y como la

---

1. Esta referencia a las matemáticas puede encontrarse en su primera versión de *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, aunque Lévi-Strauss señala que la razón por la cual usa símbolos matemáticos es la de demostrar de manera más eficiente y exacta sus postulados, simplificando las complejas relaciones que se pueden encontrar en la estructura mítica. Así pues, en la mencionada obra el etnólogo francés afirma al respecto: “Las fórmulas que escribimos con símbolos tomados de las matemáticas, por la razón principal de que existen ya en tipografía, no pretenden pues probar nada, sino más bien (...) se limita a ilustrar en una forma simplificada las ideas expuestas, que nos ha parecido ofrecer una ayuda pero que habrá quien juzgue superflua y acaso le reproche oscurecer la exposición principal sin más que añadir una imprecisión a otra”. (1978, p. 39).

mente humana, finalmente, no pasa a ser una parte del universo, entonces quizás la necesidad exista porque en el universo hay algún tipo de orden, el universo no es un caos. (1990, p. 31)

Más aún, la noción de estructura mental propuesta por Lévi-Strauss es más compleja de lo que se presupondría si se siguiera exclusivamente el paradigma positivista, el cual afirma que el conocimiento científico, en tanto descripción objetiva del mundo, es posible porque existe un orden subyacente a la realidad<sup>2</sup>. Esta complejidad la expresa de mejor manera el propio Lévi-Strauss cuando trabaja sobre la “forma” (la estructura mental inconsciente que posibilita el conocimiento humano) y el “contenido” (lo concreto, el mundo externo-objeto de conocimiento): ambas encuentran su legitimidad (su status de “realidad”) en la referencia mutua. En este sentido, para el etnólogo francés lo concreto se hace inteligible debido a que es un reflejo de las formas mentales, y éstas no son más que el resultado abstracto del contenido, o en palabras de Lévi-Strauss:

Para el estructuralismo (...) no hay por un lado lo abstracto y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de la misma naturaleza y merecen el mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma es la ‘puesta en estructura’ de las estructuras locales en que consiste el contenido. (1982, p. 136)

En tal sentido, las barreras clarísimas entre el orden inmanente al mundo y la mente que desentraña ese orden propuestas por el positivismo, se transforman en el estructuralismo en una cercanía relacional que afirma la imposibilidad de pensar uno sin el otro. El mundo contiene en sí un orden preestablecido, pero éste no tiene carácter de realidad sin la mente humana que lo formaliza; a su vez, la mente humana establece un ordenamiento binario-diferencial del mundo, pero sin el material o contenido la estructura no logra “estructurarse”<sup>3</sup>. Así pues, si bien la propuesta estructuralista no rompe por completo sus vínculos con el positivismo al sostener que la labor de la ciencia radicaría en desentrañar el caos aparente del mundo y descubrir su sentido subyacente, esta posición hace un mayor hincapié en que la condición de posibilidad de este acto de intelección se sostiene en el carácter ordenado y sistemático de la mente humana.

64

No obstante, quisiéramos concentrarnos en la cercanía teórica entre el positivismo y el estructuralismo propuesto por Lévi-Strauss, y para ello nos remitiremos a la conexión existente entre el pensador francés y las dos figuras claves del pensamiento positivista de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX: Emile Durkheim y Marcel Mauss. En tal sentido, es importante resaltar la relación casi genealógica entre la obra magna de Lévi-Strauss *Las formas elementales del parentesco* (1949/1985), con el libro clásico de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912/2012) y la cercanía analítica entre aquella y el *Ensayo sobre el don* (1925/2009) de Mauss. Así pues, la tradición positivista francesa de finales del siglo XIX aún encuentra su punto de apoyo dentro de las ciencias sociales en el estructuralismo, tal como señala Harris:

El opus magnum de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, revela en su título la influencia de Mauss y Durkheim, a la vez que recuerda la búsqueda

---

2. Esta tesis puede encontrarse en el clásico texto de Emile Durkheim *Las reglas del método sociológico*: “(...) la forma en que los hechos son clasificados (...) dependen (...) de la naturaleza de las cosas” (1895/1986, p. 66).

3. En este sentido, cabe seguir a Derrida cuando señala que toda estructura tiene como fundamento la existencia imperecedera del mundo, o en palabras del filósofo francés: “Su forma matriz sería (...) la determinación del ser como presencia (...). Se podría mostrar que los nombres del fundamento (...) han designado siempre lo invariante de una presencia” (1989, p. 385). Así, aquellos nombres con los que la metafísica occidental ha buscado nombrar al fundamento de la estructura (esencia, existencia, sustancia, Dios, sujeto) siempre aluden a una presencia, a una externalidad hacia la cual la mente se dirige.

durkheimiana de las formas elementales de la religión. Pero el propio Lévi-Strauss ha manifestado que la inspiración más fuerte fue la que recibió de Mauss. (1978, p. 419)

¿En qué consiste esa inspiración?, en la noción de reciprocidad como fundamento inconsciente de la vida social humana. Al ser analizados comparativamente, el caos inherente a todos los sistemas de parentesco sería solo la máscara que encubre todo un universo mental ordenado bajo un sistema unívoco binario-diferencial, una estructura de pensamiento que sólo podría ser alcanzado si construimos un método científico que legitime tal develamiento. Este método se encontraría, a juicio de Lévi-Strauss, en los avances provenientes de la Lingüística y, en especial, en la propuesta teórica del lingüista ruso Roman Jakobson, quien sostenía que la infinitud de sonidos que caracteriza a las lenguas podría ser categorizada en un sistema de oposiciones binarias; en este sentido, la amplia gama de contrastes fonológicos quedaría reducida a un ínfimo número de sistemas diferenciales (1976, pp. 131-139). Es en este descubrimiento, en el cual se llegó a la estructura profunda bajo el caos aparente y superficial de los sonidos, donde Lévi-Strauss encontraría su modelo metodológico para analizar los sistemas de parentesco y la estructura inmanente a los mitos.

Otro elemento fundamental del método de Lévi-Strauss para llegar a las estructuras inconscientes del pensamiento es la dialéctica hegeliana: en el surgimiento mismo de un sentido cultural inconsciente como paradigma que ordena el aparente caos de la existencia humana, se encuentra presente la génesis de su propia contradicción. ¿Cómo entender eso?, un indicativo fundamental del funcionamiento de tal método lo encontramos en el análisis del mito que propone Lévi-Strauss. El profundo interés que despertó la mitología en el etnólogo francés no es gratuito: en el sistema simbólico expresado en el mito Lévi-Strauss encuentra el medio por el cual acceder a aquella estructura inconsciente de pensamiento; así, el mito sirve como el medio de interacción y comunicación social de mayor fuerza dentro de los primigenios grupos humanos. Y, retornando al método, en el mito encontramos aquel fundamento dialéctico de la vida social: en él se expresa la naturaleza contradictoria de la realidad o, en otras palabras, la omnipresencia de la estructura mental binaria y, por tanto, de la vida social. En tal sentido, señala Mary Douglas:

(...) la estructura del mito es una estructura dialéctica en la que se enuncian posiciones lógicas opuestas, las oposiciones se reconcilian mediante un nuevo enunciado que también, al aclararse su estructura interna, da lugar a otro tipo de oposición que a su vez es reconciliada o resuelta y así sucesivamente. (1970: 84)

Así pues, el mito vendría a ser la forma cómo el ser humano declara aquello indecible: que la vida social está sujeta a la caída del sentido, el cual siempre se encuentra amenazado por la fragmentación y la disolución. El mito, en tal caso, muestra la tendencia cultural a la preservación del ideal, más aún, en su seno se encuentra la promesa de la desintegración, es decir, el mito se convierte en el lugar de la negación del ideal que a su vez lo sustenta; una estructura inmanente que sostiene el orden, imposible como consistencia imperativa.

Si la estructura elemental del orden simbólico es estrictamente dialéctica es por la simple razón de que la totalidad es un objeto esquivo al mito: el hombre ágrafo (Lévi-Strauss prefiere este término a otros), a través de las narraciones míticas, reivindica el entendimiento absoluto del cosmos, la sujeción del mundo conocido por él a través de las tradiciones orales que logran (para el hombre completamente convencido de la “verdad” que expresa el mito) explicar todos los porqués que surgen de la propia

realidad concreta. Tal como lo expresa Lévi-Strauss: “[la] finalidad [del pensamiento mítico] reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo –y no sólo una comprensión general, sino total” (1990, p. 37).

Esta pretensión, nuevamente, termina siendo una ilusión, y ésta se desenmascara con el surgimiento de las variaciones en la estructura mítica, con las discrepancias en la narración del mito, y cómo éste se va transformando hasta quedar casi irreconocible respecto a su forma primigenia. En tal sentido, estamos hablando de las variaciones culturales que surgen en el seno de una cultura, la cual ya no puede contener la explosión de sentidos inherentes en ella; este final es solo la muestra de que toda pretensión totalizante en tanto sentido naturalizado (qué mejor descripción de la cultura como un paradigma normalizador de la vida social) al final es traicionado por el propio universo que busca cosificar. Esta estructura dialéctica ya se encontraría en el fluido absoluto del mundo; y el hombre, como partícula sujeta al ordenamiento cósmico, es por tanto un reflejo microscópico de dicha norma.

Más aún, es pertinente en este momento hacer una afirmación: el vislumbrar la naturaleza dialéctica del mundo simbólico no debe ser tomado como el objetivo fundamental del análisis estructuralista. En realidad, la razón vital del proyecto teórico de Lévi-Strauss es la búsqueda de las estructuras elementales, no la visualización y explicación del proceso por el cual éstas se modifican. Sin embargo, lo que llamamos modificación es un reordenamiento de los elementos dentro de la estructura binaria-diferencial: en tal sentido, aquello que percibimos como un cambio total, lo que podría motivarnos a anunciar la destrucción de la estructura, es solamente una variación o avatar de la propia estructura, incólume y permanente. Cada cultura, y sus referentes concretos, son, en palabras de Harold Scheffler: “(...) sólo expresiones variables de estructura, que constituyen también, (...) la ‘lógica’ o ‘código’ por cuyo intermedio opera la mente humana” (1969, p. 13).

66

Lo que posibilitará el develamiento de las estructuras elementales será la formalización de todas aquellas variables culturales en un reducido código binario-diferencial; convirtiéndose el análisis estructural en una categorización de las variaciones de la estructura, tanto dentro de ella (su materialización en las estructuras parciales que dan orden a sectores específicos de lo social, como la economía, el parentesco o la religión), como fuera de ella (en el análisis comparativo o de “traducción” cultural, labor esencialmente antropológica). En este sentido, tal como menciona Scheffler: “[el análisis estructural] no descubrirá nada nuevo sobre la estructura en sí misma, pero sí sobre las formas en que ésta puede ‘expresarse’” (1969, p. 13).

Esto último nos introduce a un tópico de importancia trascendental en el proyecto teórico del estructuralismo, y es la relación que tiene con la historia y, por tanto, la decisión analítica entre el procedimiento diacrónico y el sincrónico.

## La sincronía y la historia de los pueblos ágrafos

Para explicar en parte la decisión teórica por la sincronía dentro del proyecto estructuralista, nos referimos a la doble dimensión del análisis de la estructura del mito propuesta por Lévi-Strauss: un referente fáctico-discursivo, que remite al contenido en sí del mito en particular y sus significados singulares, y un fundamento general visualizado en el mito particular (Douglas, 1970, p. 96). Lo clave en esto es saber diferenciar la centralidad del segundo análisis por el primero, y la mejor manera de formalizar tal proposición es reducir matemáticamente la estructura (proceder algebraicamente, como

señalaba Edmund Leach); en tal sentido, se encontraría un núcleo en común, buscando reducir al mito a solo elementos formales tratando en consecuencia de desproveer a éste de su significado cultural.

De esto podemos extraer un principio fundamental: remitirnos a un contexto cultural sólo nos desviaría de la búsqueda de las estructuras elementales; en tal sentido, las permanencias en la cultura, las similitudes que se extraigan en el análisis comparativo es lo central del método estructuralista. Esto también se puede evidenciar en la afirmación de Lévi-Strauss acerca de tratar las diversas versiones del mito como si fuesen verdaderas y pertinentes: actuar como anticuarios de arte, que legitiman la autenticidad de una pintura o escultura, no nos permitiría realizar una labor plenamente científica (Douglas, 1970, p. 86). Es más que claro que toda esta discusión acerca de lo pertinente o no de tal o cual objeto de análisis nos remite a la discusión sobre la naturaleza de la relación entre cultura e historia en la metodología estructuralista: la sincronía es valorada en vez del análisis diacrónico; la cultura en sí (y los mitos que se encuentran en relación dialéctica con ella) es analizada en tanto permanencias y no procesos.

Para situarnos en el campo puramente teórico del análisis antropológico, debemos explicar lo que Evon Vogt ha señalado como las dos propuestas metodológicas transversales de las ciencias sociales: la estructural, que rescata las permanencias en tanto presupuesto de que la cultura tiende a mantener su propia existencia, por tanto el cambio solo es una falla en las fuerzas que aseguran la vida cultural imperante, y la procesal, que señala la importancia del cambio, del flujo como elemento central de la naturaleza de la cultura (1969, p. 72). Lévi-Strauss se encontraría en la primera perspectiva mencionada, aquella que privilegia la larga duración<sup>4</sup> como lo fundamental en el análisis antropológico.

En tal sentido, la sincronía para Lévi-Strauss es la forma bajo la cual la antropología prescinde de la historia: lo importante en el análisis de la estructura no se encontraría en situarla en un tiempo determinado, ni que un producto cultural como el mito encuentre su explicación en la historia, sino más bien que el contexto brinde legitimidad al mito. El propio Lévi-Strauss, al analizar el trabajo sobre cuentos populares del formalista ruso Vladimir Propp (1981, pp. 153-178), señala que éste se encuentra atrapado en las explicaciones historicistas, más aún en un campo donde la historia no puede ser llevada a cabo: “(...) es evidente que hay historia en los cuentos, pero se trata de una historia prácticamente inaccesible, puesto que sabemos muy poco sobre las civilizaciones ante-históricas en las que nacieron” (1982, p. 135). Similar opinión brinda acerca del tratamiento del mito y la dificultad de realizar un análisis histórico:

La Historia tal como la escribimos está prácticamente –y en su totalidad– basada en documentos escritos, mientras que en el caso de estas dos historias [refiriéndose a dos narraciones míticas sobre el origen del pueblo tsimshian de Norteamérica] no hay documentos escritos o, si existen, son muy escasos (Lévi-Strauss, 1990, p. 60).

Para Lévi-Strauss, el tener historia es lo que diferencia a la civilización occidental, de los pueblos ágrafos. Pero no hay que malinterpretar la noción de historia que reivindica el etnólogo francés: ésta es un medio de preservar el pasado a través de la palabra escrita; en tal sentido, decir que los pueblos ágrafos no tienen historia no es

4. Este término es utilizado por el historiador Fernand Braudel para referirse a un tipo específico de hacer historia que privilegia el análisis de intervalos temporales de considerable duración, en los que se pueden apreciar estructuras de pensamiento que “(...) están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir” (1974, p. 70).

lo mismo que afirmar la inexistencia de un pasado propio, sino más bien señalar que los medios que utilizan para preservar su pasado pertenecen a un orden distinto al occidental. Es por esta razón que el etnólogo francés tilda de pretensiones etnocentristas aquellos intentos por hacer historia en las poblaciones que carecen de documentación que avale tal proceder. El mito, tal como lo concibe el estructuralismo, es una narración que trasciende el tiempo histórico y, por tanto, no hay necesidad alguna de remitirse a ella para explicar el discurso mítico.

Otra distinción fundamental entre la historia escrita y la mitología que reivindica un pasado común es la relación que ambas guardan con el presente: mientras que en el mundo occidental el pasado histórico describe los procesos de cambio, la volatilidad encarnada en los hechos trascendentales que los historiadores buscan preservar para las generaciones venideras, en las sociedades ágrafas la pertinencia de un pasado es para reafirmar el orden establecido en el presente; en este sentido, la permanencia, la eternización del sentido del cosmos encuentra su reflejo en la actualización sincrónica de ese sentido, o tal como señala el propio Lévi-Strauss: “[en las sociedades ágrafas] todo sucede como si en la pantalla (écran) del presente se proyectase simultáneamente una sucesión diacrónica de acontecimientos para reconstituir, pieza por pieza, un orden sincrónico que existe” (1978, p. 61).

De esta manera, la diacronía sucumbe en la apreciación inmediata atemporal del análisis estructuralista. Más aún, esto tiene un fundamento puramente lógico extraído de la propia afirmación inicial acerca del método estructural: la cultura tiende a la permanencia; por tanto, lo que vemos en la vida social es la lucha por la propia cultura, por la tradición. En tal sentido, entender la historia en los pueblos primitivos como un flujo intenso no posee consistencia, pues el contexto cultural en el que se aprecia el mito ha permanecido probablemente sin cambios considerables si nos remontamos a su origen, tal como lo menciona Lévi-Strauss: “[en el análisis de los mitos] no se plantea el problema de la historia, o sólo se plantea excepcionalmente, puesto que las referencias externas, indispensables para la interpretación de la tradición oral, son actualmente, con igual derecho que ella” (1982, p. 135).

Una explicación acerca de este descuido en la explicación histórica por parte del estructuralismo lo podemos encontrar en las propias afirmaciones de Lévi-Strauss acerca de la distinción entre la civilización occidental y el mundo “primitivo”. Tanto uno y otro, señala Lévi-Strauss, han potenciado áreas específicas del intelecto, desarrollando al máximo aquellas que les son necesarias y atrofiando otras que no tienen importancia en su vida como sociedad; en tal sentido, el rigor histórico en particular guarda una estrecha relación con la escritura y, en tanto que los pueblos llamados primitivos no poseyeron tal saber, dicho rigor no era necesario para la preservación del pasado (1990, p. 40). La historia en la actualidad debe ser entendida entonces como presupuestos occidentales, y que tienen competencia solamente en el espectro cultural de occidente.

Romper con ese universo histórico etnocéntrico es una tarea fundamental que requiere de la confluencia de varias ciencias sociales, tales como las ciencias antropológicas, históricas y arqueológicas: demostrar la certidumbre de una narración mítica respondería a una suma de fuerzas interdisciplinarias que buscarán establecer correspondencias entre el discurso y lo concreto. En este sentido, señala Lévi-Strauss:

(...) a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separadas de la mitología, sino como una continuación de ésta. (1990, p. 65)

Aunque esta apropiación del rigor científico interdisciplinario, para dar un trasfondo totalizador al pasado de los pueblos ágrafos, no solo va en un sentido: Lévi-Strauss señala que la historia es la mitología de occidente, y por tanto, los elementos de análisis implementados para el análisis del mito deben ser extrapolados y sumados al rigor histórico (1990, p. 40). La historia, en tal sentido, es una forma fragmentaria de recordar el pasado y, por tanto, muy cercana a la mitología, por lo cual es necesario que ambas abandonen sus respectivas distancias para luego colocarse en una posición accesible para el investigador.

## **Conclusión: por el retorno de la teoría**

A manera de cierre, hemos decidido hacer una breve reflexión sobre la situación actual de la producción teórica en ciencias sociales y humanas, y cómo ésta refleja la crisis general de los llamados metarrelatos, concepto utilizado por el filósofo francés Jean-François Lyotard para describir a un tipo específico de narrativa cuyo objetivo es explicar la naturaleza humana de manera holística y universal y legitimar otras elucidaciones de menor alcance (1987, p. 9). En tal sentido, en la segunda mitad del siglo XX hemos asistido al debilitamiento del proyecto racional ilustrado -el metarrelato de la modernidad occidental-, y a la expansión de un estado de ánimo global que ha puesto en valor la diversidad cultural y la descolonización epistémica. A este nuevo contexto se le ha llamado posmodernidad, y con él ha surgido una nueva hermenéutica social que promueve la crítica a las explicaciones totalizadoras

En este sentido, el posmodernismo en el análisis antropológico ha propuesto el desmantelamiento de los proyectos teóricos de alcance holístico, y ha situado a la descripción densa como el modelo metodológico para un análisis que cada vez se encuentra más desconectado de las pretensiones totalizadoras de las ciencias sociales. Esto ha resultado en la proliferación de análisis atomizados sobre la cultura y en la consecuente acusación de autoritarismo que han sufrido los marcos teóricos totalizadores; pareciese que el acto liberador de la posmodernidad ha traído consigo la trampa de denunciar a las antiguas propuestas teóricas como camas de Procusto<sup>5</sup>, en las que el contenido etnográfico es forzado a encajar con los postulados teóricos señalados por la “gran teoría”.

Sostenemos que sería injusto abandonar la reflexión sobre las teorías holísticas en antropología bajo el argumento de que la rigidez conceptual y metodológica que supuestamente las caracterizaría no son propicias para analizar la posmodernidad. Al contrario, creemos indispensable potenciar la crítica a aquellos postulados teóricos que, frente a las nuevas circunstancias existentes en la contemporaneidad, no pueden sostenerse más, y emprender la labor de elaborar nuevas categorías que nos permitan una lectura más adecuada de nuestra realidad culturalmente diversa.

En tal sentido, es interesante señalar la reformulación efectuada por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2004) a uno de los axiomas fundantes del estructuralismo: la pretendida universalidad de la distinción ontológica entre naturaleza y cultura realizada por el hombre. Basándose en datos etnográficos provenientes de los pueblos amerindios de la Amazonía, Viveiros de Castro pone en cuestión que el pensamiento humano conciba apriorísticamente a la cultura como patrimonio propio;

---

5. Personaje de la mitología griega que tenía por método de suplicio colocar a sus víctimas sobre una cama de hierro en el que las desmembraba o descoyuntaba, dependiendo de si éstas eran más o menos grandes que el lecho.

todo lo contrario, según la cosmovisión amerindia la cultura es propiedad colectiva de todas las entidades:

(...) los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie (...). Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal. (p. 39)

Así, el mundo animado encontraría su unidad en la cultura, la sustancia espiritual que vincula a animales y hombres; por otro lado, la materia operaría como principio de individuación: a cada especie le corresponde una corporeidad específica que la distingue del resto. De esta manera, la cosmovisión amerindia invierte la formulación estructuralista que asociaba a la cultura con la espiritualidad humana y concebía a la naturaleza como el común denominador de las entidades del mundo; ahora, las demás entidades animadas son concebidas como sujetos que detentan múltiples percepciones sobre la realidad (pp. 56-57). Es fundamental entonces comprender que la defensa estructuralista de una división trascendental entre cultura (humanidad) y naturaleza (animalidad) solo reproduce una posición metafísica asentada en occidente desde el surgimiento de la filosofía en la Grecia clásica, y fortalecida con la aparición del dualismo cartesiano.

70 Son evidentes las múltiples posibilidades de análisis de los problemas contemporáneos que nos ofrece este cambio de ángulo teórico, realizado por Viveiros de Castro. Así, trascender el binomio naturaleza-cultura nos permite repensar el valor que otorgamos al medioambiente y reformular el papel de la técnica como instrumento de apropiación de los recursos; dando con ello posibles salidas a los problemas medioambientales que aquejan a la comunidad global desde finales del siglo XIX, periodo en el que apareció la segunda revolución industrial.

Es por esta razón que apelar al retorno de la teoría como objetivo fundamental en la enseñanza y la práctica antropológica debería ser una de las principales misiones para futuro; nuestros esfuerzos deben dirigirse a repensar nuestra herencia teórica y, producir propuestas que promuevan el entendimiento cada vez más profundo de nuestra contemporaneidad. Y en esto radica la importancia de la relectura de los grandes proyectos antropológicos, como el estructuralismo: recuperar el carácter holístico de la explicación teórica debe tomarse como un reto, más que como una muestra de rigurosidad inoperante.

## Bibliografía

- Braudel, F. (1974). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las Ciencias Humanas. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Douglas, M. (1970). El significado del mito. En: Leach, E. (comp.). *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim, E. (1895/1986). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Durkheim, E. (1912/2012). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: FCE, UAM, UIA.
- Harris, M. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.

- Jakobson, R. (1976). Observaciones sobre la clasificación fonológica de las consonantes. En: *Nuevos ensayos de Lingüística General*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *Polémica: Lévi-Strauss y V. Propp*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Lévi-Strauss, C. (1985; 1ª. 1949). Las estructuras elementales del parentesco. Barcelona, Editorial Planeta.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Liotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mauss, M. (1925/2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Propp, V. (1981). Las transformaciones de los cuentos maravillosos. En: *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos
- Saussure, F. (1916/1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Scheffler, H. (1969). El estructuralismo en antropología. En: Sazbón, J. (Dir.). *Estructuralismo y antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Viveiros de castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *Tierra adentro*, N° 39, 37-80.
- Vogt, E. (1969). Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural. En: Sazbón, J. (Dir.). *Estructuralismo e historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.





## *2. Avances de investigación*

Resultados obtenidos o esperados de investigaciones en curso

*A. Przyszcenski Silva; D. da Silva Pereira; G. Ribero*





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.5

# Una etnografía de ritos y rituales en el ámbito de la Policía Militar de Mato Grosso (PMMT)<sup>1</sup>

AN ETHNOGRAPHIC OF RITES AND CUSTOMS DURING THE TRAINING OF MILITARY POLICE IN MATO GROSSO

*Anderson Przyszcenski Silva*

Universidad de Cuiabá, Brasil, ppgas@ufint.br

Recibido 20/06/2018. Aceptado: 4/10/2018.

75

## RESUMEN

De un modo general, con la difusión de los actuales índices de violencia, mucho ha crecido la crítica a las fuerzas de la seguridad pública. Partiendo de esta premisa, el presente trabajo apunta a direccionar la mirada antropológica hacia la formación de la Policía Militar, en particular en el Estado de Mato Grosso (Brasil). Establecimos algunos temas que orientan la investigación, por ejemplo, ¿Cómo se procesa la transformación, de civil a militar? ¿Existe una cultura de formación policial? ¿En qué momento exactamente, intervienen rituales que tengan el poder de transformar, confirmar, permitir acceso a “otros mundos cosmológicos”? El presente texto da cuenta de una construcción de narrativas, a partir de lo que he observado en la rutina diaria de la Escuela Superior de Formación y Perfeccionamiento de Soldados (ESFAP) de la Policía Militar de Mato Grosso (PMMT), desde la recepción de sus alumnos hasta la ceremonia de ritualización para el surgimiento de un nuevo ser, que era civil, y luego se transformó en policía militar (PM). El trabajo de campo fue realizado en tres momentos, el primero fue de noviembre de 2015 a diciembre de 2015 (fase de recepción de los alumnos en la ESFAP, fase de iniciación), de febrero a marzo de 2016 (fase de transición/liminaridad) y por último en los meses de junio a setiembre de 2016 (ceremonia de formación).

**Palabras Clave:** Formación de Policía, Cultura Policial y Rituales en la Escuela de PM, estado de Mato Grosso, seguridad pública.

1. Traducido del portugués por el Dr. Martín Fabreau – Área de Estudios Turísticos, FHCE.

## RESUMO

De um modo geral, com os índices atuais de violência, muito se tem criticado as forças de segurança pública. Partindo desta premissa, este trabalho visa, direcionar o olhar “antropológico” para a formação policial militar no Estado de Mato Grosso. Estabelecendo alguns questionamentos como norte da pesquisa, por exemplo, como ocorre a transformação do civil para militar? Existe uma cultura de formação policial? Em qual momento, exatamente, os rituais têm o poder de transformar, confirmar, acessar “outros mundos cosmológicos”? O presente artigo trata-se de uma de construção de narrativas, a partir do que observo na rotina diária da Escola Superior de Formação e Aperfeiçoamento de Praças da PMMT, desde a recepção dos alunos até a cerimônia de ritualização para o surgimento deste novo ser, que era civil, e agora se transformou em policial militar. O trabalho de campo foi realizado em três momentos, o primeiro foi de novembro de 2015 a Dezembro de 2015 (fase de recepção dos alunos na ESFAP, fase de iniciação), de Fevereiro a março de 2016 (fase de transição/liminaridade) e por fim nos meses de junho a setembro de 2016 (cerimônia de formatura).

**Palavras-chave:** Formação do Policial, Cultura Policial e Rituais.

## ABSTRACT

In general, with the current rates of violence, much has been criticized the public security forces. Based on this premise, this work aims to direct the “anthropological” look at military police training in the State of Mato Grosso. Establishing some questions such as the north of the research, for example, how does the transformation from civil to military? Is there a culture of police training? At what point, exactly, do rituals have the power to transform, confirm, access “other cosmological worlds”? This article is about the construction of narratives, from what I observe in the daily routine of the School of Formation and Improvement of Squares of PMMT, from the reception of the students to the ceremony of ritualization for the emergence of this new being, Who was a civilian, and has now become a military police officer. The fieldwork was carried out in three phases, the first one was from November 2015 to December 2015 (phase of reception of students in the ESFAP, initiation phase), from February to March 2016 (transition / liminality phase) and by End in the months of June to September 2016 (graduation ceremony).

**Keywords:** Police Training, Police Culture, Rituals in Military Police, state of Mato Grosso, public security.

## Introducción

Cada día que pasa los medios de comunicación brasileiros nos sorprenden con informativos que involucran la participación directa de agentes de la seguridad pública en la resolución de conflictos sociales, se trata concretamente de policías militares. En nuestro país, mucho se critica a las fuerzas de la seguridad pública (por sus acciones, más que nada), aunque el debate sobre la formación del policía no gane la misma repercusión que las críticas elaboradas.

La incumbencia de la seguridad pública en nuestro país, se encuentra plasmada en la Constitución Federal de la República, siendo en los Estados responsabilidad de la policía estadual (civil y militar), así como de los guardias municipales en aquellos municipios en que no son contemplados sus requisitos.

En este sentido, nuestra actual Constitución Federal<sup>2</sup> evidencia un empeño del legislador en el sentido de establecer un conjunto de normativas suficientes para anclar estas instituciones públicas de seguridad. Veamos textualmente la normativa;

**Constituição Federal - CF - 1988**

CAPÍTULO III

DA SEGURANÇA PÚBLICA

Art. 144. A segurança pública, dever do Estado, direito e responsabilidade de todos, é exercida para a preservação da ordem pública e da incolumidade das pessoas e do patrimônio, através dos seguintes órgãos:

(...)

**IV - polícias civis;**

**V - polícias militares e corpos de bombeiros militares.**

(...)

Como vemos, esta indicación legal establece las instituciones que componen la seguridad pública en el país, siendo que el recorte de este texto será la Policía Militar de Mato Grosso (PMMT), específicamente la escuela superior de formación de soldados<sup>3</sup>.

El universo de esta investigación es la nueva generación de policías militares a ser incorporada en la PMMT, a partir del mes de setiembre de 2015, cuando el trabajo se desarrolló en la modalidad de observación participante, procurando entender cómo se daba el proceso de iniciación del policía militar (PM) en la carrera.

Frente a esta perspectiva, se observaron rituales que se incluyen en la formación del nuevo policía militar en la ciudad de Cuiabá, estado de Mato Grosso.

Señalamos que debido a la distancia que hay entre trabajo de campo e informe, se presenta una nueva problemática. El quehacer etnográfico comprende el hecho de no ser meros interlocutores de los dichos de los otros. Siendo así, elaborar la escritura de manera coherente con los relatos, se constituye en una actividad que exige extrema creatividad por parte del antropólogo, tomando en consideración los innumerables factores a ser abarcados:

“os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento.” (GEERTZ, 1989, p. 25, 26).

En otro ángulo, es oportuno mencionar que las preguntas iniciales de este trabajo están volcadas (al menos en esta fase académica), hacia la investigación de dos vertientes ‘mayores’ en la formación del policía militar, a saber:

a) ¿Cómo ocurre el proceso de iniciación del policía militar en el cuartel?

b) ¿En qué consiste el “rito de iniciación”, internamente? ¿Qué produce?

Para llegar a estos aspectos, se vuelve imprescindible investigar las facetas de los ritos y rituales presentes en la PMMT, para la formación inicial del PM.

A todo esto, a primera vista el camino (de una etnografía) se revela un tanto arduo. A partir del primer contacto con el campo, en calidad de investigador, confieso que me asusté con algunas dudas, entre ellas: ¿Qué mirar? ¿Qué escribir? ¿A qué debo prestar

2. Disponible en [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm), consulta realizada el día 20-12-2015.

3. Escola Superior de Formação e Aperfeiçoamento de Praças da Polícia Militar de Mato Grosso (ESFAP). [Nota del traductor].

más atención? ¿Las canciones cantadas por los alumnos revelan algo? ¿El “Orden Unido”<sup>4</sup> es un dato etnográfico importante? ¿Cómo ven los alumnos, jóvenes de 18 a 24 años, esta ritualización?) Para alcanzar resultados satisfactorios para las cuestiones planteadas, será indispensable comprender y tornar inteligibles otros aspectos. Entre ellos podemos señalar:

- 1) Prácticas no verbales que tienen lugar en la formación;
- 2) ¿Qué tipo de transformación se opera en esos nuevos integrantes?
- 3) ¿Quién se adecúa al medio, y quién no?
- 4) ¿Qué está siendo considerado como rito?
- 5) ¿Qué son rituales y qué hacen?
- 6) Estrategias existentes para burlar los ritos.
- 7) ¿Esos ritos implican algún tipo de sufrimiento?
- 8) ¿Existe algún tipo de protección para los nuevos integrantes involucrados en los ritos?
- 9) ¿Puede morir alguien durante el entrenamiento?
- 10) ¿Cómo se legitima el ritual?
- 11) Indagar qué efectos produce el ritual.

A modo de ejemplo, en determinada situación social, puede suceder que no sea evidente la relación de subordinación entre participantes, sin embargo dicha subordinación puede quedar en evidencia durante el curso de un ritual.

Para Geertz, la cultura es algo público. Y vivir la cultura significa también interpretarla, saber qué se puede hacer, hasta dónde se puede ir. Aquí ‘interpretar’ no es en el sentido de ‘formar parte’ de la cultura, sino en un sentido cognitivo, o sea cultura como ‘vivencias sociales’.

78

En este estudio, está presente la intención de captar y comprender al detalle, las perspectivas y los puntos de vista de los individuos (sean alumnos o profesores) sobre determinado asunto.

El enfoque etnográfico posibilita la comprensión de significados atribuidos por los propios sujetos a su contexto, a su cultura, mediante técnicas volcadas a la descripción densa del contexto estudiado. También se hace necesaria la inserción en el contexto natural para acceder a las experiencias; siendo el propio investigador uno de los instrumentos de la recolección de datos, es necesario que el mismo vaya al campo, viva las acciones de la vida cotidiana descubriendo sus significados, participando de dichas acciones.

Es verdad que no podemos aseverar que el trabajo de campo está por encima de la teoría, pero de la misma forma no podemos decir que el mismo trabajo de campo depende de tal o cual corriente teórica. En líneas generales, podemos decir que el campo puede sorprendernos. En este sentido Goldman, dice que:

“os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos.” (GOLDMAN, 2008, p.7).

De esta manera, el investigador está vinculado al campo, en el sentido que el campo nos podrá ‘conducir’ hacia direcciones diferentes, relevantes. Siendo así, elaborar la

---

4. En Portugués, *Ordem Unida*. Tiene que ver con los movimientos sincronizados que se realizan durante un desfile militar, así como con las actividades propias de la educación de éstos. [Nota del Traductor].

escritura de forma coherente con los relatos, se constituye en una actividad que exige extrema creatividad por parte del antropólogo, tomando en cuenta los inúmeros factores a ser abarcados:

“os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *factio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento.” (GEERTZ, 1989, p. 25, 26).

Dicho esto, por la distancia entre trabajo de campo e informe, aparecen otras cuestiones. El quehacer etnográfico, revela que no somos meros interlocutores de los dichos de otros.

## Rito y Ritual

En diversas oportunidades los seres humanos utilizan el lenguaje ritualístico para administrar situaciones límites, para celebrar la vida, la alegría, la victoria y legitimar su posición en el grupo social del cual se es parte.

En este contexto, el lenguaje, los símbolos, sustituyen los límites de las palabras. Por esta vía, el ritual religioso por ejemplo, puede propiciarle al individuo el penetrar en la profundidad de sus sentimientos y realizar la experiencia de lo sagrado.

Siendo así, el ritual es por lo tanto y por este camino, la praxis, la acción y la conmemoración de mitos. El mito es revivido y actualizado mediante la vivencia ritualística.

Para Peirano (2001), “Aos ritos era relegada a execução dos gestos e a manipulação dos objetos, a própria exegese do ritual passando a fazer parte da mitologia”.

Siguiendo en este enfoque Peirano (2001) señala:

“Mitos e ritos marcariam uma antinomia inerente à condição humana entre duas sujeições inelutáveis: a do viver e a do pensar. Ritos faziam parte da primeira; mitos, da segunda. Se o rito também possuía uma mitologia implícita que se manifestava nas exegeses, o fato é que em estado puro ele perderia a afinidade com a língua (langué)”.

Específicamente acerca de los rituales, es imperioso traer a colación los señalamientos de Turner (2013):

“Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas” (p. 241).

En lo que refiere a los tipos de rituales, podemos decir que los rituales son compuestos de una serie de gestos simbólicos (ritos) portadores de intencionalidades. Entre los diversos tipos de rituales religiosos se destacan:

- Iniciación o pasaje;
- Litúrgicos;
- Conmemorativos o festivos;
- Propiciatorios;
- Votos religiosos;
- Funerarios;
- Adivinatorios;
- Cura.

Aún en el sentido de definir lo que vendría a ser un ritual, Peirano (2001) señala que; “O ritual é, portanto, um sistema de comunicação simbólica, socialmente construído e seu conteúdo cultural está fundado em determinados constructos cosmológicos ou ideológicos. Assim, a descrição cultural e a análise formal do ritual se integram em uma mesma interpretação, e a combinação entre forma e conteúdo é essencial para sua eficácia e caráter performativo.”

Es en el encuentro con el Otro (otra cultura) que surge un conocimiento, que puede resultar incluso en conflicto. Y por esta vía, ‘hacer antropología’ significa siempre dudar, cuestionar la propia antropología, colocar sus conceptos bajo sospecha.

## Aproximación etnográfica

Con el objetivo de entender las formas de pensar, en el contexto de la Formación Policial, hay que recurrir a una concepción de formación profesional diferente de aquella practicada en la Academia. En esta línea, según Paul Ricoeur (1978), hay formas de pensar complementarias. Veamos el siguiente esquema:

<b>Formas de pensar complementarias</b>	
HERMENÉUTICA	ESTRUCTURALISMO
Filosofía	Ciencia/Positivismo
Comprensión	Explicación
Subjetividad	Objetividad
Dinamismo	Mecanismo
Historia/Temporal	Atemporal
Diacronía	Sincronía
Tempo es necesario	Tempo es perturbación
Modelo para...	Modelo de...

80

Desde esta óptica, puede que aún estén ocurriendo cambios y nosotros no los hayamos percibido. Cabe enfatizar en el cuadro anterior que, las estructuras son consideradas por el autor como siendo atemporales, pero eso no sería exactamente así.

Destacamos que, la crítica que se hace en relación al estructuralismo, está relacionada justamente al hecho de la cuestión atemporal. Esto si se entiende que para el estructuralismo, el futuro “poco cambiará” en el escenario observado en su momento.

El concepto de sociedad en la antropología contemporánea es muy relevante, al tiempo que viene a recuperar la cuestión del intelectualismo. Y en este sentido, la antropología contemporánea nos enseña que las ‘cosas’ existen en el mundo porque tienen una significación, o sea, una especie de simbolismo.

Citamos aquí un breve acontecimiento ocurrido en la fase inicial del curso de formación (apenas dos semanas de curso):

“era próximo de meio dia, por volta das 11hs50min, quando uma queda de energia nos surpreendeu na escola de formação. Como de costume as 12hs15min, impreterivelmente um sinal sonoro é acionado, com o objetivo de alertar que se finalizaram as aulas e

iniciara o horário de almoço. Entretanto neste dia, devido a falta de energia, tal sinal não teria como ser acionado. Devido ao calor intenso, saí de meu habitat cotidiano (uma sala onde trabalho no dia a dia), e já na porta da sala avistei três alunos perfilados um ao lado do outro, tendo um Sub Ten a frente. Aquela situação era nova (ao menos para min), quando de repente os três alunos começaram a “*entoar uma espécie de campainha*” (proferiam gritos altos, no sentido de alardear a toda a escola que estava se iniciando o horário de almoço). Ao meu lado observando, um colega um tanto irrequieto com a cena que acabara de assistir profere o seguinte comentário, em tom de desabafo [...] *o que que isso contribui para a formação dos alunos [...]*”

Es verdad que toda narrativa es una reconstrucción de algo que fue observado en el campo y redactado posteriormente, en su versión final. Aquí enfatizamos la importancia del uso del ‘diario de campo’, pues éste será muy útil para recordarnos lo que de hecho deberá ser escrito (gracias al diario pude aquí consignar aquel episodio).

No es que aquello fuese inútil, mejor dicho la idea de la antropología contemporánea sería como si se encontrara un ‘término medio’, un punto intermedio que contemple parte de los dos mundos. La situación como un todo (estructural) podría no ser desconsiderable, al tiempo que no era imprescindible para la ocasión (de falta de energía eléctrica).

Geertz (1978), en su obra “La interpretación de las culturas” enfatiza que la descripción es densa porque se detiene en los detalles de las cosas principales, en el caso de un ritual la descripción no se detiene apenas en el ritual sino en toda la estructura que implica todo este ritual, esto puede ser definido como siendo una forma de método deductivo. Así para analizar la escena presentada más arriba, resulta imperioso, analizar el contexto y toda la situación que involucró el escenario de la falta de energía eléctrica.

A modo de ejemplo, en determinada situación social, la relación de subordinación entre los participantes puede no ser evidente y sólo quedar evidenciada durante el curso de un ritual.

Diríamos que en la visión estructuralista, lo más importante es el sistema, o sea el orden de los órdenes. Y el sistema cultural contribuye de sobremano para jerarquizar estas cuestiones, pues es más comprensivo.

En la antropología interpretativa, no se permite que la incoherencia sea un error en el trabajo, por el contrario ella puede mostrar que existen puntos de vista distintos y no una unanimidad sobre el tema. Podemos citar el relato etnográfico de más arriba, donde para aquel Sub Teniente que estaba al mando de los tres alumnos (que por la falta de energía eléctrica harían de ‘timbre’), la significación debería ser diferente para el colega que me comentó “o quéaquilocontribuiria para a formação deles?”, o sea, ambos tienen visiones distintas sobre lo que están viendo. De igual manera, si entrevistáramos a los tres alumnos involucrados<sup>5</sup>, probablemente cada uno tendría una concepción diferente del episodio que acabaron de participar.

En la concepción de Geertz (1978), el ser humano es producido dentro de la cultura. La cultura produce al ser humano, existe una frontera, pero el diálogo entre ellos es posible. En nuestro trabajo, estamos inclinados a creer que el PM es ‘creado’ dentro de una cultura que existe en el cuartel. Es a partir de la cultura ‘intra murus’ existente en la institución que el nuevo PM pasa a ‘ser moldeado’, y por más que eso pueda parecer extraño, es a partir de allí que todos los integrantes son miembros de una “sola

5. En otro momento pretendo entrevistar a estos tres alumnos, con el fin de indagarlos sobre sus concepciones frente a aquel episodio.

cultura”, siendo obvio que la capacidad como ser humano, está ligada a esa cultura. Por eso existe la posibilidad de dimensionar la cultura, como un sustrato biológico del ser humano, aunque Geertz afirme que sin los hombres no habría cultura y sin la cultura no habría hombres. Según este autor es importante pensar siempre en el sujeto, inserto en las tramas de comunicación que él mismo tejió.

En la teoría antropológica, aprendemos con algunos autores que no es correcto colocar en las otras culturas una situación de oposición en relación a nuestra cultura. Las culturas precisan ser respetadas y no superpuestas unas sobre otras.

Se ha discutido bastante la necesidad de la antropología de elaborar una nueva teoría a partir de los ‘datos del campo’. En este sentido, para Malinowski la cultura se produjo a raíz del contacto, de las necesidades. En este prisma, la existencia de una cultura interna en la PMMT es bastante fuerte (al menos para mí) existiendo algunas publicaciones que corroboran su objetivación. Materializar esa vertiente teórica de la cultura interna, con el advenimiento de un cuaderno de campo rico en detalles (es lo que espero) con este trabajo puede llegar a ser una de las contribuciones de esta investigación. Es preciso pensar la cultura como algo que nos integre, donde sobre todo lo más importante es estar “dentro de la cultura”, y esto puede ser un factor positivo de nuestra investigación, por el hecho de que el investigador está inserto desde un tiempo considerable en el universo a ser investigado.

Sigo una óptica de no jerarquización de las culturas, en La concepción de Roy Wagner (de Antropología Reversa)<sup>6</sup>, “*o meu conhecimento nunca vai ser superior ao conhecimento do outro, os conhecimentos precisam ser respeitados*”.

82

En este punto traigo a colación un breve trecho de una entrevista realizada en un grupo de alumnos hecha con el objetivo de recolectar algunas informaciones sobre sus percepciones acerca de la formación en la escuela, específicamente acerca de las canciones que son entonadas por ellos diariamente:

“**Pesquisador**”: Na visão de vocês as canções que são entoadas diariamente, isso ajuda, contribui, não contribui com nada, atrapalha, ou impede a formação sua como profissional que vai atuar na rua?

E1<sup>8</sup>- A gente não sabia assim, a gente achava que era bastante “caxiagem” falar pra gente toda semana aprender uma canção diferente, você ser anotado poderia ficar no final de semana até você aprender, e a gente desde o primeiro dia a gente ouve os graduados falar que tudo tem um propósito, e a gente entendia o propósito pra quase tudo mas uma das dificuldades era entender o propósito da canção, em específico né, mas em um estudo situado no 4º Batalhão em Várzea Grande um sargento que estavala ele conversou com a gente e falou que essas canções, elas são “indispensáveis” elas tem que acontecer porque você cantando todo dia você melhora sua oratória pra na hora que você precisar verbalizar você saber usar entonação de voz diferente e melhora a sua dicção, seu jeito de falar, ele falou assim...Então você exercitando a fala todo dia melhora um pouco na sua verbalização, e também cumprir a missão que lhe é passada em função disse, pelo menos eu mudei a minha visão do objetivo de bota a gente pra cantar, e toda semana era uma canção diferente que eu nunca sabia que existia.

6. Inglés, *Reverse Anthropology*. [Nota del traductor].

7. Autor da etnografia.

8. E1= Entrevistado 1, E2 = Entrevistado 2, E3 = Entrevistado 3, E4 = entrevistado 4, tratados de esta forma, procurando preservar su anonimato ya que todos se encuentran aún en período de formación.

**E2-** Acho que a canção... Bom tudo eu tentei entender procuro entender, agora a canção não, isso eu não entendi não, a ordem unida eu até entendo (risos), a ordem unida eu entendo que ajuda na disciplina agora a canção não, não pode mostrar isso pro Sub não hein (risos) agora a canção eu até hoje não entendo, algumas canções, os hinos beleza, pois a gente tem obrigação de saber o hinos, do Estado os hinos nacionais, agora as outras canções não, ordem unida sim pra ajudar na disciplina a canção não entendo não.

**E3-** Bom eu acho que todos aqui tem o propósito de ficar bem colocado, aprender a matéria, aprender o que tá sendo passado pra gente melhorar a nota, então tem certas coisas que estava atrapalhando o aluno no caso a segunda Cia, que a primeira Cia aprendeu as canções básicas que eram cinco canções, só os hinos mais importantes enquanto a segunda Cia aprendeu quase todas as armas do exército, assim dezenove canções então estava tendo um pouco de sobrecarga, excesso e estava refletindo nas notas enquanto tinha matéria que o pessoal tinha mais tempo, que não precisava ficar decorando canções tinha uma média da sala deles de nove e em outras salas a mesma matéria as notas eram cinco, seis então eu acho que tudo tem seu motivo, tem que decorar canção tem o seu motivo, quando você tá na rua que passa uma ocorrência no rádio você precisa decorar também vem o caso de concorrência do curso do excesso, de precisar tirar uma boa nota de vislumbrar uma promoção né, então eu acho que de certa forma ajuda mas que com excesso também pode atrapalhar.

**E4<sup>9</sup>**- A canção é de suma importância na formação de um militar, porque o que o aluno é aqui ele vai ser lá fora, se o aluno não cumpre a missão de decorar uma canção você acha que lá fora ele vai fazer a segurança de alguém? Então a canção nada mais é pra nos policiar, não vou dizer que é um adestramento, que aqui nós não somos adestrados, mas é de suma importância, ela tem uma finalidade.

**E5-** Só que assim, a gente não pode dar valor as coisas mínimas, também por tanta coisa importante que a gente tem que aprender aqui dentro, vou voltar no que o colega falou, a canção tem lá seu fundamento, mas canções em excesso com certeza vai tirar o foco de coisas importantes.”

Como se observa, este breve relato apunta a ideas y concepciones ampliamente distintas. Si bien todos los alumnos son sometidos al mismo proceso de ‘canto’ diariamente, sus reflexiones y conceptos divergen cuando son indagados sobre la importancia de esta etapa en su formación profesional, como un nuevo integrante de la Policía Militar.

Esto se torna sustancial en el campo de la producción de conocimiento antropológico, pues en la antropología partimos de la premisa de que, lo que precisamos traer a luz en nuestro trabajo es el conflicto y no el consenso.

A partir de ahora (con autores posmodernos), la cultura deja de ser un elemento interno y pasa a ser vista como algo externo.

La cultura y la historia son como rastros dejados por nuestros antecesores y las relaciones sociales son importadas para pensar la cultura. De allí que la cultura existente internamente en la institución, es fruto de un proceso histórico, y en esta premisa, podemos decir que el proceso es evolucionario, pero no es lo mismo que decir que sea evolucionista.

---

9. E4 = entrevistado 4 e E5 = entrevistado 5, tratados desta forma, com o intuito de preservar sua identidade, pois todos ainda se encontram em período de formação.

Según Deleuze y Guattari, “*o nosso corpo esta adequando a tudo e a todo tempo, com outras coisas ou outros corpos*”. La cultura no puede ser aprehendida mediante un concepto estático, sino que es necesario pensarla en tanto creación permanente.

Para Marilyn Strathern (2014), Viveiros de Castro (2011) y Roy Wagner (2010) el concepto de sociedad posee algunas características bien definidas:

- a) Existe una cierta unidad en el hecho de ellos ser una sociedad;
  - b) El concepto de sociedad está siempre presuponiendo alguna cosa;
  - c) Es necesario pensar la sociedad como un todo, formado por partes (individuales);
  - d) Las personas se perciben como sociedad en una totalidad mayor.
- b) Hay una anterioridad de los individuos en relación a la sociedad,  
Individuo: se ubicaría en el orden de la naturaleza.  
Sociedad: se ubicaría en el orden de la cultura.

Frente a lo expuesto, podemos afirmar que estos autores defienden la no anterioridad de los individuos en relación a la sociedad, al tiempo que no existen individuos fuera de la sociedad, estas relaciones están siendo concebidas simultáneamente.

Roy Wagner nos deja algunos cuestionamientos en sus estudios, veamos algunos de ellos:

- 1) ¿Cómo contribuye la cohesión social para la continuidad de esta sociedad?
- 2) ¿Cómo están siendo construidos nuestros presupuestos?
- 3) ¿En qué medida el grupo social que estamos estudiando sufre influencia de la sociedad?

Tales indagaciones emergen debido al hecho de que a veces los grupos que estamos estudiando, en el intento de ‘hablar nuestra lengua’, terminan descuidando la propia cultura.

84

Pero desde un punto de vista real, ¿cómo podemos pensar, estudiar la cultura de los pueblos que estudiamos? De hecho, una buena premisa sería a través de la vertiente de que hay “algo” que los mantiene juntos.

Las acciones basadas en esta sensación hacen que podamos entender que las personas están “juntas”. Y, en este sentido, la cultura no puede ser vista como algo que pueda ser ‘transferido’.

Es necesario verificar la sociabilidad del grupo que estudiamos, ya que la realidad es contextual y ‘el contexto nos hace sentir esa realidad’.

Y según las concepciones de Roy Wagner, “agrupar es tarea del antropólogo”. Para Wagner, la cultura se inventa todo el tiempo y el antropólogo hace una teorización sobre la cultura.

Para Tim Ingold (2015), hay una especie de relación dual entre el cerebro y el cuerpo, donde el cerebro sería el responsable por pensar, al tiempo que el cuerpo sería el responsable por hacer, ya que cuando no estamos pensando en lo que estamos haciendo, parece que tenemos la percepción de que lo estamos haciendo por instinto.

Roy Wagner (año), en su obra “La Invención de la Cultura”, nos brinda una lectura de los modos de *objetificación* que supera la dicotomía entre cuerpo y cerebro para sugerir un enfoque en la cultura, que sea distinto de una concepción meramente intelectualista. Al presentar las culturas como capaces de ser inventadas, los modos de simbolización asumen un carácter tanto intelectualivo como práctico.

## Consideraciones finales

En el campo de la seguridad pública, existe una discusión sobre cuál es la mejor estrategia para mejorar el servicio de seguridad pública en el Estado frente a la actual problemática de la violencia y que va más allá de la formación del policía, un eventual cambio de escenario; de esta cuestión emerge el interés de esta investigación; revelar cómo la cultura ‘intramuros’ es responsable por la ‘creación/surgimiento’ del ‘nuevo ser’, que tendrá que actuar en resoluciones de conflictos sociales, durante toda su carrera, y el reflejo de su formación, podrá ser visualizado frente al servicio que él presta a la sociedad en que está inserto.

Aún sin haber consenso, hay un indicio de que el actual aparato de seguridad del Estado se encuentra un tanto debilitado, con pocos recursos y en este sentido, la propuesta de este trabajo es mostrar en detalle y con sus matices los ritos y rituales (sobre todo los de iniciación y de paso) que cercan la formación del policía militar, para en segundo plano, poder comprender la formación como está constituida en los días actuales; si se amolda la figura del policía plasmada en la Constitución Federal de la República, y sobre todo la garantía de los derechos humanos. Debiendo observar de igual modo, la incidencia o no del conocimiento praxeológico presente en la relación de la formación inicial de un nuevo policía militar.

Debe destacarse la necesidad de los integrantes de la institución de ser o sentirse diferentes de los otros miembros de la sociedad, y eso puede ser considerado una exigencia previa. O sea, cuando el ciudadano civil ‘se torna policía’, existe la obligación de situar, para él mismo, una serie de características que lo hacen ya desde el inicio de la carrera que él (policía militar) no será ni mejor ni peor que cualquier otro trabajador de otra área, aunque sí distinto. Que van desde su desprendimiento de algunos detalles de su vida civil, o que evidencia internamente una situación de pormenorizar el ciudadano civil frente a la figura del militar.

Finalizo este texto, sintetizando mi propuesta para entender los rituales de formación de los soldados de la PMMT, como proceso de contextualización en la sociedad contemporánea, sus espacios, sus significaciones, su repetición, su padronización y su formalidad que constituyen las contribuciones de esta investigación.

## Referencias Bibliográficas

- Bourdieu, P. (2009) *O Senso Prático*. Petrópolis: Editora Vozes. 2ª parte
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1995) *Mil Platôs*, Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa Revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo, Editora 34.
- Geertz, C. (1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Goldman, M. (2003) “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política e, Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia*, v.46, N.2, São Paulo.
- Ingold, T. (2015) *Da transmissão de representações à educação da atenção*. *Educação*, 38 (1). Porto Alegre.
- Latour, B. (2008) “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência”. In: NUNES, João Arriscado e ROQUE, Ricardo (orgs.). *Objectos Impuros: Experiências em Estudos sobre a Ciência*. Porto: Edições Afrontamento.
- Langdon, E. J. (1996) *Performance e preocupações Pós-Modernas na Antropologia*. Antropologia em Primeira Mão. PPGAS/UFSC, Florianópolis.

- Peirano, M. (2001). O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais. Coleção Antropologia da Política, NUAP. Rio de Janeiro: Editoria Relume Dumará.
- Peirano, M. (2014) Etnografia não é método. Porto Alegre, Horizontes Antropológicos, ano 20, n. 42.
- Strathern, M. (2014) “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Strathern, M. (2014) “Partes e todos: reconfigurando relações”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Turner, V. (2013) O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- Viveiros de Castro, E. (2011) “O conceito de sociedade em antropologia”. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Van Gennep, Arnold. (2011) [1909] “Apresentação (Roberto da Matta); Os Ritos de Iniciação” e “Conclusões”. Em: *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes.
- Wagner, R. (2010) Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de Campo*, 19: 237-257.
- Wagner, R. (2010) A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify.



DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.6

# Populismo, construcción del caso venezolano<sup>1</sup>

POPULISM AND CONSTRUCTION OF THE VENEZUELAN CASE

**David da Silva Pereira**

Universidad UNICAMP, Observatorio de Ciencia Política.  
davidpereira@utfpr.edu.br

Recibido 20/06/2018. Aceptado: 4/10/2018.

## RESUMEN

Este texto propone discutir el populismo en Venezuela como caso en Latinoamérica, comenzando por una fuente - la Carta de Miraflores (1999). Se trata de un trabajo que pretende revisar algunos elementos del itinerario histórico contemporáneo de Venezuela con vista a la defensa de una historiografía que considere el contexto sociocultural para identificar los rasgos de movimientos populistas en cada realidad. La fuente historiográfica posibilita, a partir de la reanudación del contexto y de la comprensión profundizada de las lógicas implicadas, un desvelar de las razones y de las comprensiones que posibilitan esta o aquella opción popular o, aún, este o aquel movimiento político. De esta forma, se ofrecen elementos para comprender el caso venezolano a partir de una fuente fundamental para la reescritura de la historia: una historia local, contextualizada y que se presenta como inmunizada frente a vectores externos, pero sobre todo en cuanto a las lógicas y a los intereses externos. Como resultados, llegamos a la comprensión de que sólo el contexto es capaz de iluminar el fenómeno identificado como populismo, así como la no-exclusividad de los países periféricos o en desarrollo en cuanto a ese movimiento político-popular.

**Palabras-clave:** Venezuela, Historiografía, Populismo, Chavismo, Libre determinación.

## ABSTRACT

This text discusses populism in Venezuela and, as a case study, in Latin America, relying on a source - the Miraflores Letter (*Carta de Miraflores*, 1999). This analysis aims to discuss some elements of Venezuela's contemporary historical itinerary towards the defense of a historiography that considers the context in order to identify the features of the populist movement in each reality. The historiographical source makes it possible, from the resumption of the context

1. Traducido del portugués por Luciana Landgraf (EHSS, París).

and the in-depth understanding of the logics involved, unveiling the reasons and understandings that enabled this or that popular option or even this or that political movement. In this way, the goal is to offer elements to understand the Venezuelan case from a fundamental source for the rewriting of history: a local, contextualized history, which pretends to be immunized regarding external vectors, but above all, regarding external logics and interests. As results, we can say that the understanding of the context is only able to illuminate the phenomenon identified as populism, as well as the non-exclusivity of peripheral or developing countries regarding this popular-political movement.

**Key words:** Venezuela; Historiography; Populism; Chavismo; Self-determination.

## 1. Introducción

Venezuela vive en medio de lo que a priori podríamos llamar una crisis socio política e institucional, con ciertas características propias. En el escenario externo, hay mucha discusión sobre la necesidad de mediación o incluso de intervención de fuerzas externas. En el plano interno, la sucesión del presidente H. Chávez por N. Maduro, asumió nuevas formas y protagonismos. La economía, una vez más, fragiliza uno de los gobiernos latinoamericanos más prósperos del siglo XX, en medio de una caída acentuada del precio del barril del petróleo.

En este escenario, es el populismo y sus expresiones, llaman la atención como categoría de análisis de la historia y de una historiografía capaz de revelarse eficaz para las narrativas propias, autóctonas e independientes de corrientes imperialistas.

88

En el análisis de Folz (2005), el populismo que emerge en Venezuela en 1998, con Hugo Chávez, es fruto de una ruptura progresiva entre los partidos políticos tradicionales y el pueblo venezolano. Se trata, para ese autor, de la emergencia de un personaje completamente atípico en la figura de alguien (Hugo Chávez) que movilizó a las masas alrededor de su persona.

Folz busca comprender las características de ese nuevo actor, y del populismo que emerge tras un proceso de diez años de desgaste progresivo entre los principales liderazgos políticos constituidos y el pueblo.

En esta investigación, propongo recorrer un camino acerca del populismo, expresado por el Chavismo en Venezuela, a fin de verificar cómo se alinea con una cierta idea de populismo o cómo construye algo diferente en el contexto latinoamericano y global a fin de:

- analizar una fuente que posibilite evidenciar algunos de esos elementos - el discurso de victoria, en Paseo de los Próceres (Caracas), de 2005, la carta de Miraflores - y verificar hasta qué punto el análisis de Folz (2005) puede ser confirmado;
- cotejar esos elementos con la historiografía reciente acerca del populismo y sus manifestaciones latinoamericanas.

Así, pretendo plantear la pregunta si el caso venezolano se trata de otra manifestación populista convencional o se expresa como un caso absolutamente nuevo en el escenario político latinoamericano. ¿Cuáles son los elementos de este nuevo populismo? ¿Cómo comprenderlo? ¿Cómo extraer fuentes iluminadoras de su hermenéutica? Es lo que se puede discutir en primer término, usando en el punto de partida, una crítica publicada recientemente en el *New York Times*.

## Populismo y un itinerario propio latinoamericano

En el análisis de Folz (2005), el populismo en Venezuela comporta dos fases bien distintas a lo largo del siglo XX. Su implantación resulta de la acción de un partido político, contrariamente a otros vecinos latinoamericanos, que tuvieron su populismo fundado en la emergencia de un liderazgo carismático. Este profesor de la Universidad de Lyon, Francia, atribuye al petróleo y su explotación en el país, el surgimiento y el mantenimiento del populismo venezolano.

En primer lugar, el golpe militar de 1945 con el apoyo del partido Acción Democrática. En el proceso de transición del régimen oligárquico hacia el democrático, el pueblo fue insertado como nuevo actor de la arena política que tenía ahora una junta revolucionaria en el poder. Las elecciones que se suceden ratifican el liderazgo en las urnas de la Acción Democrática, que emerge como el gran “partido de masas”. Este partido asume, entonces, el papel de mediador entre el pueblo y el Estado, que promueve una industrialización masiva sostenida por el petróleo.

Inicialmente, se señala que la apatía de los partidos políticos y su distanciamiento del pueblo hizo que emergieran figuras *outsiders* en el liderazgo de nuevos partidos. Con base en un sistema fundado en la riqueza del petróleo, el populismo venezolano nace como paternalista, anti *status quo* e igualitario, con propuesta claramente modernizadora de la economía, a partir de un sector productivo que posibilita el perfeccionamiento de las condiciones de vida de la población. Provisto de una retórica de denuncia acentuada sobre las desigualdades sociales que incriminan a los gobiernos militares, esa primera etapa del populismo venezolano adopta una postura nacionalista y anti-imperialista que fundamenta la nacionalización de la explotación petrolífera en favor del pueblo. Tal experiencia de un régimen capitalista centrado en el nacionalismo generó dicotomías que, según Folz (2005) resultó en el fin de esa primera fase populista en 1948.

Diez años más tarde, comienza otra fase populista a través de una conciliación promovida por las élites a partir del reconocimiento de la existencia de una pluralidad de intereses sociales, económicos y políticos. La Acción Democrática vuelve al poder encabezando una coalición que reúne el patronato, los sindicatos, las fuerzas militares y la iglesia. Este modelo promueve una alternancia entre la Acción Democrática (AD) y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI). Las dificultades enfrentadas por ese modelo de bipartidismo que se aísla del pueblo mediante la creación de instituciones corruptas, pero fieles al modelo modernizador de la primera fase, se deteriorará a partir de una explosión demográfica acentuada y de su incapacidad para redistribuir el presupuesto y combatir el desempleo y las fuertes desigualdades socioeconómicas.

En 1989, en una crisis profunda, el modelo político-económico se traslada hacia un neoliberalismo acentuado (en la misma ola que pasó por toda América Latina). En respuesta, un movimiento popular amplio (el Caracazo), es duramente reprimida por el gobierno, lo que, en el análisis de Folz (2005), habría roto el vínculo populista que venía desde 1958.

Un golpe militar en febrero de 1992 permite la aparición nacional de uno de los líderes insurgentes, el oficial del batallón de paracaidistas Hugo Rafael Chávez Frías, con 38 años, tras la permanencia del presidente Carlos Andrés Pérez. Para Folz (2005) tal hecho alzaría a Hugo Chávez al nivel de héroe nacional. Entre sus características fundamentales están: la juventud, el físico, la vestimenta (uniforme militar), la expresión de los ojos, y hasta el tipo físico, de la región de los Llanos. Esas características

generan un conjunto de apreciaciones que lo identifican con parte de la población mestiza, entre el indígena y el negro (Maya *apud* Folz, 2005), y esos son elementos que cooperan con el proceso de empatía entre Chávez y la población venezolana. Además, para Folz (2005), H. Chávez consigue movilizar el “resentimiento de las masas oprimidas desde el Caracazo”.

Para completar, Chávez emerge como figura nacional en un momento en que la “democracia se degenera”, en palabras de Folz (2005).

Pero esa no es la única visión.

## Un análisis crítico o un ataque a la soberanía

Según artículo publicado en el 2017 sobre el caso venezolano en *The New York Times*, Fisher & Taub (2017) argumentan que la construcción elaborada por Chávez, “promovió un populismo de izquierda que parecía estar concebido para salvar la democracia”. Sin embargo, su acción, después de más de veinte años, tendría como efecto lo siguiente: “ha provocado la implosión del modelo democrático en el país” después que el Tribunal Supremo de Justicia asumiera las funciones del Parlamento a finales de marzo de 2017. Tal tesis es sostenida en el artículo a partir de ideas elaboradas por otros autores de diversos periódicos sobre la idea clave de que el populismo genera autoritarismo y no fortalece la democracia, sino que, por el contrario, la corroe de tal forma, que el pueblo sufrirá mucho para lograr tener de nuevo el poder.

90 En el caso venezolano, en cuestión, dichos autores estadounidenses añaden que otros factores han contribuido a la crisis vivida por el país. El principal, sin duda, es señalado como la caída acentuada de los precios del petróleo en el mercado global. En ese punto, Fischer & Taub están de acuerdo con Folz en cuanto a la preponderancia del papel de ese recurso no renovable y extremadamente valioso, en la sustentación del régimen chavista y en el de su sucesor.

Entre los medios empleados por Chávez en su gobierno personalista, destacan el programa dominical de televisión, además de otras intervenciones televisivas frecuentes para mantener el apoyo popular. El carisma, sin duda, era uno de los triunfos de Chávez, además del origen humilde y de una imagen construida como la de un vengador que rescataría la dignidad y la honestidad del Estado en una situación de corrupción acentuada. Después de algunas medidas que comprenden como favorables a la reconstrucción del Estado, señalan signos del derrocamiento de la democracia en favor del autoritarismo, como factores desestructurantes de las instituciones y fortalecedores de la imagen del líder populista. Las interferencias acentuadas de Chávez en los sindicatos, en la empresa estatal petrolera y en el poder judicial son ejemplos de ese proceso.

Folz (2005) va a buscar otros fundamentos para su análisis. Para este especialista, Chávez asciende al poder a partir de un discurso “virulento” contra los partidos políticos y contra la élite política venezolana. Se presentó como el candidato capaz de romper con un sistema bipartidista, compartido entre la Acción Democrática (AD) y el Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI), en favor de una democracia participativa y con vista al retorno a la llamada “edad de oro” Bolivariana.

La apropiación de ese símbolo nacional - Simón Bolívar – posibilitó a Chávez movilizar referencias legítimas del imaginario venezolano que, al igual que la idea de patria, conforman lo que Hébrard en Folz (2005) llama “signos de identidad”. El referido discurso, de un minuto y doce segundos, conformó una primera aparición absolutamente “carismática y durable en la memoria colectiva” (Folz, 2005).

Luego de la campaña electoral victoriosa de 1998, Chávez utilizará la estrategia de “hacer tabla rasa del pasado”. Por medio de un lenguaje claro y directo dirigido a las masas, Chávez emplea en sus discursos a menudo metáforas populares y deportivas para promover la comprensión de temas complejos. Con un discurso nacionalista, antiimperialista y frontalmente agresivo a las élites políticas y al bipartidismo que dominó la política en los cuarenta años anteriores, el nuevo líder nacional propone la refundación de la Asamblea Nacional (Parlamento) y una república más participativa, en vez de representativa. Propone la creación de un poder moral así como un poder ciudadano, además de una imagen de absoluta probidad. Además, anuncia reformas fundamentales como la reforma urbana, la educativa y la social.

En el poder, Chávez promovió una reforma constitucional en 1999 que le aseguró la permanencia, pero también la reforma profunda de las instituciones. Además, Folz (2005) resalta la comunicación directa que ese líder establece con el pueblo, por medio de transmisiones radiofónicas y televisivas, en donde oye directamente y sin protocolos personas del pueblo y apunta caminos para los problemas y cuestiones presentadas. Por otro lado, en su discurso, emplea lenguaje fuerte, que oprime adversarios e idealiza a los apoyadores. En esa dirección, se presenta como el verdadero heredero de Simón Bolívar y de una América Latina unida<sup>2</sup>.

Este es el cuadro de un populismo no iniciado por Chávez, pero reconstruido por él sobre nuevas bases, según sostiene Folz (2005). Con tal escenario como contexto de análisis, se iniciará la mirada sobre la fuente elegida, la Carta de Miraflores (1999).

## **La Fuente -- La carta de Miraflores**

La Carta de Miraflores es un documento que contiene un discurso. Tal conjunto de enunciados tiene un contexto preciso. Se trata de una manifestación pública del presidente Hugo Chávez al pueblo venezolano el 2 de febrero de 1999.

No por casualidad, pero resaltando los aspectos de acercamiento con imágenes religiosas y una cierta idea de salvación, Chávez cita el libro del Eclesiastés para anunciar el momento de “liberación” del pueblo venezolano de sus opresores, sobre todo de la élite y de los partidos políticos en el poder desde hace cuarenta años.

Entre los demás elementos, se verifica:

La América como única entidad, el pueblo americano como original y perteneciente a una realidad continental, así como la defensa de la forma republicana de gobierno contra el imperio español forman, según Figueiredo & Braga (2017), una síntesis interpretativa de los ideales afirmados por Bolívar en ese documento y en otros que siguieron.

Chávez retoma elementos religiosos al citar el Libro del Eclesiastés para justificar que había llegado la hora del “pueblo de Venezuela”, de una verdadera “resurrección de la patria de Simón Bolívar” (Chávez-Frías, 1999, 1). Resalta, el líder venezolano, que había terminado de conducir la primera reunión del Consejo de Ministros y firmado el primer Decreto Presidencial para que el pueblo se pronuncie sobre una Asamblea Nacional Constituyente, que de hecho se realizó. Es esa personificación de la voluntad del pueblo asociada a las figuras de naturaleza religiosa que apelan profundamente

---

2. Es muy significativo que el período chavista en Venezuela sea contemporáneo a la emergencia de otros líderes regionales a los que se atribuye el adjetivo “populista”. Entre ellos, el de los Kirchner en Argentina y el de Lula en Brasil. En ese sentido, se puede aún mencionar el ingreso de Venezuela en el Mercosur, por medio de una acción continua de Chávez y de cierta recepción favorable por parte de casi todos los países de dicho bloque.

a la creencia y a la religiosidad populares, erigiendo un líder que se presenta como aquel que verdaderamente incorpora la voluntad de un pueblo presente y que rescata la ideología de un pueblo mítico. Al tratar al pueblo como “compatriotas”, produce una imagen de proximidad y de complicidad para gobernar. Anuncia, entonces, tratándolo como “amigos”, el inicio de una “tarea gigantesca”: “que con estas manos, con estas mentes, con estos corazones, unidos todos, estamos llamados a salvar a Venezuela de este inmenso e inhumano pantano en el que tuvieron lugar cuarenta años de demagogia y corrupción” (Chávez-Frías, 1999). De esa forma, Chávez apela al pueblo para ser, más que el líder de la nación, el verdadero “conductor del pueblo”.

Chávez resalta que hay, en el pueblo, las virtudes necesarias para enfrentar tal tarea hercúlea: moral, luces, unión. Apela a los objetivos apuntados por el propio Bolívar - libertad, seguridad y felicidad - para todos. Asume totalmente la “misión”, en la forma del juramento bolivariano, como uno más en la batalla (al lado de cada uno del pueblo) como primer soldado e impulsado por el propio pueblo venezolano.

El discurso es fuerte y ciertamente emocionante para el que lo oye. Toca profundamente el corazón y la mente, más aún, el imaginario mítico de una nación guerrera y revolucionaria, capaz de alejar a un múltiple enemigo común -la élite y los partidos políticos opositores, los intereses neoliberales e imperialistas, las demandas externas- todo a través del control de las empresas nacionales, de la gestión de los intereses de la gente confiados a su líder.

## Elementos Historiográficos

92 Mucho se habla sobre el Chavismo, pero sería necesario, para profundizar el análisis, oír a los propios venezolanos. Esto requeriría un esfuerzo de investigación de campo, sobre todo para comprender las razones de los más simples.

Taguieff (*apud* Folz, 2005) describe los paradigmas populistas latinoamericanos de los años 1950 como poseyendo características “interclasistas de movilización” que se distinguen de aquellos que se expresan por un paso “convulsivo, de la democracia de masas, en un contexto de modernización económica forzada”.

Si es cierto que Chávez produce un auténtico discurso de apelación popular, a veces incomprensible para las mentalidades europeas, incluso para los especialistas en cultura y en políticas regionales, el “salvacionismo” es una marca que refuerza el argumento de Zanatta (2017), cuanto a la unión entre el populismo y la religiosidad. Esta asociación es bastante empleada en Latinoamérica, sobre todo en México y otros países que se caracterizan por la fuerza de un catolicismo muy arraigado y extremadamente vinculado, por un lado, al poder instituido y, por otro, a las poblaciones más pobres y sufrientes, muchas de ellas rurales.

En el marco de una publicación especial sobre supuestos “régimenes populistas” en América y en Europa, la revista *Aminis (Revue de Civilisation Contemporaine Europa/ Américas)* trae, en su n. 5 de 2005, un conjunto de artículos que componen un panel sobre algunos regímenes. En lo que interesa a este análisis, se mencionan los casos de Getúlio Vargas (Brasil, por Régis Tettamanzi), del Peronismo y del Menemismo (Argentina, por Paula Canelo), de Hugo Chávez (Venezuela, por Olivier Folz), de Aristide (Haití, por Laurent Jalabert), de Alberto Fujimori (Perú, por Diana Burgos-Vigna), de los “Cocaleros” (Bolivia, Cecile Casen y Erwan Sommerer) y del MNR (Bolivia - 1952-64 - por Christine Delfour). Son cinco naciones sudamericanas y una de Centroamérica.

En general, se observa de esa mirada europea sobre América una asociación muy intensa entre subdesarrollo y personalismo político o, en otras palabras, crisis y emergencia de centralismo populista. Interesa, sobre todo, la diversidad de conceptos asociados al llamado “populismo” latinoamericano.

En especial, se destaca el caso venezolano en razón del ascenso de Hugo Chávez como una tercera ola de un movimiento que se reconstruye totalmente por medio de la imagen: “miembro del pueblo” que asciende al poder. Es muy interesante que, al igual que en Bolivia, el recurso al aspecto mestizo, caracterizado en el caso sudamericano por rasgos indígenas, compone un cuadro que innova, al apuntar elementos capaces de proponer una idea de multi-racialidad. Un deseo de reducción de las distancias entre la élite y las minorías (que en realidad son la mayoría de la población) y una atención muy grande a la construcción de la figura carismática del líder.

En el caso chavista, esa construcción se funda en una cierta forma elaborada de dirigirse directamente al pueblo, un fuerte llamado a la figura del libertador Bolívar y una capacidad formidable para tocar temas sensibles al pueblo. Hablar como un igual no es tarea sencilla, sobre todo para quien es miembro de la élite dirigente. Por otro lado, hay también una cierta dificultad para encontrar otra figura con tal carga carismática, capaz de sucederle.

Sin embargo, es importante marcar que el carisma no puede fundamentar el alejamiento de la alternancia en el poder. El populismo no puede, como plantean textos en el *New York Times*, (con todas las reservas que inspira), significar autoritarismo. Claramente, una cierta agenda y una lectura liberal o neoliberal tienden a sesgar la percepción de lo que efectivamente sucede en cada país, sostenida por observadores internacionales. Al final, las reglas constitucionales del juego necesitan ser mantenidas por aquel que asciende al poder. Chávez no lo hizo, pero transformó profundamente a Venezuela. Su sucesor, Nicolás Maduro, por el golpe del petróleo o por la propia circunstancia política, no pudo mantener a la República Bolivariana con el prestigio y con la atención popular del período chavista.

Más que eso, parece, incluso, que no basta con indicar al sucesor. En el caso latinoamericano, se hace necesario, como en el ejemplo venezolano, desarrollar un cierto conjunto de habilidades que posibiliten para seguir la línea populista, dialogar directamente con las masas. Se puede ver que aunque manteniendo todo el arsenal construido en el período chavista, el gobierno de N. Maduro no parece caminar hacia la consolidación.

## Consideraciones finales

Parecería que entre el mantenimiento por medio de golpes constitucionales y la alternancia fracasada de regímenes llamados “populistas” en América Latina, es posible extraer algunas lecciones.

La primera es que los análisis europeos buscan tomar el fenómeno como un único proceso que “se extiende” por el continente. Por otro lado, tienden a asociarlo a rasgos del subdesarrollo, como si el populismo fuera algo propio de naciones “no desarrolladas”. En tercer lugar, el eurocentrismo perjudica el análisis que, en general, no se tarda en permanecer en el país, a escuchar a las personas y, como tratan de hacer los antropólogos, intentar comprender sus lógicas.

Parecería también que la alternancia en el poder es benéfica, pero incluso las llamadas “democracias consolidadas” viven sus dramas para componer gobiernos

parlamentarios. Es el caso en regímenes presidencialistas pero también en naciones en las cuales el “populismo” es apuntado como uno de los “males” y reflejo directo del “subdesarrollo” latinoamericano en particular, pero también africano y asiático.

El problema presente de los analistas es cómo justificar que naciones tan desarrolladas enfrenten el resurgimiento de discursos totalitarios, xenofóbicos y nacionalistas.

Por el lado venezolano, las consideraciones de Folz (2005) y de sus referencias, así como la historiografía presentada aquí da cuenta de que el “populismo” puede contener rasgos aparentemente comunes que hacen que el análisis preliminar, miope, lo considere como un fenómeno general. Sin embargo, es cierto que en cada nación la expresión es propia y, al final, sería posible afirmar que el caso venezolano es único, que el período chavista tiene referencias, contexto cultural e historia propias, así como los demás, y es necesario, sobre todo, oír al pueblo en cuanto a sus representaciones acerca de los beneficios o de los males del llamado “populismo”. De la literatura latinoamericana, podrían tomarse muchos elementos para la comprensión de las especificidades de cada nación, de cada período, de cada historia, y de cada marco cultural.

De esta forma, es posible concluir (por ahora) con las palabras de Ortega y Gasset acerca de la necesidad de una mirada atenta a aquello que nos constituye, además de nosotros mismos, a saber, nuestras circunstancias. Ellas son únicas, son incomparables y necesitan ser comprendidas en cada momento y lugar con la necesaria atención y disposición para oír a las personas.

Asimismo, hay que comprender profundamente y dar voz a los pueblos que construyeron y que hicieron emerger figuras fundamentales contemporáneas, entender sus lógicas, sus carencias y, principalmente, los contextos socioculturales que edifican el fenómeno del populismo en América Latina, así como también en el llamado mundo desarrollado.

94

## Bibliografía

- Chaves Frias, H. (1999). *Discurso Vitoria, Hugo Chaves – no Paço de Los Próceres*. Caracas: 02.fev.1999. Disponible en: <http://www.retoricas.com/2010/05/discurso-victoria-hugo-chavez.html> (Consulta em 17.out.2017).
- Figueiredo, A. y Braga, M. (2017) “Simón Bolívar e o Congresso do Panamá: o primeiro integracionismo latino-americano”. En: *Revista Internacional de História e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro, v. 9, n.2, mai-ago, 2017, p. 308-29. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6068231.pdf> (Consultado em 07.jul.2018).
- Fisher, M. y Taub, A. (2017). “El Ejemplo de Venezuela: cómo el populismo deriva em autoritarismo”. En: *The New York Times ES*, seção notícias, edição de 04.abr 2017. Disponile en: <https://www.nytimes.com/es/2017/04/04/el-ejemplo-de-venezuela-como-el-populismo-deriva-en-autoritarismo/> (Consulta em 28.nov.2017).
- Folz, O. (2005). “Hugo Chavez: le renouveau du populisme vénézuélien?” En: *Amnis* [En ligne], 5|2005, mis en ligne le 01.sep. 2005, Disponible em: <http://amnis.revues.org/988> (Consulta em 27.nov.2017).
- Ortega y Gasset, J. y Marías, J. (1995). *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Cátedra, 3ª. ed.
- Zanatta, Ll. (2017). “América Latina precisa sair da ideia mágica de Redenção, diz Lloris Zanatta”. En: *Folha de São Paulo – página eletrônica – entrevista realizada por Sylvania Colombo com o historiador Lloris Zanatta, Universidade de Bologna (Itália)*. São Paulo: *Folha de São Paulo, caderno Mundo*, 27.set.2017. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/09/1921283-america-latina-precisa-sair-da-ideia-magica-de-redencao-diz-loris-zanatta.shtml> (Consulta em 07.jul.2018).



DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.7

# Posibilidades de la teoría del actor red para un estudio de antropología histórica sobre mapuches en la región de la Araucanía, Chile (1967-1973)

POSSIBILITIES OF THE ACTOR NETWORK THEORY FOR A HISTORICAL ANTHROPOLOGY STUDY ON MAPUCHES IN THE REGION OF ARAUCANÍA, CHILE (1967-1973)

**Gerardo Ribero**

Maestrando Programa de Posgrados, FHCE-UDELAR.  
Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos,  
FHUCE/UDELAR. gerardoribero@gmail.com

95

Recibido 26/07/2018. Aceptado: 4/10/2018.

## RESUMEN

Este texto propone explorar en forma preliminar algunas ideas en torno a la constitución de *no-humanos* presentes en la Teoría del actor-red, como posibilidad teórica para el estudio de conflictos socio-ambientales en relación con la tenencia, acceso y explotación de la tierra en el Sur Global; en base al estudio entre comunidades mapuches del sur de Chile. Desde una perspectiva de Ecología Política se plantea la preocupación por estas ideas en un intento por moverse más allá de las limitaciones de la ecología política, hacia un mejor entendimiento del rol de nuevos actantes vinculados al agro y la ruralidad, que han llevado a los ecologistas políticos a volverse progresivamente eclécticos y a moverse dentro del esquema de la ANT o TAR (Actor-Network Theory). Las tensiones que han representado las tomas de Fundos en la región de la Araucanía, por parte de comunidades mapuches durante la implementación de la Reforma Agraria, son el objeto principal de este avance de investigación en antropología histórica que intenta ubicarse dentro de la propuesta ontológica de la TAR, pero también en otras propuestas del llamado “Giro” ontológico en ciencias sociales y humanas, las que ofrecen un conjunto de ideas desafiantes para pensar un proyecto de política ontológica que ha comenzado a transformar el entendimiento que poseemos de los problemas ambientales.

**Palabras clave:** *Antropología; Ecología política; Teoría del Actor-Red; Conflictos socio-ambientales; no-humanos*

## ABSTRACT

This text proposes to explore in preliminary form some ideas about the constitution of non-humans present in the Actor-Network Theory (ANT), as a theoretical possibility for the study of socio-environmental conflicts in relation to the possession, access and exploitation of land in the South Global; based on the study among Mapuche communities of southern Chile. From a political ecology perspective, the concern for these ideas is raised in an attempt to move beyond the limitations of political ecology, towards a better understanding of the role of new actors linked to agriculture and rurality, have led to political ecologists to become progressively eclectic and move within the scheme of the ANT). The tensions that have taken the “tomas” de Fundos in the Araucanía’s region, on the part of Mapuche communities during the implementation of the Agrarian Reform, are the main object of this advance of investigation in historical anthropology that tries to be located within the ontological proposal of The TAR, but also in other proposals of the so-called ontological “turn” in social and human sciences, which offer a set of challenging ideas to think about an ontological policy project that has begun to transform the understanding we have of environmental problems.

**Keywords:** Anthropology; Political Ecology; Actor-Network Theory; Socio-Environment problems; Non-humans.

## Introducción: Las “Tomas de Fundos” en Temuco como conflicto ontológico

96

Como investigador del Núcleo de estudios Rurales de América Latina de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, en Uruguay, me ha interesado abordar el conflicto “etnoterritorial” del pueblo Mapuche con el Estado chileno, en las regiones del Bío Bío, y la Araucanía. Según el relato que ha logrado mayor consenso en la historiografía agraria chilena, la Reforma Agraria de ese país (1962-1973) fue políticamente significativa a causa del impacto que la lucha de clase en el espacio rural tuvo en el concierto político nacional. Particularmente bajo el gobierno de la Unidad Popular (1970- 1973) cuando se puso en marcha la idea de una “vía chilena al socialismo”, e intensificó la movilización social. En la sociedad rural, diferentes sectores y estratos, desde inquilinos de la tierra a peones, hasta afuerinos, trabajadores forestales y comunidades Mapuche ejercieron presión sobre la Unidad Popular en el gobierno, para que radicalizara la reforma agraria. La principal manifestación de esta movilización rural fueron las 1270 tomas de fundos llevadas adelante por varios actores entre enero de 1971 y abril de 1972 (Robles Ortiz, 2007).

Los mapuche han protagonizado un prolongado conflicto “etnoterritorial” con el Estado chileno en las regiones del Bío Bío, la Araucanía y los lagos en sur de este país. Estudios tempranos pusieron el énfasis en la lucha de clase: Gall, 1972; Steenland, 1977; Bengoa, 1983; Bengoa, 1985; Forester y Montecinos, 1988; y actuales: Mallon, 2004; Correa et al. 2005; Toledo, 2006; Le Bonniec, 2013; de corte crítico: Klubock, 2014; Robles-Ortiz, 2007. Los estudios sobre las llamadas “tomas de fundos”<sup>1</sup> en la región de la Araucanía en el período de aplicación de la reforma agraria, han abordado la participación indígena (Mapuche) como parte de un colectivo mayor. Se ha supuesto que esta participación tuvo un componente político que puede adscribirse a la lucha de clase o de un “giro” a la izquierda de estas comunidades. Se ha definido al conflicto entre

---

1. Violentas capturas de tierra por parte de campesinos y comunidades mapuches en los años de la implementación de la Reforma Agraria Chilena.

indígenas y el Estado chileno, como la preponderancia de la conflictividad indígena en las diferentes provincias o regiones y la omnipresencia de una ideología revolucionaria entre los sujetos sociales que impulsaron los conflictos por las ocupaciones de tierras (Redondo, 2015). Caniqueo (2006), señala que afirmar que mapuches y campesinos se unieron por ser clases sociales excluidas es un discurso “impuesto desde la izquierda”. Para el mapuche la “conciencia” revolucionaria imputada por muchos autores, implica dejar de lado la conciencia de pueblo para convertirse en una pieza más. Este autor reconoce que los mapuche realizaron alianzas tanto con la izquierda como con la derecha, esto no quiere decir (como Forester, 1988) la “existencia” real de mapuche de izquierda o de derecha. Sería solamente una visión parcializada y polar producto de una lógica historiográfica determinada (Caniqueo, 2006).

Desde una perspectiva racionalista moderna y occidental, los conflictos sociales entrarían en una etapa de estallidos cuando los afectados por cualquier situación desigual dada, pueden ampliar las posibilidades de resolver dichos conflictos. Luego de una lectura racional de sus intereses y posibilidades de éxito, los afectados logran capitalizar situaciones que se desprenden del contexto para el cumplimiento de sus objetivos.

Sostengo que este tipo de socio-análisis supone la existencia de una serie de entidades que son prefiguradas como inexistentes, abstractas e imperceptibles, como el *Wall Mapu*. Lo que busco incorporar a análisis del conflicto Mapuche por sus tierras en este período histórico es la posibilidad que ofrece la TAR para estudiar cómo la “cosmopolítica<sup>2</sup> mapuche” plantearía una serie de relaciones para rearticular el estudio de la participación mapuche en las tomas de fundos del período señalado. Se enmarca en la propuesta del “giro” o “apertura” ontológicos en ciencias humanas y sociales. Utilizo el concepto de Isabelle Stenger (2014) de “cosmopolíticas” para estudiar cómo la cosmovisión mapuche en relación con el Waj Mapú-Ixofimogen (tierra madre de los mapuche) ha sido interpretada desde una postura de “política ontológica” occidental en los trabajos socio-históricos que estudian estos fenómenos. Lo que está en juego es el argumento que el Waj Mapú-Ixofimogenes una configuración no-humana con *agency* que debería ser tomada en cuenta para posteriores estudios en el campo de la Historiografía y la Ecología Política.

Cuando las comunidades mapuche de la Coordinadora Arauco Malleco<sup>3</sup> reclaman sus tierras, no reclaman ser beneficiarios de cualquier “tipo de tierra”, como sí era el caso de campesinos, sino tierras de sus ancestros, las cuales podrían poseer un valor identitario y religioso (Caniqueo, 2006). La antropóloga peruana Marisol de la Cadena en su trabajo “Política indígena: un análisis más allá de la política.” (2008), estudia para Bolivia, Ecuador y Chile la resurgencia de procesos políticos étnicos, como pudo ser el caso de las Tomas de Fundos de la década del setenta en Chile. El problema general que plantea la autora es que las políticas indígenas, cosmopolíticas, o políticas ontológicas (sea cual fuere el término utilizado) exceden la política tal cual ha sido planteada por las historias de las ideas políticas en América Latina. Siguiendo una serie de argumentaciones post-políticas de Isabelle Stengers (2014), de Guattari y Deleuze, propone una traslación de las creencias trascendentales de los pueblos indígenas de América Latina, hacia un plano ontológico, donde lo trascendental es “más” que

2. Tomado la definición de Isabelle Stengers de cosmopolítica porque suponen la creación de un cosmos político que planteado desde la propia ontología mapuche-

3. Esta coordinadora es estudiada por César Enrique Pineda en relación a conflictos territoriales con el estado chileno y que tomo como caso para este escrito. Pineda, C. (2014) Mapuche: resistiendo al Capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. En: *Latino América*. 2014/2: 99-128.

cultura y está vinculado íntimamente con prácticas políticas indígenas organizadas o no organizadas (De la Cadena, 2008 p. 141). Los eventos políticos indígenas, pueden entrar en la categoría de conflicto de creencias o de ritualidad política. Según de la Cadena, la idea habitual de creencia enuncia la existencia de dos esferas mutuamente excluyentes, lo sagrado y lo profano en las culturas indígenas. Sin embargo, vistos desde una postura que privilegia la comprensión de ontologías indígenas, se trata de incorporar a las miradas sociohistóricas y económicas la posibilidad teórica que ofrece esta aproximación. De la Cadena pregunta “¿Qué sucedería si lo que llamamos “ritual” en realidad traduce (traiciona) prácticas cuyos actores son inimaginables como tales en cualquier esfera pública (sea esta hegemónica, contrahegemónica o dominante) que quiera ser moderna?” y continúa “¿Podría la ofrenda misma ser parte de una necesaria negociación con fuerzas impensables como políticas para nosotros, pero que a pesar de todo están incluidas en las protestas?” finalmente pregunta: “¿Puede la estrategia en sí misma tener explicación ontológica propia?” (de la Cadena, 2008 p. 142).

La dimensión ontológica del antagonismo, es lo que separa “amigos” de “enemigos”. La política es el campo donde son doblegadas esas diferencias ontológicas. Dice de la Cadena (2008, p. 142): “Actuando en la esfera de lo político, la hegemonía del liberalismo o del socialismo ha ocluido la relación entre colonizador y colonizado al reemplazar la visión como enemigos (ontológicos) por una imagen de benevolencia e inclusión progresiva -del tipo de Norbert Elías-. Ha prevenido así que la negación de la diferencia ontológica emerja como conflicto en la arena de la política.” (agrego paréntesis).

La negación de la diferencia continúa la autora, o la integración a una civilización, es producto de la expansión de la Europa colonial al mundo entero. Y la libertad, el principio político fundamental de la identidad europea del s. XIX, que se da en función de la distancia de la naturaleza. Visto esta serie de problemáticas planteadas por de la Cadena, me interesa sintetizar algunas ideas de la Teoría del Actor-Red que van en este sentido expresado por la autora peruana.

98

## Un marco para el “despliegue” de entidades no-humanas

En la Teoría del Actor-Red (TAR) o ANT por su significado en inglés (Actor-Network Theory) las redes son complejos entramados consistentes de humanos y *no humanos*, ambos referidos por Latour como *actants*. Él mismo (1996) dirá que la consistencia de un actor-red no siempre se asemeja a la red técnica (computadoras, trenes, subte, etc.) sino que puede carecer de las características distintivas. Podría ser a veces local y otras veces global, no poseería puntos conmutativos ni nodos estratégicamente posicionados. Cuando se refiere a objetos y entidades *no humanas*, por raro que suene al oído sociológico, no se refiere a objetos de estudio sino llanamente a entidades. Los objetos explican el paisaje plagado de diferencias, los poderes dominantes de la sociedad, inmensas asimetrías, el ejercicio aplastante del poder, pero además como auténticos actores. Latour sostiene que los “sociólogos de lo social” consideran a los objetos como vehículos que “expresan”, “simbolizan” o “refuerzan” desigualdades, relaciones de poder y relaciones de género; y el término “social” designaría un dominio de la realidad o materia particular. En cambio “las asociaciones” entre entidades de ninguna manera son reconocibles como sociales en el sentido habitual, excepto en el breve momento en que son reorganizadas. Así, social es el nombre de un tipo de asociación momentánea que se caracteriza por la manera en que se reúnen y generan nuevas formas. Una vez que se

establece este significado de social, estaríamos en posición de comprender lo que era tan confuso en los sociólogos de “lo social”: las asociaciones entre entidades humanas y *no humanas*. Para Latour, las ciencias sociales han dado un paso equivocado al dejar a los objetos en manos de físicos, químicos e ingenieros. Las explicaciones sobre la vida humana deben incorporar estos elementos como factores efectivos de la agencia. Excluirlos lleva a la introducción de fuerzas invisibles y procesos inverificables para explicar lo social. (Latour, 2005: 98)

## ¿De qué hablamos cuando hablamos de no-humanos?

El término incluye “cosas, objetos y bestias” (Latour, 1996: 13) microbios, rocas y barcos (Latour, 2005: 11). Pero más sistemáticamente podemos decir que el término es usado para denotar entidades que son diferentes de los animales, fenómenos naturales, herramientas, y artefactos tecnológicos, estructuras materiales, textos, y bienes económicos. Lo que se excluye del término son los seres humanos, las entidades que son de naturaleza totalmente simbólica, las entidades que son sobrenaturales (Latour, 1996) y las entidades que existen a tal escala que están literalmente compuestas de humanos y *no humanos*. Un *Actant*<sup>4</sup> se define como algo o alguien que actúa, o que de otra manera algo o alguien atribuye o es atribuido con agencia por otros (Callon, 2009; Latour, 1996). Podría ser literalmente cualquier cosa (humana o *no humana*) mientras sea ella misma una fuente de agencia discursiva o material, designa un conjunto amplio de entidades integradas de naturaleza difusa (Latour, 1996: 111).

Para Sayes (2014) son las acciones y capacidades de los no-humanos las que son vistas como condición para la posibilidad de la formación de las sociedades humanas. ¿Pero, qué son esas acciones? Latour (2005) sostiene que una condición para la acción y es que si la entidad (no-humano), realiza o hace alguna diferencia en el transcurso o curso de acción de la vida o existencia de otro agente o entidad. Si modifica en algo a ese alguien o algo en el proceso efímero en que los dos están cerca, y si existe alguna manera de detectar o tomar en cuenta dicha modificación o diferencia podemos afirmar positivamente que esa entidad tiene o está ejerciendo agencia o acción o actuación, sea el actor/entidad un no-humano o humano. La pregunta aún más importante es: ¿Cómo determinamos en cualquiera de los grados de acción de cualquier entidad, la intencionalidad y autonomía que podemos suponer en actores humanos? ¿Cómo podemos suponer para los no-humanos intención o voluntad y autonomía propias de actores humanos? Para Sayes no se trata de pensar que la medida de las cosas sean los humanos, ni deshumanizar la acción para poder explicar estos conceptos. La sociabilidad (*sociality*) de los humanos tiene que ser por fuerza diferente de la de los animales, por poner un ejemplo. En un artículo temprano Callon y Latour (1981) reflexionan sobre la imposible figura del “Mono-Leviatán” (*Monkey-Leviathan*). Esta idea tensiona la imposibilidad de los babuinos o papiones (*Papio*) de manejar la creación y sostén de una sociedad que posea una estructura macro estable. Esta analogía viene a mostrar la idea que la etnometodología y la sociología tradicional tenían de la sociedad (animal o humana), en esta lógica, las diferencias entre una y otra “sociedad” podrían ser explicadas a través de lo que se denominó, dimensión simbólica.

4. El concepto de Actante viene del semiótico Algirdas Greimas, y sintetiza la idea de que el actante articula los enunciados básicos de las funciones, es decir, sujeto, objeto y predicado.

Muy al contrario, Callon y Latour (1981) colocaron nuevamente el ojo sobre los *no-humanos*. Estos tendrían la capacidad de ser estabilizadores de los colectivos humanos, ya que pueden durar más que las interacciones que ellos mismos producen (Callon y Latour, 1981). Aún más específicamente son las acciones y capacidades de los *no-humanos* de ser percibidos como condición para la duración y permanencia de esos colectivos.

A pesar de que la lista de *no-humanos* que tienen un rol importante en el mantenimiento de la solidez de las sociedades humanas se restringe a: “bombas de aire”, “hojas de espadas”, “computadoras, archivos y palacios”; podríamos preguntarnos si: ¿es posible pensar otras entidades *no-humanas*? A pesar de su importancia como condición que posibilita la existencia de la sociedad humana, en los primeros escritos de la TAR, los *no-humanos* a menudo se consideraban poco más que relevos estables (*stablerelays*) de los humanos. Sayes afirma que a menudo se los veía como meras cajas negras (*black boxes*) y como simples marcadores de posición; es decir, entidades que representan a actores más reales y significativos, entidades que simplemente transmiten fuerza, una fuerza de otro lugar, y dirigida en cierta dirección (Sayes, 2014).

Para que el *Wall Mapu* pudiera ser considerado un *no-humano* con *Agency* debe poder atravesar el segundo significado que le adscribe Sayes a esta categoría. Es decir que si existe la posibilidad de que un *no-humano* agregue necesariamente “algo” a una cadena de interacciones o asociaciones, estaríamos ante la presencia de un *no-humano* actuando como mediador (*mediator*). Considerando al *Wall Mapu* como mediador es imposible volver a tratarlo como mero sustituto de actores humanos o como una entidad meramente simbólica. El *Wall Mapu*, en tanto que mediador colocado entre actores y redes, estaría continuamente modificando las relaciones entre estos. Este *no-humano* insertado en el colectivo humano estaría dotado de un cierto conjunto de competencias que se estructuran alrededor de la red de la que forman parte. Al mismo tiempo, exigen un cierto conjunto de competencias, en cambio, a los actores alineados tras de sí. El *Wall Mapu* visto como un *no-humano*, estaría alterado por su propia circulación y cambiaría al colectivo a través de esa circulación como parte de la interacción con otros actores.

100

## A modo de cierre

Me interesa introducir para la investigación que estamos desarrollando, este conjunto sugerentes de ideas, como marco teórico que me permita abordar las estrategias que desarrollaron los grupos indígenas mapuche en el reclamo de sus tierras durante el período 1967-1973 en Chile. Estas estrategias serían vistas como “cosmopolíticas” o políticas ontológicas en el sentido que le da Latour (1996)<sup>5</sup>. La recuperación para

---

5. Lo que Latour, por otro lado, viene a indicar es que, según el orden moderno de las cosas, la ciencia y la política son una con otra como el agua y el aceite: no se mezclan. Las repercusiones genealógicas de ese momento original inscribieron una discriminación ontológica en la política cuya hegemonía es difícil de deshacer. El altercado marca un punto de quiebre en la postura epistémica que creó la naturaleza universal y monopolizó la representación de las cosas para la ciencia. Una vez exportada la separación entre humanos y cosas para medir la distancia entre ellos y los mundos que ellos conquistaron, los europeos vilipendieron las prácticas que los habitantes de estos mundos empleaban para representar lo *no-humano*. Finalmente, esto monopolizó la política para aquellos que representaban la Naturaleza a través de la ciencia y la negó para aquellos que querían representar a los *no-humanos* a través de otras prácticas, como las chamánicas. Decir que son políticas ontológicas es decir que son tecnológicas, políticas y otra cosa, todo al mismo tiempo. Esto sugeriría la posibilidad que entre las comunidades o grupos indígenas en Chile, no exista esta distinción entre lo estrictamente político y lo científico-tecnológico. Porque se trata de una distinción de orden histórico y epistemológico; no-ontológico.

la ciencia social de estas ontologías indígenas para que nos permitan interpretar los movimientos sociales constituyendo más que solamente “giros a la izquierda”. Estos movimientos sociales entran en la historia de América Latina como eventos; lo que no entra en esa historia son los términos conceptuales que los hicieron posible y que superan los análisis políticos indígenas, como una “alianza” con estrategias revolucionarias e izquierdistas. Se ha negado la posibilidad a la cosmopolítica indígena por la falta de categorías conceptuales adecuadas para el estudio de estos movimientos.

Los principales supuestos que pretendo desplegar en esta incipiente investigación, son:

1. Las tomas de fundos por parte de algunas comunidades mapuche en el sur de Chile durante 1970-1973, es producto de una visión cosmopolítica indígena que no se corresponde con la clásica acepción del concepto Política. Los vínculos que de alguna manera expresan relaciones con la tierra surgen como expresión de ontologías diferentes y deben ser estudiadas e interpretadas componiendo “mundos” diferentes.
2. Las tomas de fundos llevadas adelante por comunidades mapuche en Temuco, entre 1970 y 1973, son el resultado de expresiones ontológicas (que aquí llamamos de cosmopolíticas) distintas de las de los campesinos, y otros actores involucrados. Entiendo campesino como una construcción socio-histórica disciplinaria y científica que refiere a un grupo de personas que tiene como principal característica trabajar la tierra. En este sentido, los indígenas (que trabajan la tierra) son parte de este gran grupo cuya lógica de cohesión fundamental (no única) ha sido estudiada como componiendo una clase social.
3. Las relaciones de los mapuches con su tierra (*Wallmapu* o *Waj Mapú-Ixofimogen*) forman parte de la determinación ontológica de ese pueblo, por tanto, la lucha por el acceso a la tierra no puede ser comprendida como meras expresiones “culturales” o “expresiones políticas rituales” distintas a las occidentales.
4. Las estrategias para la toma de fundos llevadas adelante por colectivos mapuche son más el resultado de una “cosmopolítica”, (o sea una articulación de mundos políticos diferentes) que la resultante de una racionalidad productivista o de resarcimiento de la expropiación sufrida durante siglos.

101

Tal vez para la política moderna existe una imposibilidad ontológica de pensar que una entidad como el *Wallmapu* o *Waj Mapú-Ixofimogen* (parte de la Cosmovisión mapuche) forme parte de otra cosa que no sea un territorio sobre el que se disputa su propiedad políticamente.

En este trabajo me propuse delimitar una serie de argumentos para la EP que logren conferir al *Wallmapu* características de no-humano que expliqué más arriba (estabilizador del colectivo, mediador entre actores, *outsourcing* de elementos morales y políticos), y desplegarlo en un conjunto coherente de postulados empíricos. Propongo conceptualizarlo como “aunador” (*gatherings*) en oposición a verlo separadamente de otros actores humanos o no-humanos.

El *Wallmapu* mapuche no es un concepto, una idea o una entelequia, tampoco puede ser adscrito a simplemente una entidad religiosa con consistencia separada de los cuerpos de los habitantes. No constituye una entidad ideológica, como las doctrinas políticas o los intereses políticos de facciones mapuche en las cuestiones de reclamos y de lucha por sus tierras. El *Wallmapu* es una entidad que disuelve la frontera entre humanos y no-humanos. Podría entenderse como ensamblando actores en una red de

variada ontología. Anudando elementos en una red más o menos estructurada-a pesar de la dificultad de identificar empíricamente estos supuestos debido a la profunda incertidumbre acerca de “qué” es actuación (*acting*)-. Para la TAR el mayor desafío es el de pluralizar el significado de agencia y acción. Ya ha logrado separar este concepto de los criterios de intencionalidad, subjetividad y libre voluntad, aunque otras formas de agencia deben de ser clarificadas antes de poder negarlas o desterrarlas del mundo humano.

## Bibliografía

1. Bengoa, J. (1983), “El campesinado chileno después de la Reforma Agraria”. Ediciones Sur Santiago, Chile.
2. Bengoa, J. (1985), *Historia del pueblo mapuche (Siglos XIX y XX)*. Editorial Sur, Santiago, Chile.
3. Callon M (2009) *Actor-Network Theory – the market test*. En: Law J and Hassard J (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 181–195.
4. Callon, M. y Latour, B. (1981) Unscrewing the big leviathan: How actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so. In: Knorr-Cetina, K. y Cicourel, A. (eds) *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro-and MacroSociologies*. Boston, MA: Routledge, pp. 277–303.
5. Caniuqueo, Sergio (2006), “Siglo XX en Gulumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche. 1880-1978”, en Mariman P. et al, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile. Lom.
6. Correa, M., Molina R. y Yáñez, N. (2005) *La Reforma Agraria y las tierras mapuches: Chile 1962–1975*. Santiago: Ediciones LOM.
7. De la Cadena, M. (2008) Políticas Indígenas. Más allá de la Política. En: *WanRam*. Enero-junio 2009.
8. Forester, R. y Montecinos S. (1988), *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. CEM, Santiago, Chile.
9. Gall N. (1972), “The Agrarian Revolt in Cautín. Part 1: Land Reform And The MIR”, *Fieldstaff Reports. West Coast South America Series*, nº 19.
10. Klubock, T. M. (2014) *La Frontera: Forests and Ecological Conflict in Chile’s Frontier Territory*. Durham. Duke University Press.
11. Latour, B. (1996). On Actor–Network Theory: a few clarifications plus more than a few complications. *Soziale Welt* 47, pp. 369–381.
12. Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to Actor–Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
13. Le Bonniec, F. (2013) “La participación de las comunidades mapuche-huilliche en el proceso de la Reforma Agraria en la provincia de Valdivia (1970-1973)”, En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*, nº 24, Valdivia, 2013, pp. 27-49.
14. Mallon, F. (2004), *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado Chileno 1906-2001*. Lom, Santiago.
15. Redondo, J. (2015) Las tomas de fundos en la provincia de Cautín (Chile), 1967-1973. En: *Cuadernos de Historia*. Nº 42, junio 2015. Universidad de Chile. 153-178.
16. Robles-Ortiz, C., (2007). *Hacendados progresistas y modernización agraria en Chile Central (1850–1880)*. Osorno: Editorial Universidad de Los Lagos.

17. Sayes, E. (2014) Actor-Network Theory and methodology: just what does it mean to say that nonhumans have agency? En: *Social Studies of Science*. Vol. 44 (1) 134-149.
18. Steenland, K. (1977) *Agrarian reform under Allende: peasant revolt in the South*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
19. Stengers, I. (2014) La propuesta cosmopolítica. En: *Revista Pléyade*. N° 14. CAIP. pp. 17-41





### ***3. Dossier*** ***Investigaciones de colegas uruguayos defendidas ante tribunales europeos***

*D. Arce Asenjo; E. Lotti Vigna*





DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.8

# Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay<sup>1</sup>

HISTORY AND MEMORIES OF THE INDIAN MISSED MEETING IN URUGUAY

*Darío Arce Asenjo*

Doctor en Etnología por la Universidad de Sorbona III-Paris. Agregado de Cooperación Cultural y Lingüística, Embajada de Francia en Uruguay. arcedario@gmail.com

Recibido 26/07/2018. Aceptado: 28/09/2018.

107

## RESUMEN

A fines de los años 1990 surgen varios grupos de reivindicación indígena en Uruguay, único país de Sudamérica junto al Surinam que al no firmar el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo no certifica la presencia de grupos indígenas sobre su territorio. Por su parte, la historiografía uruguaya había elaborado una imagen de la población autóctona en el momento de la conquista y de su posterior mestizaje que se articula con la nueva nación. El estudio de esta construcción, visible a través del estudio de expresiones artísticas, culturales e intelectuales nos permite identificar varias etapas. Las reivindicaciones identitarias indigenistas actuales se inscriben en un marco nuevo, en el que las nociones de etnia, memoria e historia, han conocido cambios sustanciales, sin dejar de apoyarse en la construcción identitaria nacional. Este texto plantea hitos de la investigación doctoral en antropología presentada, en la Universidad de París III-Sorbonne Nouvelle, en enero de 2014.

**Palabras clave:** Charruas, indios, Uruguay, Historia, Memoria

## ABSTRACT

At the end of the 1990s, several indigenous claim groups emerged in Uruguay, the only country in South America together with Suriname, which, by not signing Convention 169 of the International Labor Organization, does not certify the presence of indigenous groups on its territory. On the other hand, the Uruguayan historiography had elaborated an image of the autochthonous population at the time of the conquest and of its later miscegenation that is articulated with the

1. Texto traducido del francés por Sonnia Romero.

new nation. The study of this construction, visible through the study of artistic, cultural and intellectual expressions, allows us to identify several steps. The current indigenist identity claims are inscribed in a new framework, in which the notions of ethnicity, memory and history have known substantial changes, without ceasing to rely on the national identity construction. This text presents milestones of the doctoral research in anthropology presented at the University of Paris III-Sorbonne Nouvelle, in January 2014

**Key words:** Charruas, indian, Uruguay, history, memory

## Introducción

En el origen de este estudio se encuentra la afirmación de fines del siglo XX por parte de diferentes voceros, de una re-emergencia étnica de descendientes de población autóctona, genéricamente auto-denominados como «charrúas».

Opté por no realizar un estudio sobre etnogénesis al estilo clásico basandome únicamente en relatos de miembros y estudio histórico crítico (fenómeno muy de moda). Busqué por un lado desconstruir la relación con el indio y por otro lado procuré la imagen del indio en el territorio (hoy Uruguay) a través de la Historia, la literatura y otras expresiones artísticas. Esto último me llevaría a reconocer representaciones del Indio a través del tiempo. Paralelamente, la observación de grupos de reivindicación india junto con la colecta de historias de vida de descendientes de indios, me permitiría revelar (o no) la supervivencia de memorias indias o de indianidad.

La noción de memoria es central para este abordaje, para estudiar las relaciones entre sus diferentes expresiones y la Historia. La memoria y el olvido, su contracara, ocupan un lugar central en el discurso identitario neo-charrúa. Las hipótesis de partida, para explicar la emergencia de una llamada «etnia charrúa» fueron expresadas de la forma siguiente:

a) Se trataría de una memoria india transmitida de forma subalterna y clandestina, a pesar de su censura por la Historia oficial, por el ocultamiento en el seno de las familias.

b) Se trataría de una invención cultural, fabricada a partir de algunos elementos culturales autóctonos («retazos» de memoria india y de una reinterpretación de la Historia.

Luego, tomando el partido de una filosofía de la relación (Veyne, 1971: 405) abordé el problema por la zona del medio y propuse una tercera hipótesis:

c) Se trataría de una memoria construida a partir de las interacciones entre el Estado y el Indio, a través de la historia.

A continuación doy cuenta de las diferentes etapas de la reflexión, concluyendo con los principales resultados de la investigación.

## Abordaje del problema

La búsqueda genealógica mostró que la indianidad en Uruguay debe siempre realizarse tomando en cuenta el mestizaje. Tal es el caso de B. García, único descendiente de charrúas del cual se identifica el rastro en la batalla de Salsipuedes; él proviene de una familia que resulta de uniones entre descendientes de españoles con diferentes etnias indígenas. Por cierto que también en mi propia familia, la ascendencia india fue objeto de silencios, mantenida secreta. Tal como lo confirmaría luego con los relatos de otros descendientes de indios, la transmisión de los orígenes secretos terminó, en el curso de las generaciones, por volverse una transmisión de secretos vaciados de su contenido. El secreto no era más que una cáscara sin núcleo, pero aún así siguió transmitiéndose

por varias generaciones. Sin ser necesariamente vividos de manera traumática, estos «secretos sin contenido» provocaban dudas que se rodeaban de vergüenza. De esta manera, en torno al origen indio, vendrían a agregarse múltiples proyecciones, y el mestizaje era transmitido como una falta que habría de mantenerse oculta.

Habiendo emprendido la búsqueda de memorias indias, recogí varias historias de vida en distintos rincones del país, tanto dentro de grupos de reivindicación india como fuera de ellos. Los testimonios mostraron una ausencia casi total de transmisión de prácticas culturales indias. No pude recoger sino lo que llamaría algunos «retazos de memoria india», muy parciales, y que en algunos casos pude relacionar con tradiciones rurales europeas y no indias.

Esas trazas, o restos, tal piezas de un puzzle, muy aisladas como para permitir una reconstrucción completa, se presentan desprovistas de toda posibilidad de conexión entre sí, separadas por un olvido (siendo el olvido justamente lo que parece unirlos).

La necesidad de llenar los vacíos de la memoria, que describo a través de las diferentes personas que se presentan como descendientes de indios, comprometidos en grupos de reivindicación, me llevó a llamar esas memorias «mutiladas». Esta necesidad de construir lazos que atestiguan los informantes, nos reenvía a la naturaleza misma de la memoria, siempre en procura de continuidad.

Las historias recogidas revelaron analogías entre experiencias personales (de infancia, de una militancia política) y la reivindicación indígena. La cuestión del « lazo faltante » entra en resonancia por medio de la adecuación entre memorias episódicas y semánticas de cada individuo (Candau, 1996). La relación entre los dos conjuntos de recuerdos, que como *cuerdas de la memoria*, van a vibrar al unísono, refuerza la legitimidad de la acción y del compromiso por una causa que parece entonces inscribirse en una representación más agradable (menos angustiante) de la realidad. Nombré este fenómeno la *resonancia mnésico-memorial*.

Mi trabajo de campo en el pueblo Pepe Nuñez (Salto) tuvo por objetivo desentrañar en un pueblo aislado, las trazas de una presencia india y poner a prueba observaciones ya planteadas. Encontré allí los temas del secreto y la vergüenza, como en el caso de un descendiente del cacique Sepé que se negaba a expresarse sobre el tema, y el de una niña avergonzada de que se la señalara como descendiente indígena, por sus rasgos físicos y sus orígenes familiares.

La persistencia de estos fenómenos trae a la luz la duración de esquemas mentales sobre la indianidad y el mestizaje. Los restos buscados de cultura india, solo se encontraron asociados a sistemas culturales mestizados en los que era muy difícil aislar el origen indio.

Esas prácticas surgidas de procesos acompañados por mestizajes sucesivos deben ser colocadas en un contexto que la Historia describe muy raramente y que muestra todavía hoy un « espacio de frontera ». La proximidad con Brasil, con el uso del portugués, la práctica del contrabando, la relativa ausencia del Estado, y sobretodo el origen de los habitantes -descendientes casi todos de soldados que huían de los numerosos conflictos en los siglos XIX y XX, indican allí la existencia de un territorio transicional. El pueblo Pepe Nuñez conservó modos de representación y de funcionamiento social que recuerdan que todo el norte de Uruguay fue un espacio de frontera por mucho tiempo. Los « restos » de memorias nos indican entonces un sistema más diversificado que el de una cultura, o culturas indias olvidadas. La atribución de éstas a la indianidad, en particular charrúa, nos reenvía también a ciertas representaciones del indio en la literatura y otras expresiones artísticas.

## Imagen de indianidad

Para construir el relato de la historia del indio elegí tomar algunas grandes etapas sintetizadas por sus representaciones. La primera, la del indio caníbal, corresponde a un momento histórico en el que las proyecciones del imaginario europeo se ilustraban con mapas y relatos de viajes. La antropofagia, o no, de los habitantes de este territorio fue así el primer criterio de identificación étnica; así lo indica el mito de Solís (relato generalmente transmitido sobre su muerte a manos de los indios) que como alegoría de la relación con la alteridad, la reduciría a la devoración.

En el curso de los siglos XVI y XVII, los pueblos autóctonos fueron descritos con una serie de etnónimos, a través de cartografías contradictorias, obra de misioneros y militares, únicos europeos que por entonces se aventuraban por estas comarcas (Pi Ugarte, 1999 y Arce Asenjo, 2015). Señalo apenas, que esta región fue una de las últimas en el continente a ser colonizadas. Fue quizás la ausencia de metales preciosos lo que justificó el desinterés de España y de Portugal para instalar emprendimientos coloniales hasta más tarde cuando el comercio se hizo más intenso y la región se volvió estratégica para su control. Entonces hubo dos siglos de disputas entre ambas potencias. Los indios mantuvieron relaciones con las dos coronas, los llamados indios misioneros como los demás formaron alianzas temporarias, según sus intereses.

110

En el comienzo del siglo XVII la introducción del caballo y del ganado transformó la campaña uruguaya. Algunos grupos indios, que adoptaron muy rápidamente el caballo, constituyeron grupos nómadas que aprovecharon la abundancia bovina, nutriéndose con la carne y comerciando el cuero. Pronto también vinieron indios de otras etnias, escapando a las leyes de las Misiones y de los pueblos, bajo autoridades coloniales. La oposición que las crónicas describían entonces entre los indios misioneros, convertidos y «civilizados», y los otros indios, vistos como infieles y salvajes, oculta un mestizaje que cuentan varios casos documentados, de blancos que se fueron a vivir entre los indios y el hecho de que las misiones y reducciones jesuíticas constituyeron verdaderos focos de mestizaje entre grupos nativos. Para designar al indio del siglo XVII y XVIII utilicé el término compuesto Indio-frontera (Arce Asenjo, 2015), porque designa al espacio frontera donde vive y porque representa en las crónicas una especie de límite de la humanidad e indica la intención de una conquista y dominación que se concretará entre los siglos XVIII y XIX. Las crónicas ponen el acento sobre el Indio-frontera, lejano, más que sobre el mestizo, más cercano y más visible, que se multiplica en la campaña y en los poblados. Recordemos que la inmigración española y portuguesa se hizo casi sin mujeres europeas, lo que llevó forzosamente a numerosas uniones y mestizajes.

El Indio-frontera, en la idea colonialista, debía estar alejado. En el siglo XVIII con el cambio de dinastía en España, se reorientó la política colonial, afirmando la consigna de alejar lo más posible a los grupos de indios nómadas. La instalación de colonos en el interior del territorio, se acompañó con relatos de ataques a las estancias por los llamados «malones», dentro de los cuales, los indios eran descritos como crueles y salvajes.

El final del siglo fue también el momento del debilitamiento del poder colonial. Como en el resto del continente, el advenimiento del Estado-nación independiente tendrá consecuencias fatales para los indios. La conquista se dobla ahora de una necesidad total de control del territorio nacional. Es así que en 1831, el ejército uruguayo tendrá como primera misión, terminar con los indios «fuera de la ley», y eso apenas un año después de la independencia. Ese momento marca para la historia oficial la

desaparición del indio sobre el territorio uruguayo. La nación uruguaya se construye desde entonces como «sin indios». Esta relación es fundamental para comprender la construcción de las representaciones del indio que vendrán más tarde.

Con la idea de poner a prueba la tercera hipótesis, ya referida, hay que ver cómo el Indio y el Estado-nación están vinculados en un sistema. Sobre el punto esta investigación puede aportar algunas ilustraciones.

Es fundamental distinguir los dos niveles del análisis. El primero corresponde al contexto histórico, mientras que el segundo comprende el conjunto de representaciones e imágenes del indio. El trabajo se apoya en un estudio diacrónico de estos dos objetos y de sus interacciones.

La historia nacional no solo ha ocultado al indio, sino al proceso de «desaparición». Al respecto, pude ubicar un momento histórico durante el cual se apagaban las últimas comunidades de indios misioneros y las últimas familias de charrúas. Llamé «negación del indio» a ese momento que va de la independencia nacional a los últimos decenios del siglo XIX.

Los rituales patrióticos, concebidos en el curso de este período, muestran igualmente la ausencia del indio en la evocación de componentes de la nación. Solo una referencia a Atahualpa en el himno nacional anuncia el momento siguiente, el de la construcción de «un Indio Nacional».

Los últimos años del siglo XIX traen, con la novela nacional, la irrupción de una figura tutelar, la de J. G. Artigas acompañado de dos personajes inscriptos en el tiempo de los orígenes, los que precedieron a la independencia: el gaucho y el indio. Representados igualmente en las artes plásticas, participan de la construcción de una identidad nacional denominada «orientalidad».

Luego de varias décadas de guerra civil, el final del siglo XIX constituye el momento de la afirmación nacional en una homogeneidad racial y cultural que desplaza al indio de la Historia, hacia la leyenda. El personaje de la novela Tabaré (1888) se ajusta al servicio del nacionalismo de la época; Tabaré es una figura romántica, que toma elementos de diversas obras europeas. La moral que explica la desaparición del Indio a manos de los españoles (y ya no de la joven nación), se funda sobre la imposibilidad de un futuro para el mestizo Tabaré (indio de ojos azules) cuya alma no puede acceder al paraíso. Otras obras van a hacer del indio, -reducido a una sola pertenencia étnica, el charrúa- un arquetipo de la alteridad. Los relatos están entonces al servicio de un nacionalismo que no puede aceptar diversidad al interior de las fronteras del Uruguay y reproduce el clivaje indio/blanco, evacuando el mestizaje tanto biológico como cultural al limitarlo en el personaje del gaucho, cuyo nombre está etimológicamente ligado a la situación de huérfano o bastardo (guacho se dice por ejemplo, de un ternero que se cría sin la madre).

Con la mayor llegada de inmigrantes europeos, la ideología liberal va a introducir otro discurso identitario nacional, basado en un mestizaje intra-europeo, el llamado « crisol de razas ». La utopía de un país identificado en una nueva Europa, el extremo-occidente, da lugar a un nuevo discurso de la identidad nacional que se va a oponer a aquella « orientalidad », la « uruguayidad ». En un proyecto liberal e industrial, el país relega al pasado la ruralidad de los arquetipos nacionales de esa « orientalidad ».

El Indio se vuelve entonces una figura arcaica, perteneciente a la prehistoria como se puede ver en manuales escolares y obras de historia de la época. Todos esos textos colocan al Indio en una etapa del evolucionismo, que el discurso ultra positivista de comienzos del siglo XX propone como teoría antropológica. La génesis de las ciencias

humanas que se interesaron por el Indio, nos confirma que el comienzo está asociado a una etapa primaria de la humanidad. Señalo que la arqueología uruguaya nace con la necesidad, para el país, de estar presente en la exposición o conmemoración de los 400 años del «descubrimiento» de América en Madrid, en 1892. Para esa ocasión no se valorizó al indio, sino más bien a la práctica de una disciplina que lo estudia, promoviendo así al Uruguay al círculo de los países civilizados.

El enfoque histórico-antropológico permitió reconocer tres grandes imágenes del Indio: la del Indio-caníbal, la del Indio-frontera y finalmente la del Indio nacional. Estas imágenes resultan del trabajo de campo, y del estudio documental. Estos estereotipos son instrumentalizados en la construcción del actual imaginario sobre el Indio. Un imaginario que sirve a la puesta en relación de la memoria, los «retazos de memoria» ya evocados en la primera parte, que se encontraron nuevamente al interesarnos a los procesos que desembocaron en la emergencia de grupos neo-indios.

## De modelos y arquetipos

El modelo del Estado-nación, que la propaganda nacional describe con la metáfora de «la Suiza de América Latina», conoció un declive a partir de los años 1960, agravado por la dictadura militar de 1973-1985. Por primera vez los discursos de la reivindicación del componente indio en la identidad uruguaya aparecieron explicitados en una obra de teatro, *Salsipuedes*, de Alberto Restucia, 1985, también en las artes plásticas (Nelbia Romero, 1985) y sobretodo en la novela (*Bernabé Bernabé* de Tomás de Mattos en 1988).

112 Posteriormente, las obras de revisión histórica se fueron multiplicando, poniendo en valor al indio (genéricamente nombrado como charrúa), y denunciando el ocultamiento del mestizaje por parte de un proyecto político de tipo conspiracionista. Lo que llamamos la «renovación india» compone una imagen a partir del Indio nacional y del Indio frontera procurando un modelo, por fuera del Estado. Los autores de este pequeño movimiento historico-literario más destacados son Gonzalo Abella y Danilo Antón.

La caída de regímenes socialistas de Europa del Este así como la mundialización, con la aceleración de intercambios comerciales y el compromiso de Uruguay en el Mercosur acentúan el debilitamiento del modelo de un Estado-nación «proveedor» que había existido décadas atrás. Uno de los efectos de la mundialización, con el desarrollo de tecnologías de la comunicación, es la difusión universal de sentimientos de tipo nacionalistas y étnicos. Entre 1980 y 1990 los movimientos de izquierda uruguayos se encontraron, por su parte, con varias dificultades; había que organizarse ante el retorno de muchos exiliados, gestionar las críticas relativas al momento que vivían entonces los partidos comunistas de todo el mundo. Varios autores de tendencia marxista recuperarían los temas del indigenismo latino-americano, reinscribiéndolo en el contexto del fin de siglo, con referencias a movimientos como el del sub-comandante Marcos en México. Es importante tener en cuenta que la «renovación del indio» coincide con los movimientos de memoria en torno a la dictadura de 1973-85. También está imbuido de una demanda de justicia, que pone en vinculación la matanza de Salsipuedes, la represión que sufrieron entonces los charrúas, lo que permitía una analogía más que evidente con la historia reciente.

Es en el curso del mismo período que surgieron los primeros grupos de reivindicación india. La asociación indigenista AIDU, nacida en 1989 para proteger a los M<sup>7</sup>bya guaraní, de paso por el territorio nacional, sería seguido el mismo año por la formación

de una asociación de descendientes de charrúas, ADENCH. Así como los 400 años del « descubrimiento » de América habían llevado al reconocimiento internacional de una arqueología uruguaya, los 500 años del mismo evento condujeron a la expresión de una indianidad uruguaya. Efectivamente fue en torno de las celebraciones y de las críticas del evento, que se formó ADENCH (en Uruguay) y que se hicieron las demandas de reparación en todo el continente.

Esta relación al pasado, que legitima una justicia retroactiva, se inscribe en una evolución nacida con el fin de la segunda guerra mundial y con los trabajos sobre la Shoah. Esto hay que ponerlo en paralelo con la situación del país, donde se habían amistiado crímenes de la dictadura.

En el plano simbólico, el Indio, en tanto que representación antinómica del Estado-nación, resucitaba justo cuando se producía el debilitamiento de ese modelo.

La transición recortada de este Indio anti-estatal se volvió visible. Así lo confirman la persistencia de relatos míticos, como el de Solís, supuestamente devorado por caníbales, episodio que llamé el «asado originario» y como el de la «garra charrúa», como coraje charrúa (que no se enseña en la escuela).

El contexto de la pos-dictadura en Uruguay comporta las características que P. Nora señala para el *momento-memoria*. Así con el declinar del modelo estatal, varias empresas de memoria van a instrumentalizar la Historia. Los grupos de descendientes y los grupos indigenistas van a multiplicar los actos de memoria, militando por una revisión histórica en torno a la matanza de Salsipuedes y del pasado indio de Uruguay en su conjunto. La relación analógica, ya señalada como coincidencia de la emergencia neo-india y con la salida de la dictadura (1973-1985), nos reenvía a la noción de *resonancia*. Las trayectorias de ciertos descendientes ilustran esta relación, habiendo vivido ellos mismos (memoria episódica) la represión de la dictadura.

La intención declarada de los grupos, de re-apropiarse la Historia, se manifiesta desde los años 1990 a través de su enfrentamiento con el discurso académico de la antropología social y cultural. Por otro lado, la entonces incipiente antropología biológica sirvió a la causa de las asociaciones, ya que se empezó a probar por el lado del análisis de ADN su ascendencia genéticamente india. La ausencia de una cultura india, se veía compensada por una traza biológica. Paradójicamente con el retorno de los restos de Vaimaca Perú en 2002, el cacique charrúa llevado a Francia en 1833, la asociación ADENCH pidió y obtuvo la prohibición de realizar estudios en dichos restos. De esta manera se alineaba con otros casos análogos en el continente, en particular de protección de sitios fúnebres considerados sagrados, acercando a la formación de un frente transnacional de lucha por los derechos de pueblos indígenas. Este fenómeno es también determinante, ya que nuevas instancias de representación política han ido siendo inauguradas y reconocidas por los principales organismos internacionales como la ONU.

En la última parte de mi investigación, observé la construcción de grupos del punto de vista colectivo y las trayectorias de varios de sus integrantes. La primera perspectiva permitió describir la importancia de las interacciones con otros movimientos indios del continente y con un organismo internacional, el Fondo Indígena. Recordemos que el Estado uruguayo no reconoce existencia de indios en su territorio, tema principal del combate reivindicativo hasta el día de hoy. Para existir en el marco de los movimientos indios continentales y obtener el reconocimiento del Fondo Indígena, los grupos debieron constituir un modo de representación política y confirmar ya no una ascendencia, sino una etnicidad a parte entera. Este fue el rol de CONACHA (Consejo Nacional Charrúa) creado en 2005, y cuya reivindicación principal es obviamente la ratificación

por el Estado uruguayo de la Convención 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo). De esa manera, los grupos de dicho consejo pasarían de ser Asociaciones de descendientes de Indios a grupos de Indios (como grupos étnicos).

Sobre el punto, traté de sobrepasar el escollo que representa la problemática de una «autenticidad étnica» para los grupos neo-charrúas, analizando trayectorias individuales de sus miembros. La mayoría transitó por la militancia política o la investigación artística. Sería la «autenticidad teatral» (el buen juego de los actores) tanto como el compromiso militante lo que nos muestra que del punto de vista interno esta construcción identitaria se hace a través de los procesos que ponen en juego las memorias. Los secretos familiares sobre ascendencia, en paralelo con el secreto del Estado sobre el mestizaje, permiten una proyección que satisface a individuos y grupos que heredaron todos una imagen del Indio, transmitida «en hueco» y a menudo por la negativa a la Historia oficial.

La relación entre historia reciente e historia india del Uruguay, se ve confirmada por el acercamiento, desde 2007, entre militantes de asociaciones de ex-presos políticos y los grupos de reivindicación india. Para asociaciones como CRY SOL (asociación de expresos políticos), la matanza de Salsipuedes corresponde al primer acto de terrorismo de Estado. Su lucha contra la impunidad dialoga con las reivindicaciones de los grupos neo-indios. Señalemos que aquí también se evidencia en el discurso, la continuidad de la impunidad a través de la Historia. Nos encontramos con una relación memoriosa que somete a la Historia.

## Reflexiones finales

114

Frente al escenario planteado, se puede prever que en un futuro próximo los neo-charrúas sean reconocidos como etnia en Uruguay, algo que los grupos de reivindicación Charrúa obtuvieron en Argentina (1994) y en Brasil (2007). Esta etnia podría entonces nacer a partir de un proceso de transmisión «en hueco», que se fue reflejando en narraciones (la novela nacional) sobre el rechazo a una de las componentes étnicas de la población. Los pocos «retazos de memoria» que tejen los discursos neo-indios, nos indican una construcción que no hace hincapié en una cierta *esencia* étnica transmitida de manera transgeneracional y subterránea. Es en la relación con el Estado que los neo-indios encuentran lo que legitima su identidad. Son justamente los enfrentamientos para re-apropiarse la Historia, tanto como la recuperación de imágenes construidas por la leyenda nacional, los elementos que sirven como herramientas para la elaboración de una nueva autoctonía charrúa.

A lo largo del trabajo pude notar que no se trataba tanto de negar al Indio, como al mestizaje. El mestizo no solamente preocupa por su diferencia pero también por su parecido, es por eso que constituye una doble amenaza par todo discurso homogeneizador. El Indio-caníbal, Frontera o Nacional, los tres constituyeron velos tras los que se ocultó parcialmente la Historia. Solamente el gaucho con su orientalidad mítica del siglo XIX, representó al mestizo pero luego se vería opacado, evacuado en la leyenda y dentro de la utopía del crisol de razas. El discurso estatal, al seguir un modelo homogeneizante, rechazaría la existencia de una diversidad étnica en beneficio de la construcción de un modelo identitario nacional.

A través de la relación entre el Estado y el Indio por un lado, y entre la Historia y las Memorias por otro, se pueden destacar las etapas que condujeron a la irrupción de una nueva reivindicación de pertenencia étnica. La metodología etnohistórica que

utilicé en las investigaciones llevadas a cabo entre 2000 y 2014 puede aplicarse a otros fenómenos identitarios, en particular aquellos llamados de etnogénesis, con la ventaja de permitirnos ir más allá de los esencialismos que limitan a la reflexión antropológica.

## Bibliografía

- ACOSTA Y LARA, Eduardo «Un linaje charrúa en Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes)» Revista Facultad de Humanidades y Ciencias. Serie Ciencias Antropológicas Vol. I N° 2, Montevideo, 1981.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo « La Guerra de los Charrúas en la Banda Oriental. P. Hispanico » Montevideo, 1961.
- ARCE ASENJO, Darío. Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa. Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2007. FHUCE, UDELAR, 2007.
- ARCE ASENJO, Darío. Etnónimos indígenas en la historiografía uruguaya. Desensamblando piezas de diferentes puzzles. Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2015. FHUCE, UDELAR, 2015.
- ARCE ASENJO, Darío. El espejo charrúa: la alteridad como reflejo. Rev. urug. Antropología y Etnografía [online]. 2017, vol.2, n.2, pp.97-117.
- ARCE ASENJO, Darío. L'Uruguay, une nation d'extrême occident au miroir de son histoire indienne. Éditions l'Harmattan, Paris, 2018.
- BARRIOS PINTOS, Aníbal « Los aborígenes del Uruguay » Ed. Linardi y Risso, Montevideo, 1991.
- BRACCO, Diego. « Guenoas » Edité par le Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 1998.
- CANDAU Joël Anthropologie de la mémoire, Que sais-je? PUF, Paris, 1996
- HABER, Alicia «Mitologías de ausencia en el arte uruguayo de hoy: las instalaciones de Rimer Cardillo y Nelbia Romero» en Ma. Amelia Bulhoes-Ma. Lucia Bastos Kern « Artes plásticas na América Latina Contemporânea »Universidad Federal de Río Grande do Sul, pp. 151-165, Porto Alegre, 1994.
- HALBWACHS Maurice, 1994 [1925], Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Albin Michel.
- HOUOT, Annie L'indien au XIX° siècle dans l'ancienne banda oriental, Thèse de doctorat – EHESS Paris
- PI HUGARTE, Renzo «Los indios del Uruguay» Colección Mapfre, Madrid, reeditado en Uruguay 1999 Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1993.
- PI HUGARTE, Renzo «Historias de aquella «gente gandul». Españoles y Criollos vs Indios en la Banda Oriental» Ed. Fin de Siglo, Montevideo, 1999.
- LE GOFF Jacques, 1985, Histoire et mémoire. Paris: Gallimard.
- NORA P. Les lieux de mémoire, Gallimard, Paris, 1997.
- PORZECANSKI, Teresa «Uruguay a fines del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia» en Hugo Achugar-Gerardo Caetano «Identidad Uruguaya: mito, crisis o afirmación?» Ed. Trilce pp. 49-61, Montevideo, 1992.
- RICOEUR, Paul Autour de la mémoire, l'histoire, l'oubli de Paul Ricoeur, (sous la direction de) le débat, Paris, 1980
- Entre Histoire et mémoire, Revue Projet, hiver 1997
- Temps et récits, Seuil, Paris, 1997
- RIVET, Paul «Les derniers Charrúas » in Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología, Tomo IV, Montevideo, 1930.

VERDESIO, Gustavo «La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental» Ed. Graffiti-Ed. Trazas, Montevideo, 1996.

VEYNE P. Comment on écrit l'histoire, Seuil, Paris, 1971.

VIDART, Daniel «El Mundo de los Charrúas» Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1996.



DOI: 10.29112/RUAE.v3.n2.9

# El budismo *Mahāyāna* en diálogo con la deconstrucción<sup>1</sup>

MAHĀYĀNA BUDDHISM IN DIALOGUE WITH DECONSTRUCTION

**Eliana Lotti Vigna**

Maestranda Programa de Posgrados, FHCE-UDELAR.  
Colaboradora honoraria en el Programa de Investigación  
en Antropología Visual, de la Imagen y las Creencias  
(PIAVIC – Depto. de Antropología Social, FHCE,  
UDELAR, Uruguay). elotti75@gmail.com

Recibido 29/06/2018. Aceptado: 20/09/2018.

117

## RESUMEN

El propósito de este trabajo es indagar las posibles resonancias entre el pensamiento de la *différance* de Derrida (1930-2004) y aspectos del budismo *Mahāyāna*, por ende el pensamiento de Nāgārjuna (II y III siglo d.C.) su principal exponente. Son evidentes las problemáticas teórico - metodológicas y el anacronismo ínsitos en este reto de poner en diálogo culturas tan distintas en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, sostenemos que el pensamiento de Derrida, así como también ciertos aspectos de las llamadas corrientes “post estructuralistas” y “post modernas” occidentales, presentan aspectos desafiantes a la hora de emprender este diálogo. Identidad, diferencia, presencia, esencia son conceptos que examinados a la luz del pensamiento de matriz budista pueden salir reformulados. El desplazamiento de la atención de la metafísica a la filosofía del lenguaje a partir de lo que fue llamado el “giro lingüístico” se ofrece como un punto de inflexión en la cultura occidental en cuanto a su interpretación del budismo, abriendo espacio a una nueva comprensión del mismo. La filosofía occidental a partir de este “giro” prestará especial atención a las cuestiones del lenguaje, especulaciones que en el pensamiento de la India tienen raíces seculares. Tanto Nāgārjuna como Derrida actúan en sus respectivos contextos, *mutatis mutandis*, una verdadera ruptura ontológico – metafísica. Ambos pensadores indagan las condiciones relacionales del real, las jerarquías clasificantes y reificantes producidas a través del lenguaje. Como cierre de este recorrido reflexionaremos sobre la posibilidad de una nueva apertura ética en la que devienen, a nuestro parecer, el budismo y la deconstrucción.

1. Este trabajo se basa en la traducción y adaptación de parte de mi tesis de grado en Ciencias Antropológicas, defendida en marzo 2012 en la Universidad de Bologna, Italia; en el sector disciplinario: L-OR/17 FILOSOFIE, RELIGIONI E STORIA DELL'INDIA E DELL'ASIA. Tutor de tesis: Prof. Saverio Marchignoli, <https://www.unibo.it/sitoweb/saverio.marchignoli>

**Palabras claves:** budismo *Mahāyāna* - deconstrucción - śūnyatā – Nāgārjuna – Derrida.

## ABSTRACT

The purpose of this work is to investigate the possible resonances between the thought of the *différance* of Derrida (1930-2004) and aspects of Mahāyāna Buddhism, therefore the thought of Nāgārjuna (II and III century AD) its main exponent. The theoretical - methodological problems and the anachronism are evident in this challenge to put into dialogue so different cultures in time and space. However, we argue that Derrida's thinking, as well as certain aspects of the so-called "post-structuralist" and "post-modern" western currents, presents challenging aspects when undertaking this dialogue. Identity, difference, presence, essence are concepts that, examined in the light of Buddhist matrix thinking, can be reformulated. The shift from the attention of metaphysics to the philosophy of language from what was called the "linguistic turn" is offered as a turning point in western culture in its interpretation of Buddhism, opening space for a new understanding of the same. Western philosophy from this "turn" will pay special attention to questions of language, speculations that in Indian thought have secular roots. Whether the thought of Nāgārjuna like that of Derrida act in their respective contexts, *mutatis mutandis*, a true ontological - metaphysical rupture. Both thinkers investigate the relational conditions of the real, the classifying and reifying hierarchies produced through language. As a close of this journey we will reflect on the possibility of a new ethical opening in which buddhism and deconstruction become

**Key words:** *Mahāyāna* buddhism - śūnyatā - deconstruction - Nāgārjuna – Derrida.

118 "Si eres poeta, verás claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin nube, no habría lluvia; sin lluvia, los árboles no crecerían, sin árboles no puede hacerse el papel. La nube es esencial para que exista el papel. Si la nube no existiera, tampoco podría hacerlo la hoja de papel (...)



**Fig.1:** *Bhavacakra* "rueda de la vida": representación simbólica budista del los mecanismos del *samsāra*, el ciclo de las existencias (nacimientos, muertes y renacimientos) y del que se libera alcanzando el *nirvāna*, la iluminación. El círculo central representaría el "nivel más bajo", el que daría inicio al movimiento de la rueda y simboliza los "tres venenos": la codicia, la ira y la ignorancia (*avidyā*). Se encuentran representados con un cerdo, una serpiente y un gallo que se devoran mutuamente.

(...) Si miramos todavía más profundamente en esta hoja, podemos ver el sol en ella. Si el sol no existiera, el árbol no podría crecer. En realidad, nada podría crecer. Ni siquiera nosotros. Así pues, sabemos que también el sol está en esta hoja de papel. El papel y el sol entre-son. Y si seguimos mirando, podemos ver al leñador que corta el árbol y lo lleva al molino para transformarlo en papel. Y miramos el trigo. Sabemos que el leñador no puede existir sin su pan diario, y por lo tanto el trigo que se convirtió en su pan también está en esta hoja de papel. Y también el padre y la madre del leñador están en ella. No puedes señalar a una sola cosa que no esté aquí- tiempo, espacio, la tierra, la lluvia, los minerales del suelo, la luz del sol, la nube, el río, el calor. Todo coexiste con esta hoja de papel. Siendo tan fina como es, esta hoja contiene todo el universo” (*Nhát Hạnh, T. 1988: 3-5*) cit. en (Loy, 2004:137).

## Introducción<sup>2</sup>

Como medio para trascender el sufrimiento mundano diferentes corrientes del pensamiento de la India han desarrollado a través de los siglos una profunda comprensión del “ser” y del funcionamiento del mundo fenoménico (*samsāra*). En el budismo un aspecto muy importante en este camino hacia la liberación del sufrimiento es la comprensión de las funciones y los límites del lenguaje. El lenguaje es considerado como *vikalpa* (construcción mental) y *prapañca* (elucubración):

“En el mahāyāna parece querer decir: aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades, nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, confusión mental. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti lo define como el lenguaje (*parapañca vāc*) con capacidades tanto encubridoras como reveladoras” (Arnau, 2011:215).

119

En la cultura occidental se va realizando un desplazamiento de la atención de la metafísica a la filosofía del lenguaje que en el año 1953 fue denominado el “giro lingüístico”<sup>3</sup> y colocaba a Wittgenstein como precursor<sup>4</sup>. Este deslizamiento se presenta como una nueva apertura hacia la comprensión y resonancia con el pensamiento de matriz budista. El enfoque y análisis de estas nuevas corrientes “*post – wittgensteinianas*” (Tuck, 1990:29) se centrará especialmente en las problemáticas del lenguaje y sus efectos de realidad y no tanto en las cuestiones sobre el ser autónomo de la conciencia, de la presencia y la búsqueda de la “Verdad”, problemas típicos de la metafísica occidental. Es a partir de este giro que comienza a vislumbrarse la posible relación entre algunos aspectos de las escuelas llamadas “post estructuralistas” y “postmodernas”<sup>5</sup> y la filosofía budista, en donde reflexiones sobre las cuestiones del lenguaje tienen raíces seculares.

2. Para información sobre budismo en Uruguay, ver <http://www.budismo.com.uy/>, [https://www.researchgate.net/publication/283795812\\_Seis\\_grupos\\_budistas\\_en\\_Uruguay\\_del\\_siglo\\_XXI](https://www.researchgate.net/publication/283795812_Seis_grupos_budistas_en_Uruguay_del_siglo_XXI), [http://letras-uruguay.espaciolatino.com/apud/las\\_tradiciones\\_budistas\\_en\\_urug.htm](http://letras-uruguay.espaciolatino.com/apud/las_tradiciones_budistas_en_urug.htm)

3. Gustav Bergmann en el año 1953 en “Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics” se refiere así a la filosofía de L. Wittgenstein en su “Tractatus logico-philosophicus”, este término reaparece y se hace “popular” con Richard Rorty (1967 Ed.) “Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method”.

4. Se podría decir, que en algún modo, este giro ya había iniciado en pensadores como Nietzsche, Heidegger, Freud.

5. Cabe recordar que muchos de los autores “encasillados” en las corrientes “pos-estructuralistas” y/o “post-modernas” no se consideraban a sí mismos con esta etiqueta, es el caso, por ejemplo, de Derrida y Foucault.

Es importante a la hora de comenzar este diálogo “desmercantilizar” el sendero budista y no quedarnos con una lectura superficial y “exotista”. De este modo, podremos hacer más evidente su valor actual en cuanto a las confluencias que nos proponemos encontrar y recordar también la fuerte impronta oriental de la filosofía occidental:

“(…) los europeos han tomado de Asia, han adoptado ideas asiáticas y, frecuentemente, las han vulgarizado. No creo que se pueda señalar en Europa ninguna creación espiritual que no sea secundaria, que no tenga su impulso último en el Oriente (...)

(...) Toda la espiritualidad europea ha tenido que ser renovada periódicamente por algún influjo del Oriente, desde la época de Pitágoras y Parménides. Si separamos los elementos orientales de la filosofía griega, si quitamos a Jesucristo, San Pablo, Dionisio el Areopagita, y el pensamiento árabe, todo el pensamiento espiritual europeo de los últimos dos mil años resulta inimaginable. Desde hace aproximadamente un siglo, el pensamiento de la India ha empezado a ejercer su influencia en Europa, y ayudará a dar nueva vida a los lánguidos restos de la espiritualidad europea” (Conze, 1988:12-13).

El budismo, como notaremos más adelante, es un profundo sistema de especulación filosófico-práctica<sup>6</sup> orientado a la búsqueda de la salvación. Desde occidente surge la pregunta si el budismo es filosofía o religión olvidando que estas categorías nacieron en el mundo de la cultura europea y no siempre “funcionan bien” en otras culturas. La concepción de filosofía en el sentido occidental no existe en la tradición budista ni en otras tradiciones de la India antigua<sup>7</sup>. Por otro lado, resulta parte del eurocentrismo occidental el no reconocimiento de los aportes de la filosofía budista (y de tantas otras). Durante el S XIX se fueron conformando una serie de prejuicios sobre el pensamiento indio que operaban una “contraposición esencialista” entre el pensamiento de Occidente y el de Oriente<sup>8</sup>.

120

Identidad, diversidad, subjetividad, presencia, esencia son conceptos que confrontados con el pensamiento de matriz budista pueden salir reformulados, re-pensados. La idea de este trabajo no es demostrar que Nāgārjuna y Derrida dicen “lo mismo”, sino intentar hacer visible el proceso al que darán comienzo en sus respectivas épocas: una re - cognición de la realidad a través de la deconstrucción de la misma, una crítica de los lenguajes precedentes. Ambos se mueven desde el “dato”, desde lo que se encuentra en la superficie, para luego replegarse y hacer visibles las condiciones de producción de las “sustancialidades”, más allá de cierres metafísicos y gestos totalizantes. De este modo, evitan cualquier absolutismo o postulación de una realidad fija e inmutable, de “verdades absolutas” ontológicamente imposibles. La impermanencia (*anattā*), el origen condicionado (*pratītya-samutpāda*), la vacuidad (*śūnyatā*)<sup>9</sup> del pensamiento budista y la *différance* derridiana no se proclaman como teorías en búsqueda de una “Verdad”, en todo caso son “instrumentos anti - metafísicos” (Marchignoli 2005:36). Por lo tanto, lo que buscan no es negar la realidad sino cualquier afirmación fija de la misma, haciendo evidente la absurdidad de un pensamiento de este tipo. Su interés no

---

6. Para el budismo: “El valor de un pensamiento debe juzgarse por lo que se puede hacer con él, por la calidad de la vida que resulta de él. Dondequiera que se encuentren pruebas de calidades tales como el desapego, la bondad, la serena confianza en sí mismo, etcétera, se tiende a pensar que la “filosofía” que hay detrás de tal actitud debe ser muy recomendable.” (Conze, 1988:19).

7. Este argumento sobre la posibilidad de “traducción” de categorías de una cultura a la otra nos llevaría a otra discusión que por cuestiones de espacio no podemos realizar en esta sede. Para un acercamiento sobre este argumento ver (Torella, 2001).

8. Ver Marchignoli, (2005), Said, (1978).

9. En la cita inicial nos encontramos con un escrito que nos acerca al pensamiento de la vacuidad (*śūnyatā*).

en convertir en un dogma su visión, su riqueza y aporte trascienden el contexto que las ha creado. “*Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad [y se obsesionan con ella], éstos son incurables.*” (*Mūlamadhyamakakārikā*, 119)<sup>10</sup>

Antes de comenzar el diálogo que nos proponemos emprender entre Derrida y Nāgārjuna, en las dos siguientes secciones creemos sea necesario contextualizar brevemente a ambos pensadores en su época y referiremos a su pensamiento, sin ninguna pretensión abarcarlo. En las ulteriores secciones tomaremos las reflexiones de algunos de los autores que han tratado el argumento que nos convoca para profundizar este diálogo. Para finalizar, reflexionaremos sobre la posibilidad de una nueva apertura ética en la que devienen, a nuestro parecer, el budismo y la deconstrucción.

## Contexto filosófico Indio

La formación de las primeras corrientes filosóficas de la India se puede relacionar a transformaciones culturales y sociales que allí se sucedieron en torno al 500 a.C. En esta época surge la tradición *Vedānta* de los *Upaniṣad* “el final de los vedas”<sup>11</sup> donde se realiza un alejamiento de las preocupaciones de tipo mitológico – rituales, típicas de las anteriores tradiciones. Nacen también en esta época nuevos movimientos espirituales como el budismo (Buda entre V-IV A.C. biógraf. incierta) y el jainismo. Si bien, como comentábamos en párrafos precedentes la filosofía es una categoría del pensamiento occidental, podríamos encontrar en el pensamiento de la India el término *darśana* (sánscrito), que abraza un vasto campo semántico pero que podría aproximarse. El término deriva de la raíz sánscrita *dṛś* “ver”, visión especulativa, punto de vista. Con *darśana* se designan a diferentes sistemas- escuelas de pensamiento (ortodoxas y heterodoxas) que se desarrollan al interior de una tradición y conviven con otras tradiciones en constante debate. Cada tradición cuenta con sus textos propios y sus respectivos comentarios, es una característica típica de los textos budistas el subseguirse de una serie de comentarios de diferentes dataciones. Los diferentes *darśana* utilizan una terminología en común en cuanto a los instrumentos y **métodos del conocimiento válidos** (*pramāṇa*), estos son: la percepción / la inferencia / la tradición oral fundada sobre la autoridad revelada (*Vedas*) /la analogía / la suposición o presunción y la percepción de la no existencia. Cada *darśana* adhiere en forma parcial o total a los mismos (Flood, 2006: 308). El budismo y el jainismo rechazan la autoridad de los Vedas como texto revelado.

Otro aspecto importante en la conformación del pensamiento de la India es la existencia de dos grandes categorías - personajes que parecen reflejar lo que es el mundo filosófico – religioso indio, los *Brahmana* y los *Śramana*. Los *Brahmana* son los pertenecientes a la casta sacerdotal que conserva la tradición de los *Vedas*, los *Śramana* son ascetas itinerantes y monjes mendicantes que a momentos asumían el rol

10. Como veremos más adelante en este texto *Mūlamadhyamakakārikā* es considerada la principal obra de Nāgārjuna y se traduce como “*Las estrofas fundamentales de la vía media*” o “*Fundamentos de la vía media*”. Su fecha es incierta pero se acuerda entre los estudiosos situarla en el S II de nuestra era. Las *kārikā* son las estrofas que componen el escrito y tienen una métrica y formulación particular. Usaremos la traducción del sánscrito de J. Arnau Navarro (2011).

11. *Vedas*: significa “saber” en sánscrito y es un corpus de textos sagrados, que recogen el patrimonio de saber ritual, de técnicas del cuerpo, himnos, etc. manejados exclusivamente por la casta sacerdotal de los *brahmanes*. Existe dificultad para acordar su datación pero se estima colocarlos en el período comprendido entre el 1500 y 1000 a.C. (Minkowski, 2001).

de guías espirituales. *Śramama* deriva de la raíz sanscrita *śram*, que significa “el que se esfuerza”, los movimientos *śramánicos* más importantes son el budismo y el jainismo. En algún aspecto el sistema budista actuaba en sus inicios como una fuerza social reformadora, promotora de la igualdad en su oposición al jerarquizante y represivo sistema brahmánico, para el budismo todos tenían posibilidad de salvación, más allá de su pertenencia castal. En el ámbito del pensamiento, dentro de la multiplicidad de corrientes existentes en la India, podemos identificar dos vertientes importantes: la identificada con la doctrina del *ātman* que inspira los *Upaniṣad*; y la otra fundada en la doctrina del *anātman* (sánscrito), *anattā* (palí) del Buda. Ambas conciben la realidad de forma distinta, los *Upaniṣad* conciben la realidad como una esencia, como un núcleo inmutable que se encuentra al interno del fluido mundo fenoménico, este *ātman* es la realidad última y se identifica con el *Brahman*. Esta conciencia universal fija viene rechazada por el budismo porque es considerada como ilusoria. La consecuente conceptualización a través de un nombre (*vikalpa*), las visiones especulativas (*drṣṭi*) serían justamente uno de los mayores problemas para liberarse del ciclo de las vidas (*samsāra*). Estas conceptualizaciones traen como resultado una percepción ignorante y errada de las cosas (*avidyā*) que dificulta el camino hacia la iluminación (*nirvāṇa*).

En la concepción budista no existe un núcleo interno e inmutable ya que todo se encuentra en constante movimiento, todo es fluido y relativo (*anattā*), de aquí el “origen condicionado” (*pratītya-samutpāda*) de todas las cosas que los budistas proclaman. Como veremos la escuela *Mādhyamika*<sup>12</sup> adoptará otro “término” *śūnyatā* (vacuidad), que ya existía en los textos del *Discernimiento Perfecto* (*Prajñāparamita*), pero con Nāgārjuna adquiere un carácter filosófico (Arnau, 2005). Nāgārjuna tratará de demostrar la falta de “naturaleza propia” (*svabhāva*) de todos los fenómenos. Entender este origen condicionado, entender la vacuidad es para el budismo *Mahāyāna* el camino hacia la iluminación (*nirvāṇa*). No son solo el deseo y el apego, la causa del ciclo de las reencarnaciones (*samsāra*) al cual estamos constreñidos, lo es también la ignorancia (*avidyā*), nuestra falta de conocimiento correcto sobre la naturaleza mutable e impermanente de las cosas. Este desconocimiento es el que genera ilusiones que dan lugar a los diversos fenómenos psíquico - emocionales y sus respectivas construcciones lingüísticas.

El movimiento budista<sup>13</sup> es actualmente un fenómeno planetario que se originó y desarrolló en India en el primer milenio antes de Cristo. La biografía de Siddhārtha Gautama, el Buda (“el despierto”) es incierta, pero se acuerda en colocar su nacimiento antes del S III a.C.<sup>14</sup> Sus enseñanzas fundamentales son el diagnóstico del carácter insustancial, impermanente e insatisfactorio de todas las cosas y la búsqueda de una “vía media” de auto – perfeccionamiento (entre la satisfacción y la mortificación) y que tiene como fin la extinción del dolor (*duḥkha*) que se alcanza en el *nirvāṇa* (cese, liberación, iluminación). Parte de las enseñanzas fundamentales del Buda fueron pronunciadas en Benarés (norte de India) en su primer discurso luego de alcanzar la iluminación, que fue llamado “la puesta en movimiento de la rueda del dharma”. En este discurso Buda utiliza un método de exposición médico indicando las “cuatro nobles verdades”: diagnostica la enfermedad, que es el dolor (*duḥkha*) y que existe por doquier; identifica su causa/origen que es la sed (*trṣṇā*), el deseo; determina que

12. Se refiere a la escuela budista dentro de la tradición *Mahāyāna*.

13. Por motivos de espacio y enfoque no realizaremos una descripción de las diferentes escuelas budistas ni de sus orígenes; pondremos mayor énfasis en el budismo *Mahāyāna* que es con el cual nos proponemos dialogar. Para una breve descripción del desarrollo del budismo se puede ver (Conze, 1988).

14. Cf. (Bechert Ed., 1991).

hay una cura, un modo de escapar y el medio para ello es considerar un conjunto de preceptos éticos, el “camino óctuple”<sup>15</sup>.

El budismo *Mahāyāna* o “Gran Vehículo” nace al inicio de nuestra era en India, su principal exponente fue Nāgārjuna (II sec. d. C, biógraf. incierta). Los seguidores del *Mahāyāna* van más allá de la antigua forma de budismo monástico, el *Hīnayāna*, definida por ellos “pequeño vehículo” o “vehículo defectuoso” y considerada adaptada para discípulos de facultad e inteligencia más limitada. El *Mahāyāna* representa un fenómeno filosófico-espiritual muy complejo, su particularidad es la devoción a los *Bodhisattva*, “los despiertos”, los futuros Buda. Diversos de los *Arhat*, que aspiran a la propia salvación egoísta, los *Bodhisattva* están disponibles al sacrificio por la salvación de los otros a través de la renuncia, la generosidad, la paciencia y la compasión. El ideal *Mahāyāna* de “esfuerzo intelectual deconstructivo” va acompañado de un “esfuerzo emocional asociativo”, la comprensión de la vacuidad (*śūnyatā*), la perfección moral y la compasión son los instrumentos través de los cuales el *Bodhisattva* interactúa con la naturaleza y con el prójimo (Arnau, 2005:27). El asunto central del budismo *Mahāyāna* es la negación del lenguaje de la tradición, con particular énfasis el del *Abidharma*<sup>16</sup> que consideraba que las cosas y los seres estaban compuestas de unidades sustanciales “*dharmas*”<sup>17</sup> con naturaleza propia (*svabhāva*). Para Nāgārjuna es fundamental reconocer la vacuidad (*śūnyatā*) de estos *dharmas* sustanciales, reconocer su falta de naturaleza propia, hasta llegar a la eliminación de todas las especulaciones. Esto es lo que Arnau (2005) llama la “superstición del origen” ya que encontrar esta naturaleza propia nos conduciría a una regresión infinita.

Resulta muy complejo retomar el pensamiento “original” de Nāgārjuna, pero se estima que vivió entre el II y III siglo d.C., aunque existen dudas sobre su biografía<sup>18</sup>. Nos acercaremos a esta tradición leyendo la que está considerada su obra principal *Mādhyamaka Śāstra* o *Mūlamadhyamakakārikā*, “*Fundamentos de la vía media*”, donde se refiere a la “vacuidad universal” (*śūnyatā*). En modo similar al alejamiento de los extremos realizado por Buda, con la invitación hacia una “vía del medio” entre satisfacción y mortificación, los *śūnyavāda* (sostenedores de la vacuidad) también propusieron una vía mediana entre eternalismo (*sarvāstivāda*) y nihilismo (*ucchedavāda*), entre nihilismo y realismo absoluto. Nāgārjuna no postulaba ninguna doctrina o visión especulativa (*dr̥ṣṭi*) sobre la realidad, su método era criticarlas no avanzando un argumento contrario, sino procediendo desde adentro del mismo argumento contrincante, demostrando como su *modus operandi* lo lleva a su propia absurdidad de fondo. Se puede afirmar, aunque no en forma unívoca, que su método es la *reductio ad absurdum* (Marchignoli, 2005). La vacuidad, para el *Mahāyāna* no es un “lugar” que está “más allá”, sino que es el modo cómo operan las cosas. Nagarjuna declara en un pasaje fundamental del *Mūlamadhyamakakārikā* que no existe diferencia ontológica entre

15. Las “buenas creencias, buenas intenciones, buenas palabras, buenas acciones, buena vida, buen esfuerzo, buen pensamiento, buena concentración (Conze 1988: 57).

16. *Abidharma* refiere a la base doctrinal del budismo *Hīnayāna* (vehículo inferior), toda su literatura se centra en la individuación y clasificación de los componentes últimos de la realidad llamados *dharma*. La búsqueda de esta catalogación exhaustiva de lo existente también es parte de los antiguos sistemas brahmánicos *Vaiśeṣika* e *Sāṃkhya* (Torella, 2001).

17. En las civilizaciones de la India *Dharma* (*Dhamma* en pali) indica lo que es el “fundamento” de la realidad, la moralidad, el orden cósmico, la ley, el derecho, la justicia etc. En el budismo este término conserva estos significados pero lo considera también como las verdades reveladas por Buda, su doctrina y la práctica que la constituye. (Franci, 2008)

18. Por este argumento se puede ver (Mabbett, 1998:333).

el *samsāra* y el *nirvāṇa*. La diferencia es más bien de orden epistemológico ya que la realidad vista a través del lenguaje es vista como *samsāra*, despojada de éste es *nirvāṇa* (Wilber, 2014).

[19] No hay diferencia alguna entre *samsāra* y *nirvāṇa*, ni la hay entre *nirvāṇa* y *samsāra*. [20] La cima del *nirvāṇa* es la cima del *samsāra*. Entre ambos, no es concebible la más sutil diferencia. [21] Las conjeturas sobre el estado más allá del cese, o sobre los límites del mundo o sobre su eternidad, dependen de los supuestos límites, inferior o superior, del *nirvāṇa*. [22] Si todos los *dharma* son vacíos, ¿qué puede ser infinito, finito, o finito e infinito a la vez, o ni finito ni infinito? [23] ¿Qué eterno, no eterno, o ambas cosas o ninguna de ellas? [24] El despierto no enseñó ningún *dharma* (principio) de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda elucubración (*prapañaca*), es lo más saludable” (*Mūlamadhyamakakārikā*, 191).

Como advertimos en la cita precedente, Nagarjuna utiliza una dialéctica particular llamada *prasanga* que no considera la preposición contraria como la verdadera, por lo que no entra en un dilema sino en un “*tetra - lemma*” (*catuṣkoṭi*). “El *tetra - lemma* es un grupo de cuatro proposiciones, de la cual la segunda es contradictoria a la primera, la tercera es la suma de las dos primeras y la cuarta su “anulamiento” o su disyunción. Es un modo de argumentar destinado a agotar, en caso de un debate entre adversarios, todos los predicados que se pueden atribuir a una proposición” (Bugault, 1996, 28)<sup>19</sup>.

A través del siguiente pasaje del *Mūlamadhyamakakārikā* conoceremos otro ejemplo de cómo funciona el *catuṣkoṭi*. Este pasaje es considerado muy importante dado que Nāgārjuna pone en cuestión la causalidad: el surgir, aparecer y desaparecer, que es el modo como vemos los ciclos de la vida. Demuestra cómo esta causalidad es una construcción que no tiene valor ontológico ya que las casusas no existen en sí mismas, dependen de otras causas que dependen a su vez de otras casusas. Esta forma de disponer las negaciones no deja alternativas al pensamiento:

[10] Si habláramos de la realidad [en términos de] naturaleza propia, entonces no se podría decir “dado esto, surge aquello”. [11] Además, el fruto no existe en sus condiciones: ni en cada una de ellas por separado, ni en el conjunto de todas ellas. Ahora bien: si el fruto no está en sus condiciones, ¿cómo podría surgir de ellas? [12] Se dirá que el fruto, que no existe antes del proceso, surge de sus condiciones. Entonces, ¿por qué no decir que el fruto surgirá de lo que no son sus condiciones? [13] Se dice que el efecto lo crean las causas, pero esas causas no se han creado a sí mismas (dependen de otras causas anteriores). Entonces, ¿por qué decir que el efecto lo producen unas casusas que no tienen siquiera la capacidad de producirse a sí mismas? [14] De ahí que el efecto no lo constituyan ni las causas, ni lo que no son las causas. (Entonces podemos decir que) no hay efecto, y, sin efecto, ¿cómo hablar de causalidad? (*Mūlamadhyamakakārikā*, 58-59).

El efecto y sus causas son, según el análisis precedente, construcciones verbales que sirven como herramienta para dar una explicación a los fenómenos, tienen un valor convencional. Con la crítica de Nāgārjuna entra en causa el concepto de identidad, considerando que la lógica funciona basándose en éste. Nāgārjuna acepta esta lógica, acepta el principio de causalidad, pero solo a nivel de la verdad relativa. De aquí se desprende la doctrina de las “dos verdades” la *verdad relativa* típica de la vida común, convencional (*vyavahāra*), que se manifiesta a través del lenguaje y que es importante

---

19. La traducción, con algunas modificaciones, es nuestra.

como medio (*upāya*), como fase preparatoria para el *nirvāṇa* y la *verdad absoluta*, la realidad última. El *nirvāṇa* presupone entonces el cese de toda conceptualización y no debe considerarse un punto intermedio entre los dos extremos, sino como un momento de superación de las oposiciones dualísticas que estos extremos representan.

“[8] La enseñanza de los budas se basa en dos verdades, la verdad convencional (*smamvṛti*) y la verdad según el sentido último (*paramārtha*). [9] Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda. [10] Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el *nirvāṇa*. [11] Cuando no se entiende cabalmente, la vacuidad, arruina al necio, como una serpiente atrapada por la cola, o como un conjuro mal pronunciado. [12] Por eso el Eremita se resistió a enseñar: porque se daba cuenta de que a los necios les es difícil penetrar esta doctrina profunda” (*Mūlamadhyamakakārikā*, 177).”

## Contexto filosófico derridiano

Jaques Derrida nace en 1930 en El Biar, Argelia, en el seno de una familia de hebreos sefaradita. Inicia su actividad intelectual durante la segunda mitad de los años ‘60 siendo este un momento muy particular en la historia de la filosofía occidental. En este periodo se pretende realizar, mediante la re-lectura de los textos de la tradición occidental, un alejamiento de la metafísica, abandonando la visión tradicional del pensamiento. Vendrán reelaborados el pensamiento de Nietzsche y paralelamente se retomará el interés por Heidegger. Influenciado por estas tendencias Derrida se propone re-construir la metafísica occidental, la filosofía del fundamento, del origen, de la verdad, del centro. En este momento el “*lenguaje invade el campo problemático universal*”, la “Verdad” se convierte en un efecto de los discursos. Nuestro modo de conocer “el real” no depende más de una entidad o un sujeto autosuficiente sino de una red de relaciones, de significantes, de representaciones que forman parte del lenguaje y la cultura.

“¿Dónde y cómo se produce este descentramiento como pensamiento de la estructuralidad de la estructura? Para designar esta producción, sería algo ingenuo referirse a un acontecimiento, a una doctrina o al nombre de un autor. Esta producción forma parte, sin duda, de la totalidad de una época, la nuestra, pero ya desde siempre empezó a anunciarse y a trabajar. Si se quisiera, sin embargo, a título indicativo, escoger algunos «nombres propios» y evocar a los autores de los discursos en los que se ha llegado más cerca de la formulación más radical de esa producción, sin duda habría que citar la crítica nietzscheana de la metafísica, de los conceptos de ser y de verdad, que vienen a ser sustituidos por los conceptos de juego, de interpretación y de signo (de signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la presencia a sí, es decir, de la consciencia, del sujeto, de la identidad consigo, de la proximidad o de la propiedad de sí; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico — que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no

haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquélla querría cuestionar” (Derrida, 1989: 185-196).<sup>20</sup>

La deconstrucción podríamos definirla como el intento de traer a la superficie las varias represiones, ocultamientos, que demostrarían que nuestra racionalidad se manifiesta más en negativo que en positivo, por ser todo trazas de trazas, reemplazamientos, sustituciones. Derrida siempre se negó a una interpretación nihilista o negativa de la deconstrucción ya que la misma es también acción constructora, pero con otros medios. Su actitud es reflexiva en vez de determinante, y lo que se ha llamado “la muerte de la filosofía” o superación de la metafísica, es en realidad una posibilidad de transformación política más radical a través de la filosofía en su confronto con la tradición (Ferraris, 2008). Se intenta deconstruir el sistema binario occidental que “disimula” relaciones de poder, de jerarquía, de fuerza, “desmontando” de este modo la metafísica occidental. No existe alguna correspondencia teórica entre realidad y lenguaje, incluido el filosófico, no existiendo justamente ningún significado trascendental, todo es un juego de diferencias. La *différance*, no es ni concepto, ni palabra sino la condición misma de la significación y revela dos aspectos fundamentales: diferir en el sentido de “*devenir - tiempo*” y diferir en el sentido de no ser idéntico espacialmente, o sea ser discernible “*devenir - espacio*”.

## Reflejando reflejos...

126

Según lo expuesto en las secciones precedentes podemos notar cómo el pensamiento de la deconstrucción y el de la vacuidad presentan una tendencia común a demoler las categorías del pensamiento tradicional y son esquivos a la pretensión de una realidad determinada, de cualquier esencialismo. Actúan de este modo una verdadera ruptura ontológico - metafísica, deconstruyendo “el ser”, las condiciones de la existencia y los motivos de su sufrimiento. La *sūnyatā* de Nāgārjuna y la *différance* de Derrida manifiestan diversas similitudes ya que ambas niegan cualquier pretensión de verdad fija o trascendental y critican fuertemente el pensamiento metafísico que han heredado. Nāgārjuna, en sus *Madhyamakakārikā*, no sólo desmonta los elementos autosuficientes (*dharmas*) del análisis *Abhidharma* (la esencia y la sustancia - *svabhāva*), sino que su objetivo es deconstruir el sentido común en su totalidad (Loy, 1992). En modo similar la *différance* y *sūnyatā* representan una verdadera deconstrucción de los sistemas cognitivos que operan en nuestra vida cotidiana. Indagan por lo tanto las condiciones relacionales del real, las jerarquías clasificantes y reificantes producidas a través del lenguaje. El budismo siempre ha mirado con recelo al lenguaje, las palabras generan clasificaciones dicotómicas, establecen polaridades que pueden ser ontológicas, psicológicas y/o metafísicas (Arnau, 2005).

Gracias a estas reflexiones referentes a la relación existente entre el pensamiento de Derrida y el del budismo *Mahāyāna*, a través de sus respectivos “no-conceptos” *différance* y *sūnyatā* podremos visualizar cómo los mismos sirven más que nada como instrumentos heurísticos, para aproximarse de un nuevo modo al conocimiento de la realidad y de nuestros fenómenos psíquicos.

---

20. “La estructura el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” fue una conferencia pronunciada por Derrida en el Colegio Internacional de la Universidad Johns Hopkins (Baltimore, U.S.A) sobre “Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre”, realizada en 1966 y publicada en 1967 en *L’écriture et la différence*, France, Editions du Seuil.

“Debemos reconocer que el *anattā* y su sucesor la vacuidad (*śūnyatā*) de Nāgārjuna parecen ejercitar una atracción al pensamiento contemporáneo probablemente porque estos “reenvían a una ulterioridad”, que hoy parece más urgente que nunca, respecto a temas como identidad y diferencia, identificación y desidentificación” (Marchignoli, 1999:468).<sup>21</sup>

## Breve “meta-lectura” de las diferentes interpretaciones del pensamiento nāgārjuniano por la filosofía occidental<sup>22</sup>

Segun Tuck (1990) notamos que solamente a partir de fines del siglo XVIII el interés por la india filosófica inició a adquirir “dignidad académica”. Sir William Jones fue considerado pionero en los estudios sobre la India, anteriormente se había manifestado un interés por la India prevalentemente de naturaleza comercial, político, económico y religioso, en donde la actividad de investigación se colocaba justamente en un contexto histórico en donde se implementa *la East India Compay* que tuvo como resultado la hegemonía británica sobre la India. Sir Jones, con su tendencia comparatista contribuyó al reconocimiento del valor “intrínseco” de la cultura y filosofía de la India rehusándose a realizar una mera interpretación “exotista”, aunque siempre etnocéntrica, de la misma. Gracias a sus investigaciones se abrieron paso una serie de estudios que consideran la lengua sánscrita como la clave para comprender el origen de las lenguas clásicas occidentales.<sup>23</sup>

Podemos identificar diversas fases de estilos interpretativos occidentales en relación al pensamiento de Nāgārjuna, Tuck (1990) considera que estas lecturas son más *isogéticas*, que *exegéticas*, es decir revelan más de las opiniones de los académicos que de la exégesis que pretenden realizar. Las diferentes líneas interpretativas del pensamiento de Nāgārjuna por parte del pensamiento filosófico occidental serían:

- La hermenéutica de fines del siglo XIX lo había considerado como un nihilista.
- La filosofía analítica a mediados del siglo XX lo había considerado un lógico de escaso rigor y un escéptico.
- La generación de académicos *post – wittgensteinianos* consideró el *Mūlamadhyamakārikā* como una “lúcida exposición” filosófica. Muchos autores estuvieron de acuerdo en decir que Wittgenstein y Nāgārjuna habían proporcionado una visión más funcionalista, más pragmática que intelectualista del lenguaje, mostrando reservas hacia cualquier proposición lingüística definitiva sobre la verdad. El factor “iluminante” es según Tuck (1990) que buena parte de lo expuesto por la filosofía de Wittgenstein y los postmodernos en algún modo había sido anticipada por el pensamiento indio por más de un milenio y medio.

Para esta nueva generación de académicos, Nāgārjuna es precursor de Wittgenstein y de los postmodernos en relación a sus estudios sobre la convencionalidad del lenguaje y la construcción social de los paradigmas filosóficos. En estas tercera fase

21. La traducción es nuestra.

22. Esta sección se basa en el libro de Tuck (1990) “*Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*”.

23. Ver *ibid.*,3,4,17 y estudio de Franz Bopp, publicado en el 1918 sobre las lenguas Indoeuropeas “*Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache*”.

interpretativa Nāgārjuna viene tratado como el “anti filósofo”, resaltando el carácter comparativo del uso del lenguaje y la cautela frente a los límites del discurso filosófico. Solamente luego de este “giro lingüístico” los académicos occidentales reconocen en Nāgārjuna una “meta – crítica” de los lenguajes filosóficos.

## Derrida y la filosofía India<sup>24</sup>

Según Coward (1991) las escuelas ortodoxas *Sāṃkhya Yoga*, *Nyāya* y *Vedānta* están estructuradas en términos de polaridad y comparten el mismo prejuicio “logocéntrico”, similar a la metafísica occidental que fue ampliamente criticada por Derrida. Términos como identidad, diferencia, escritura, palabra, alma, materia son siempre entendidos al interior de una relación jerárquica. El budismo parece responder mejor a esta crítica ya que la palabra tiene un significado convencional, útil para resolver problemas prácticos de la vida cotidiana. Las palabras crean distinciones inexistentes entre categorías que son entendidas como meras construcciones mentales. La palabra tiene por lo tanto un valor instrumental y no intrínseco. El valor de la palabra es reconocido solo como apoyo para trascender la vida ordinaria (*samsāra*), como medio para alcanzar la iluminación (*nirvāṇa*).

## Nombrar lo innombrable: origen condicionado y *différance*<sup>25</sup>

128

Según Park (2006) la Deconstrucción de Derrida genera un vacío en el discurso, la *différance*, que desempeña un rol fundamental en el proceso de significación. Para Derrida el lenguaje, medio de realización para la filosofía occidental, debe ser considerado funcional gracias a su base diferencial. La lectura deconstructiva, analizando exhaustivamente lo que sucede en el proceso de significación, produce una desestabilización que evidencia los límites del pensamiento metafísico. La sintonía entre las especulaciones de Derrida y las del budismo resultan evidentes en este punto, los budistas mediante la percepción de este vacío trazan los límites y analizan la naturaleza de *prajñāpti* (designación mediante un nombre) que es vista como una construcción ficticia, como una elucubración mental.

El pensamiento derridiano y el budista son análogos en merito a lo que Park (2006) llama lo inefable. Para ambas corrientes de pensamiento un ser, su identidad, es siempre un “entre – ser”, no existe ninguna entidad independiente, por lo que la dualidad del sistema binario de oposiciones pierde sustento. La *différance* derridiana, y el surgimiento condicionado (*pratītya-samutpāda*) budista no tratan al ser como una entidad independiente, presente por sí misma, aspecto fundamental de la crítica en el pensamiento derridiano y su operación deconstructiva de la metafísica occidental, que entiende la presencia como esencia. *Śūnyatā* y *différance* no postulan ni la existencia, ni la no existencia, sino que indican simplemente el vacío ínsito en la sustancialidad del ser.

*Différance* y *śūnyatā* transgreden la lógica de matriz aristotélica sobre la identidad ya que la lógica del ser y no-ser debe necesariamente entenderse de un modo alternativo respecto al sentido convencional. Es aquí donde reside el desafío real y la dificultad de comprensión de los mismos, poniendo la afirmación y la negación al mismo nivel, tanto

---

24. Este apartado se basa en (Coward, H., 1991).

25. Este apartado se basa en (Park, J. Ed., 2006 pp. 7-21), ver también su introducción a esta edición pp. 15, 16.

los budistas como el pensamiento derridiano de la *différance* dejan atrás “la trampa”, “el engaño” del dualismo típico con el que opera el lenguaje.

## Nāgārjuna y la deconstrucción<sup>26</sup>

Mabbett (2006) destaca que tanto Nāgārjuna como Derrida se apartan abiertamente de cualquier teoría, intentando justamente ir más allá de las mismas, sin caer en la construcción teórica de un edificio intelectual alternativo a aquel del adversario. El sentido de la realidad no pasa jamás por sí mismo, según Derrida se puede notar el espacio conceptual que esta ocupa, condición en que se funda la posibilidad misma de discutirlo. A continuación algunos de los puntos de convergencia que encuentra Mabbett (2006) entre Nāgārjuna y Derrida.

*Discurso y realidad:* según el budismo el *nirvāṇa* corresponde a la eliminación de la ignorancia (*avidyā*) donde resta solo lo que “es” pero con una nueva forma más allá de las dicotomías, más allá del lenguaje. Se trata más de una re-cognición de lo que “es” que de una teoría en sí misma.

*Interdependencia de todas las cosas:* Nāgārjuna y Derrida coinciden en su visión sobre la existencia en donde las cosas no deben considerarse intrínsecamente verdaderas, sino que siempre deben ser vistas al interior de una red de relaciones que opera a un nivel multidimensional. En el budismo la noción de surgimiento condicionado (*pratītya-samutpāda*) constituye un punto de fundamental importancia, las cosas no son absolutas sino derivadas, los fenómenos son transitorios aparecen y desaparecen en un juego de interdependencia recíproca. Pero el surgimiento tampoco es real, las cosas no surgen sino que aparecen como el fantasma, como un espejismo o un reflejo.

*Crítica a las oposiciones binarias:* la lógica de las oposiciones binarias es fuertemente criticada sea por Nāgārjuna que por Derrida. En el *Mūlamadhyamakārikā* se analizan una serie de relaciones asimétricas entre términos relacionados, atacando estas copias de oposiciones y demostrando la contradicción e imposibilidad lógica de las mismas.

*Śūnyatā:* tanto Nāgārjuna como Derrida entienden el vacío, la ausencia, como un proceso fundamental de la realidad. Existe una seria dificultad de captar el sentido del vacío nāgārjuniano y la *différance* derridiana sin el riesgo de caer en la trampa de una interpretación de matriz nihilista. La deconstrucción efectuada por estos autores no sostiene la no existencia de las cosas, sino que apunta a la imposibilidad de encontrar un referente original, definitivo, unívoco, dado que la lengua está compuesta de “trazas de trazas”, “huellas de huellas”, “sustituciones de sustituciones” que nos reenvían a una regresión infinita.

*Desmontar el ser – sí mismo:* como hemos notado anteriormente la doctrina del *anattā* es fundamental en la filosofía budista y se rehúsa a identificar el ser, la realidad, como algo estable e inmutable. El mismo Buda se negó a discutir de ciertos argumentos, ya que estas son todas *prapañca*, simples proyecciones y proliferaciones conceptuales. La aspiración máxima sería la cesación de esta proliferación conceptual, ¿qué es lo que cesa? se pregunta Mabbett (2006), retiene que es una especie de ausencia que no es totalmente identificable con la no existencia. El autor no se propone sostener una identidad sustancial entre ambas tradiciones, dada la clarísima inconmensurabilidad de los ámbitos culturales en que estas tradiciones nacieron. Lo que le interesa notar es

26. Nos basamos para esta sección en (Mabbett, I., 2006).

el esfuerzo que éstas realizaron y que las lleva a trascender la dimensión contingente del espacio y del tiempo en la que fueron producidas.

Gracias a los aportes de Derrida, podemos comprender la historia de la filosofía budista como la historia de una lucha entre “delimitación deconstructiva” y “reapropiación metafísica”, obteniendo como resultado un mensaje que amenaza nuestra seguridad, nuestra tranquilizante construcción de sentido. Será rechazada por estos pensadores cualquier tendencia que dogmatice o institucionalice esa lucha entre “delimitación deconstructiva” y “reapropiación metafísica”, el budismo contiene las herramientas para dismantelar repetidamente esta tendencia.

La deconstrucción derridiana nos llevaría hacia una “textualidad infinita” ya que la deconstrucción de uno de los polos de la oposición binaria para los budistas lleva necesariamente a la deconstrucción del otro. Para el budismo una deconstrucción completa no es solo “reformular” en un modo más consciente estas oposiciones binarias, sino que debería ser una modalidad de experiencia que no dependa más de estas polaridades. De aquí se deriva, según Loy, el cierre de la deconstrucción que el budismo efectúa.

## La red postmoderna de Indra<sup>27</sup>

La filosofía ha visto lentamente desvanecer la tendencia a reconocer la esencia al interior de lo múltiple, la unidad del sujeto, del autor, Loy (2006) considera fundamentales en este proceso las contribuciones de autores como Freud, Saussure, Barthes y Derrida. Fundamental es también el pensamiento de Derrida que provoca un deslizamiento de la significación a un nivel multidimensional, negando cualquier fundamento o fijación de la misma da lugar a una continua circulación de significantes. Se nos propone extender esta afirmación al entero universo a través de la metáfora de “La red de Indra” (*Avataṃsaka Sūtra*) que deriva de un texto del budismo Mahāyāna chino *Huayan* (600-700 d.C.) y simboliza la interrelación, la interpenetración existente entre todos los miembros del cosmos:

“Muy lejos, en la morada celeste del gran dios Indra, hay una red maravillosa que ha sido colgada por algún ingenioso artífice de un modo tal que se extiende indefinidamente en todas las direcciones. De acuerdo con los extravagantes gustos de las deidades, el artífice ha colgado una joya brillante en cada “nudo” de la red, y como la red es infinita en todas las direcciones, las joyas son infinitas en número. Allí cuelgan las joyas, brillando como estrellas de primera magnitud, en una maravillosa vista para contemplar. Basta elegir una de esas joyas si la observamos de cerca, descubriremos que en su superficie de múltiples caras se reflejan todas las otras joyas de la red, infinitas en número. Más aún cada una de las joyas reflejadas, refleja a su vez todas las demás, de suerte que se está produciendo un proceso de reflexión infinito”.<sup>28</sup>

Esta metáfora es una de las tantas utilizadas en el budismo Mahāyāna con el fin de facilitar su entendimiento, con la misma se nos propone una “ecología cósmica” (Cook, 1997). Según Loy este *sutra* revela con más claridad que los argumentos postmodernos, la decadencia del pensamiento esencialista. Los resultados actuales, tanto el mito cartesiano de la autoconciencia autónoma, como el del antropocentrismo que privilegia

---

27. Esta sección refiere a Loy (2006).

28. Cook Francis H. (1997), usamos la traducción en español en (Vicens J. & Canadell A.(Ed.) (2006).

al *sapiens* entre otras formas de vida, ponen en evidencia la necesidad de visualizar esta red de interdependencia, si queremos cesar de hacer daño a la humanidad y al planeta.

“It is becoming obvious that we cannot discriminate ourselves from the interdependent web of life without damaging (and perhaps destroying) both it and ourselves. Awareness of mutual identity and interpenetration is rapidly developing into the only doctrine that makes sense anymore, perhaps the only one that can save us from ourselves” (Loy 2006:65).

Derrida llegaría según Loy (2006) a conclusiones similares que el budismo *Huayan*:

“In this play of representation, the point of origin becomes ungraspable. There are things like reflecting pools, and images, an infinite reference from one to the other, but no longer a source, a spring. There is no longer simple origin. Only mirrors reflecting mirrors: traces of traces” (Derrida, 1976:36) cit. en (Loy, 2006:66).

Sería importante según Loy (2006) que estas resonancias entre *Huyana* y Derrida originaran prolíferos diálogos dada la afinidad con temáticas fundamentales para el desarrollo de la filosofía contemporánea:

“The following discussion will first place Indra’s Net within its context in the Buddhist tradition, which emphasizes causality in order to deconstruct self-existence. This deconstruction reveals our lack of ground and transforms our frustrated symbolic quest for such a ground into non-abiding. That in turn raises questions about our philosophical and religious search for truth, insofar as that search is an intellectual attempt to ground ourselves by grasping the concepts that grasp reality. The resulting “positionless position” seems vulnerable to accusations of relativism, but the nonduality of self and other escapes many of the problems usually associated with relativism. Although Indra’s Net is non teleological, that implies not the meaninglessness of life but its meaningfreeness. Meaning may not be fixed, but it is not lacking. Life becomes play; yet it has always been play: the issue is whether we suffer our games because they are the means whereby we hope to ground ourselves somewhere in Indra’s Net, or whether we dance freely within the Net because we are it. The dangers of relativism in ethics are vitiated to the extent I realize my interdependence with other beings: I shall indeed love my neighbour as myself when I experience that I am him” (Loy 2006:66).

La deconstrucción *nāgārjuniana* del ser, expuesta en el *Mūlamadhyamakakārikā* puede ser resumida según Loy (2006) en tres fases. La primera correspondería a una comprensión errada e ingenua del mundo entendido como un conjunto de cosas que existen objetivamente y que interactuarían causalmente en el tiempo y en el espacio. En la segunda *Nāgārjuna* toma esta supuesta interdependencia causal de los objetos para deconstruir su presunta existencia, pero una vez en ese punto de la deconstrucción esta dependencia resulta incoherente si no existe otra esencia a la cual relacionarse. La ironía de esta tercera fase reside justamente en el uso del principio de causalidad para luego refutarlo y revelar la “vacuidad” del mismo. Como conclusión Loy (2006) insiste en subrayar el hecho de que si bien no podemos ignorar del todo la causalidad no debemos olvidar sus límites intrínsecos. Si desde la visión derridana el sentido de un texto nunca se agota en sí mismo, esta disseminación textual no será suficiente si sólo se analiza el sentido dualista del discurso y no del propio ser.

“From a Buddhist perspective, the post-structural realization that the meaning of a text cannot be totalized - that language/thought never attains a self-presence which escapes differences - is an important step towards the realization that there is no abiding-place

for the mind anywhere within Indra's Net. But the textual dissemination liberated by Derrida's deconstruction will not be satisfactory unless the dualistic sense-of-self – not just its discourse - has been deconstructed. Without dying to itself and experiencing that it is Indra's Net, even a postmodern, disseminating self will continue to be haunted by a sense of *lack* which seeks to ground itself in one or another symbolic fashion. This "bad infinity" is only a parody of true liberation, rather than the "good infinity" that can become anything because it needs to become nothing" (Loy, 2006: 80).

## Reflexiones finales. Hacia una nueva "apertura" ética

"La construcción de la identidad personal y de grupo está siempre expuesta al peligro de la identificación sin residuos. Ocurre defender, a la base de cada proceso de identificación personal y cultural, un residuo no identificado e indefinible. De este residuo podremos decir que es el lugar de la libertad, fuente de donde podrá surgir cada nueva invención ético-política" Marchignoli (1997:543).<sup>29</sup>

Derrida busca deconstruir la metafísica occidental a través del pensamiento de la *différance*, indagando los mecanismos con los cuales la filosofía, en general, excluye determinados fenómenos, marginalizándolos y colocándolos al interno de jerarquías asimétricas. Este proceso deconstructivo, por lo tanto, desmonta y hace visible aquello que la filosofía había dejado de lado en su camino hacia la búsqueda de la Verdad, de la unidad y del sentido. La entera filosofía derridiana, ya desde su principio, manifiesta en manera implícita, una dimensión ética (Roffe, 2004, 37-38). La cuestión del sentido y por lo tanto, la búsqueda de un "discurso sobre la verdad" son re - propuestos dejando atrás cualquier cierre metafísico. La humanidad actual y sus nuevas responsabilidades deben necesariamente enfrentarse al "descentramiento del cogito" que se viene manifestando en la cultura occidental. Estos nuevos argumentos nos solicitan rever la responsabilidad humana no tanto desde la perspectiva de un sujeto autorreferencial, sino en relación a la alteridad, sin por eso pretender anularla o constreñirla al interior de nuestros esquemas conceptuales. De aquí deriva la necesidad de una renovación de las "categorías de la alteridad" mediante las cuales la naturaleza, los objetos y las personas vienen enunciados (Sollazzo, 2010).

Es importante que Derrida haga notar cómo el "descentramiento del cogito" permitió el nacimiento de la etnología, que abrió paso al abandonar una hermenéutica que mantenía a occidente como único punto de referencia y permitió ir superando progresivamente la visión falseada y parcial de la perspectiva etnocéntrica. Derrida ha siempre puesto en relieve el rol activo de la deconstrucción contra cualquier interpretación que la vea como negativa o nihilista. La deconstrucción actúa como una crítica profunda, proponiendo el abandono de una economía basada en el mero utilitarismo para dar espacio a una sociedad en donde se manifiesten la solidaridad, amistad y hospitalidad incondicionales que excedan, de algún modo, el derecho y la "fuerza de la ley". Se rehúsa a una "moral del débito" para favorecer una "ética del don" la que en el mecanismo virtuoso del "dar" y "donar" no pertenecería más al orden del "tener" sino del "ser" (Dovolich, 2008:11).

---

29. La traducción es nuestra.

Las implicaciones éticas en el budismo<sup>30</sup> se desprenden de las concepciones de *anattā* y *sūnyatā*, las mismas reduciendo las pretensiones del “yo” demolerán cualquier idea fundada sobre el individualismo. Esto no sucede sólo porque el sujeto se ve en relación con los otros sujetos, sino que además entiende que está constituido por esas relaciones. También a nivel ecológico viene justificada esta interrelación universal, cósmica.<sup>31</sup> Así el budismo, contrario a todas las conceptualizaciones totalizantes, no propone una ética en modo directo sino que ésta se produce una como efecto indirecto de la experimentación del otro como “mi mismo”, percibiéndolo más allá de cualquier esquema conceptual (*prapañca*). Se aspira, justamente, a disolver el concepto de alteridad percibida como la primera manifestación del dolor (*duhka*). Sentirnos alienados del mundo, separados, sería la razón de nuestro sufrimiento. Analizando la fórmula ética conocida “no hagas al otro lo que no quieres que te hagan” se supone una reciprocidad que se funda según percepciones del tipo “yo podría ser el otro” o estar en su lugar y viceversa. Nos encontramos entonces frente a una suspensión de la identidad, por lo que un comportamiento ético fundamental de la reciprocidad no se funda sobre la identidad, sino justamente en su suspensión (Marchingnoli 1997: 542- 543). Para entender la ética budista debemos entonces entender la interpretación del ser que estos realizan, entendiéndola como una deconstrucción. Tomando consciencia de que todo es *sūnyatā* (*vacío*) mi sentido del ego desaparece y realizo mi interdependencia con todos los fenómenos; aquí el problema ético de cómo relacionarme con los demás se transforma. No necesitamos ningún código moral para unirnos unos a otros ya que no estamos separados (Loy 2006:76), se apunta a esta intuición que libera a la humanidad de las cadenas del pensamiento dualístico (Loy 2004:265).

La perspectiva derridiana y la budista nos pueden ayudar a alcanzar una nueva comprensión: *sūnyatā*, *différance* nos exhortan a conquistarla. Pareciera, y es lo que tratamos de visualizar en este trabajo, que luego de estas reflexiones hoy estamos en condiciones de recibir y comprender más en profundidad los enseñamientos budistas. Nāgārjuna, Wittgenstein y Derrida “juegan” un juego similar si bien dirigido a públicos totalmente heterogéneos. Wittgenstein y los postmodernos nos advirtieron sobre los errores potencialmente implícitos en cualquier pretensión de Verdad y sobre la “mitología blanca” producida por los filósofos occidentales. Nāgārjuna y el budismo se ocuparon de indicar una vía de salvación. Podemos ahora comenzar a entrever este acercamiento entre ambas tradiciones, que constituye e instaura una nueva modalidad de mutua comprensión, eficaz antídoto contra cualquier tipo de visión especulativa (*drṣṭi*). Es evidente para nosotros el resultado altamente ético de estos procesos deconstructivos, tanto Derrida como Nāgārjuna supieron construir una praxis “anti-discursiva” que se traduce más que en una filosofía, en una prescripción terapéutica que se aleja de cualquier tipo de absolutismo y que redimensiona la idea y el rol del sujeto.

30. En la literatura budista ética (los buenos hábitos, la moral etc.) se puede traducir con el término *śīla*. Existen diferentes códigos de conducta y diferentes concepciones sobre el valor soteriológico de la cultura ética (Arnau, 2006:146).

31. Recordamos aquí “La red de Indra” que citamos precedentemente.

## Bibliografía

- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Antropología del Budismo*, Barcelona, Ed. Kairós.
- (2011). Glosario. En *Fundamentos de la vía media de Nāgārjuna*. Ed. Siruela, Ed. y trad. J. Arnau Navarro, Madrid 2004, 2011. P. 205-225.
- Bergmann, G. (1953). Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics. En *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 8, pp. 453-84.
- Bugault, G. (1996). Il buddhismo indiano e alcuni aspetti della sua *lógica*. En *Il pensiero indiano. Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, Vol. IV Rai Educational Multimedia. Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Conze E. (1988). *El Budismo. Su esencia y su desarrollo*. Fondo De Cultura Económica USA – impreso en Argentina.
- Coward, H. (1991). *Derrida and Indian Philosophy*. Delhi, Sri Satguru Publications.
- Coward, H & Foshay, T. (Ed.) (1992). *Derrida and Negative Theology*, Albany, State University of New York Press.
- Derrida J. (1976). Of Grammatology. Tr. Gayatri Spivak. Baltimore. The Johns Hopkins University Press.
- (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Editorial Anthropos. Ed. original, *L'écriture et la différence*. France, Editions du Seuil, 1967.
- (2009). *Psyché. Invenzioni dell'altro*. Vol 2, Milano, Jaca Book. Ed. original *Psyché Invention de l'autre. Tome 2*, Paris, Editions Galilée, 1987.
- 134 Dovolich C. (2008). *Differenza e alterità. Derrida tra etica e politica*. Milano, Mimesis.
- Ferraris M. (2007). *Differenze. La filosofia francese dopo lo strutturalismo*, Milano, Edizioni Albo Versorio.
- (2008). *Introduzione a Derrida*. Bari, Editori Laterza.
- Flood G. (2006). *L'Induismo. Temi, tradizioni, prospettive*. Trad. Mimma Congedo, Torino. Einaudi Editore,
- Franci G. R. (2008). *Il buddhismo*. Rastignano, Il Mulino.
- Loy, D. (1987). The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida. En *International Philosophical Quarterly* 27 p 59-80 Vol. XXVII, No. I Issue No. 105 (March 1987). Consultada en: Digital Library & Museum of Buddhist Studies, College of Liberal Arts, National Taiwan University. Recuperado de: <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/33315.htm>,
- (1992). The Deconstruction of Buddhism. En Coward H. e Foshary D (ed.). *Derrida and Negative Theology*. Albany, State University of New York Press. P. 227-253.
- (2004). *El gran despertar. Una teoría social budista*. Barcelona. Editorial Kairós.
- (2006). Indra's Postmodern Net. En Park. J. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*, USA, Rowman & Littlefield Publishers Group. p.63-84.
- (2010). *No-dualidad*. Barcelona. Editorial Kairós.
- Mabbett, I. (2006). Nāgārjuna and Deconstruction. En Park. J. (ed.). *Buddhisms and Deconstruction*, USA, Rowman & Littlefield Publishers p.21 -43.
- (1998) The Problem of the Historical Nāgārjuna Revisited. En *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, no. 3 (1998: 333).
- Marchignoli, S. (1997). Identità, etica, vacuità. Percorsi indiani di disidentificazione. En *Annali di storia dell'esegesi* 14/2 pp. 541-547

- (1999) Reseña a: G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione*, Donzelli, Roma. En *Intersezioni* 19/3 pp. 465-458.
- (2005) L'India filosofica. Un percorso tra temi e problemi del pensiero indiano. Parte I: dalle origini al sec. VIII d.C., Bologna, Eurocopy, 2005, pp. 1-145
- Minkowski (2001). Scienza indiana: periodo védico. I Veda. En la voz: Storia della Scienza - *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: [http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-periodo-vedico-i-veda\\_%28Storia-della-Scienza%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-periodo-vedico-i-veda_%28Storia-della-Scienza%29/)
- Nhát Hạnh, T. (1988). *The Heart of Understanding*. Berkeley. Parallax Press.
- Park, Jin Y. (Ed.) (2006). *Buddhisms and Deconstruction*. USA, Rowman & Littlefield Publishers Group.
- (2006). Naming the Unnameable: Dependent Co – arising and Difference. En Park, Jin Y. 2006 (Ed.). *Buddhisms and Deconstruction*. USA, Rowman & Littlefield Publishers pp.7-21.
- Resta C. (2003). *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*. Torino, Bollati Boringhieri Editore.
- Rorty R. (Ed.) (1967). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Said E. (1978). *Orientalism*. New York. Pantheon.
- Sollazzo, F. (2010). Per una nuova possibilità etica: l'apertura all'alterità. En *observaciones Filosóficas*, n.10. Recuperado de: <http://www.observacionesfilosoficas.net/perunanuo-vapossibilita.htm>
- Torella R. (1997). *Il pensiero dell'India*. Roma, Carroci Editori.
- (2001). Scienza indiana. Il pensiero indiano. En la voz: Storia della Scienza - *Enciclopedia Treccani*. Recuperado de: [http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-il-pensiero-indiano\\_%28Storia-della-Scienza%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/scienza-indiana-il-pensiero-indiano_%28Storia-della-Scienza%29/)
- Tuck A. P. (1990). *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*. New York, Oxford University Press.
- Vicens J, & Canadell A.(Ed.) ( 2006). *La tecnologia desde la perspectiva intercultural*. Documenta Universitaria.
- Wilber K. (2014). *El cuarto giro: Evolucionando hacia un budismo integral*. Barcelona. Ed. Kairós.





## ***4. Espacio abierto***

*Notas y noticias de actividades académicas, reseñas  
o anuncios de publicaciones*





## Didier Fassin: presencia destacada en la FHCE, Universidad de la República, Montevideo

*Sonnia Romero Gorski*

En setiembre de 2018 tuvimos la alegría de contar con un visitante de enorme jerarquía humana y académica: Didier Fassin aceptó gustoso incluir Montevideo en su viaje, rápido, por el Cono Sur. Venía básicamente a dar conferencias y presentar su nuevo libro *Castigar: una pasión contemporánea*, (Adriana Hidalgo, editora, Buenos Aires, 2018 [Éditions du Seuil, 2017]). Recordemos que es médico, sociólogo y antropólogo, con responsabilidades en centros de primer nivel como la EHESS de París y la Universidad de Princeton, USA. Su obra como investigador incansable ha estado orientada a temas de la escena local y global de la Salud Pública, abarcando desde las llamadas biopolíticas a la gestión de las desigualdades, las violencias y desviaciones en contextos europeos, africanos y latinoamericanos, ahondando cada vez más en el plano moral, ético.

A través de los títulos de algunas de sus publicaciones se percibe una especialización abarcativa del *pathos*, sufrimiento humano que va más lejos que la presencia o ausencia de patologías. Su aporte como construcción de una Antropología del sufrimiento, es no sólo original e informada, sino construida desde ángulos sabiamente producidos y atacados. En esa línea no ha dudado en recorrer terrenos difíciles (poniendo el cuerpo, *estando*

CONFERENCIA

Crítica de la razón punitiva

Didier Fassin

director de estudios de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (EHESS) de París

Martes 4 de setiembre 2018

19.00 horas

Conferencia en español

Entrada libre

Salón Espínola  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Av. Uruguay 1695



ahí). Lo demuestran algunos títulos (traducción libre de S. Romero para esta presentación): *Encrucijadas políticas de la salud. Estudios senegaleses, ecuatorianos y franceses, 2000*; *Males impronunciados. Sociología de los lugares de escucha, 2004*; *Cuando los cuerpos recuerdan. Experiencia y política del sida después del apartheid, 2007*; *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente, 2010*; el ya mencionado



*Castigar: una pasión contemporánea, 2017*. Es por cierto una lista muy reducida, que no incluye artículos que han sentado autoridad en temas diversos, ni trabajos de antropología, de etnografía, en coautoría con colegas de la EHESS de París. Mención aparte merece su obra conjunta con Richard Rechtman, en una búsqueda que integra antropología y psiquiatría, *Víctimas. Traumatismos, psiquiatría humanitaria y derechos humanos, 2002*; *El imperio del traumatismo. El lugar de la víctima, 2011*.

El viaje y estadía local de Didier Fassin se coordinó entre el Servicio de Cooperación Regional de la Embajada de Francia, el Centro Franco-Argentino de la UBA, y el Programa de Doctorados de la FHCE, por solicitud de los Seminarios Permanentes de Investigación, SPI, de José López Mazz y Sonnina Romero Gorski, con el apoyo del coordinador del Programa, Nicolás Duffau, FHCE.

En dos jornadas trabajó en la FHCE en instancias de SPI, animó un encuentro con docentes e investigadores y dictó una conferencia abierta, centrada en los capítulos de su último libro.

Algunas reflexiones desde su experiencia y sabiduría que impactaron en oídos atentos, en antropólogos/as en formación especializada: “en la tarea de investigación hay que permanecer abierto a todo lo que no se había pensado”, “trabajamos de manera inductiva, entonces tenemos hipótesis implícitas; todo trabajo de investigación es descubrimiento de cosas en las que no se había pensado o no se había visto”. Recomendó en términos generales mantener como línea de fuerza, la capacidad de ser sorprendidos, o en otras palabras, no cerrarse dentro de objetivos rígidos.

Finalmente la conferencia abierta, anunciada con el título de su último libro, despertó el interés no solo de estudiosos en Ciencias Sociales y Humanas, sino también en autoridades y profesionales que trabajan en políticas públicas, comprometidos en temas que tratan sobre encierro, castigo, traumatismos.

De forma muy clara abordó las preguntas centrales que se plantea y desarrolla: Qué es castigar? Por qué se castiga? A quién se castiga? Repensar el castigo.

A través de estudio cualitativo y comparativo, exponiendo casos de USA y Francia abundó sobre una visión crítica, que reclama abordajes profesionales sobre lados impredecibles de lo humano, donde sea.

Significativamente su libro se cierra con dos evocaciones teóricas insoslayables,

“En la reflexión que concluye *Tristes Trópicos* (1955, pp 445-449), Lévi-Strauss quiere aclarar la tensión que atraviesa la visión del etnógrafo, crítico en casa y conformista hacia afuera, a saber la insatisfacción que siente en relación a su propia sociedad y la simpatía que experimenta por las sociedades que estudia.

“En el prefacio de *La genealogía de la moral* ([1883] 1993, p. 773), Nietzsche enuncia ‘esta exigencia nueva: tenemos necesidad de una crítica de los valores morales y el valor de esos valores debe primero ser cuestionado’. (En Fassin, D. 2018, p. 237).

Lecciones de un trabajador incansable, exponiendo la potencia de un conocimiento siempre en obra.

Gracias a Didier Fassin por habernos dejado sus palabras y su presencia. Su producción la podremos seguir consultando en libros o en Internet, pero apreciamos la ocasión del contacto personal. En ese sentido, gracias a todos quienes colaboraron para que su presencia en la FHCE fuera posible.





## Semióticas del rostro en la era de la comunicación digital. El caso de José Gervasio Artigas

### Resumen para una conferencia plenaria en la Universidad de la Republica, Uruguay, en el Aula Magna, de la FIC, 24.08.18, 18.30 hs. Entrada Libre

**Massimo Leone**

Universidad de Turín. massimo.leone@unito.it

143



La conferencia plenaria analiza las modas que moldean el significado del rostro humano en las culturas visuales contemporáneas, concentrándose, por un lado, en las prácticas generalizadas de exhibición facial en redes sociales como Facebook, Instagram, Snapchat y Tinder y enfocándose, por otro lado, en las opuestas prácticas minoritarias de ocultación del rostro, incluyendo la máscara en el activismo político anti-establishment (Anonymous) y el velo en los códigos vestimentarios religiosos. A través de la invención y difusión de nuevas tecnologías visuales (fotografía digital, filtros visuales, así como software para el reconocimiento facial automático),

a través de la creación y popularización de nuevos géneros de representación facial (*selfie*) y a través de nuevas modalidades de percepción, lectura y memorización de los rostros (por ejemplo, el “desplazamiento” [*scrolling*] de caras en Tinder), el significado

de la cara humana está cambiando actualmente a escala global. Las cogniciones, las emociones y las acciones que la gente asigna a la interacción con su propio rostro y con los de los demás están experimentando cambios dramáticos. A través de un enfoque interdisciplinario pero puntual, combinando historia visual, semiótica, fenomenología, antropología visual, pero también estudios de percepción de cara y recolección y análisis de grandes datos, la investigación analiza las causas sociales y tecnológicas de estos cambios y sus efectos en términos de alteraciones en la percepción de uno mismo y en la interacción comunicativa. En la tensión entre, por un lado, los organismos políticos y económicos que presionan por una mayor divulgación, detección y comercialización del rostro humano (por razones de seguridad y control, con fines comerciales o burocráticos) y, por otro lado, las contra-tendencias de la ocultación facial (los padres que ocultan a sus hijos en Internet, los activistas políticos que esconden sus caras, los velos religiosos o estéticos, escritores y artistas como Banksy o Ferrante eligiendo no revelar su identidad), la sintaxis visual, la semántica, y la pragmática del rostro humano están evolucionando rápidamente. La conferencia plenaria expone un estudio inicial de este fenómeno sociocultural.

La conferencia cruza las líneas principales del proyecto de investigación del Profesor Fernando Andacht sobre “El imaginario social uruguayo en la época del giro indicial mediático”, por lo menos en tres lugares teóricos y analíticos: 1) se plantea el problema de la construcción del imaginario social de la cara a partir de la circulación de sus imágenes individuales e colectivas en la esfera digital contemporánea; 2) propone la metodología semiótica como marco interdisciplinar para desarrollar una reflexión sobre este asunto; 3) se concentra en el papel de la creación, multiplicación, y difusión de imágenes en la elaboración del imaginario social contemporáneo. La conferencia plenaria persigue el objetivo de contribuir al proyecto del Profesor Andacht y al mismo tiempo enriquecer la investigación sobre el imaginario del rostro gracias a ejemplos y casos de estudio relacionados a la esfera digital de América latina y, en particular, de Uruguay.

Más en detalle, la conferencia plenaria se concentra en el caso de estudio uruguayo, de excepcional interés a la vez histórico e semiótico, del retrato del rostro de José Gervasio Artigas. Como no existe un retrato al natural del héroe nacional que lo represente en su juventud o en su madurez, y como el único retrato existente fue dibujado por Alfred Demersay en Paraguay cuando Artigas ya era muy mayor y en condiciones físicas precarias, la imagen arquetípica de su rostro se debe a una reconstrucción (y rejuvenación) de Juan Manuel Blanes, autor de la celebre pintura *Artigas en la puerta de la Ciudadela* (1884). La conferencia plenaria procura analizar el destino mediático y sobre todo digital de este rostro reconstruido, por ejemplo a través de un estudio semiótico de una obra digital del artista uruguayo Fernando Corbo (pintor que representa obsesivamente mascarar en sus obras) en el piso de la Plaza Independencia (junio de 2017). La obra consistía en elaborar una versión de gran tamaño del rostro de Artigas, mediante el uso del “pixel art”.

¿Si el rostro de Artigas es uno de los más importantes para el imaginario visual de la identidad histórica y política de Uruguay, y si su iconografía tiene raíces que, como diría el semiótico Charles S. Peirce, no son indiciales e icónicas (presencia del rostro del héroe en la fabricación de su imagen) sino icónicas y simbólicas (reconstrucción mítica del rostro del héroe), qué acontece a esta iconografía en el marco de la esfera visual digital, con sus infinitas oportunidades para modificar y producir una difusión viral de imágenes?



## **Comentario sobre participación en el 18 Congreso Mundial de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Florianópolis, 16 al 20 de julio 2018, Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC)**

***Valentín Magnone***

Ayudante del Dpto. de Antropología Social-FHCE.  
Maestrando en Antropología de la Región de la Cuenca  
del Plata-FHCE. valentinmagnone@gmail.com

145

El 18 Congreso Mundial IUAES se desarrolló en la ciudad de Florianópolis, Brasil, en el campus de la UFSC, durante la semana del 16 al 20 de julio de 2018. Dicho congreso tuvo más de 2000 inscripciones pertenecientes a 89 países de los cinco continentes. A ello se suma que fue su primera edición en un país de América del Sur. En el congreso se realizaron diferentes espacios de intercambios, como son: Key Notes, Simposios, Plenarios, Paneles Abiertos, Paneles Cerrados y Workshop, con diferentes temas de interés para la antropología contemporánea.

En mi caso participé como expositor del Panel Abierto 099 “Identities, Territorialities and Collectives Rights of Afro-Diasporic Populations”, coordinado por Ana Paula Comim de Carvalho, de la Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), y Liliana Gracia Hincapié, de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL). Mi exposición fue realizada en la sesión 1 del Panel Abierto 099, denominada “Experiencias afro diaspóricas – etnicidade, sociabilidade e territorialidade em diferentes contextos etnográficos”, exponiendo en la misma sesión Judith Anderson, de los Estados Unidos, y Angela Souza, de Brasil. La *session chair* estuvo a cargo de Ilka Boaventura Leite, de Brasil.

Judith Anderson presentó su ponencia “RebirthingBlackness in Buenos Aires: TheLifecylceofthe Centro Afro-Cultural”, que recoge los resultados de su investigación sobre el “Centro Afro-Cultural”, fundado en la Ciudad de Buenos Aires por un grupo de artistas y activistas dedicados a la preservación de las prácticas culturales de matriz africana. Esta organización afro ocupó un edificio abandonado en la Ciudad de Buenos Aires, denominado “casa tomada”, desde fines de la década de los noventa, en donde desarrollaron formas de vida cooperativa entre las diferentes familias residentes. Como forma de sustentar económicamente esa vida colectiva, los integrantes del “Centro Afro-Cultural” realizaron cursos de capoeira y de confección de tambores de candombe. En el estudio de dicho movimiento afro argentino, Judith Anderson se planteó preguntas relacionadas a qué significa ser afro en un “país blanco/europeo”, como Argentina. A su vez en su trabajo se planteó la pregunta de cómo puede desarrollarse un activismo afro en una ciudad y en un país que afirma no contar con dicho contingente poblacional. Una de las interpretaciones aportadas por Judith Anderson consistió en que desde la sociedad argentina generalmente se considera a los integrantes del movimiento afro como “extranjeros” (sean como uruguayos, o como provenientes de diferentes países africanos), negando a nivel simbólico la condición de “argentinos” a los integrantes del movimiento afro que nacieron en dicho país. A su vez durante su presentación, Judith Anderson expuso la situación judicial en la que se vieron implicados los integrantes del “Centro Afro Cultural”, al enfrentar un decreto de desalojo, del año 2009, mediante un juicio por racismo institucional hacia el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Este juicio se resolvió favorablemente para el “Centro Afro Cultural”, en el año 2014, en un contexto político nacional favorable a las políticas de inclusión y de diversidad. Como resultado de este juicio se le entregó a la organización afro el usufructo de un nuevo edificio en el centro de la Ciudad de Buenos Aires, pero los obstáculos hacia el mantenimiento de dicho colectivo afro resurgieron en enero de 2018, en un contexto político anti inmigratorio, enfrentando nuevos conflictos judiciales, que desencadenaron en la clausura del centro cultural. Por esta razón, Judith Anderson concluye que mediante el estudio del ciclo de vida del “Centro Afro Cultural” ha sido posible comprenderlo como un símbolo de resistencia afro en un país “europeo” como Argentina.

Angela Souza presentó su ponencia “Entre Fronteiras: Mulheres Negras (Argentina, Brasil e Paraguai) e as políticas de resistência”, partiendo de un análisis de los resultados de la investigación “Yaba naLuta: o empoderamento da mulher negra na fronteira” realizado en 2016 junto con FLACSO Argentina, en donde realizó un trabajo etnográfico con “Mujeres Negras” en la frontera entre Brasil, Argentina y Paraguay. La exposición de Angela Souza buscó problematizar el concepto de frontera, que más allá de cuestiones geográficas, apunta en su trabajo para movimientos y flujos generados en la “diáspora”, siguiendo aquí las conceptualizaciones de Paul Gilroy y de Stuart Hall. Estos espacios y redes se definen a partir de las propias mujeres en movimiento, demostrando que a partir de sus actuaciones políticas pueden identificarse problemáticas comunes, a pesar de que las mujeres afro residen en diferentes contextos nacionales. En su exposición se subraya que en los tres territorios donde realizó su investigación etnográfica (Estado de Paraná, Brasil; Provincia de Misiones, Argentina; Departamento de Alto Paraná, Paraguay) existe una invisibilización de la población afro, destacando que, en el caso de Paraná, se lo considera como el estado brasileño con una mayor “población blanca/europea”. En este contexto surgen ciertos repertorios culturales como elementos de identificación étnico/racial y de resistencia, de esta manera el candombe en Misiones, Argentina; el curanderismo en Alto Paraná, Paraguay, y las religiones de

matriz africana en Paraná, Brasil, surgen como repertorios de afirmación étnico/racial, que incluso circulan entre las fronteras nacionales.

En mi caso presenté la ponencia “Aproximaciones a las territorialidades urbanas y los procesos de identificación de la población afro en Montevideo”, buscando con este trabajo desarrollar una aproximación a las territorialidades urbanas afro en Montevideo, las que son comprendidas como una de las referencias fundamentales en los procesos de identificación de la población afro uruguaya. Al mismo tiempo se buscó entender dicho territorio a través de su naturaleza contextual y de sus transformaciones socio históricas. Para ello realicé un abordaje de parte de la literatura existente sobre población afro en contextos urbanos, desarrollando en una primera parte del trabajo una reflexión sobre la invisibilización de los afrodescendientes en la sociedad uruguaya, para posteriormente delinear algunas características del poblamiento afro en el Montevideo colonial y de finales de siglo XIX. Luego analicé el contexto histórico de las relocalizaciones de la población afro, ocurridas en la década de 1970, desde las zonas centrales hacia la periferia urbana de Montevideo, reflexionando sobre sus consecuencias a través de la situación actual de la población afro en Montevideo. Esta situación actual puede caracterizarse por su alta concentración poblacional en barrios donde residen las familias de bajos ingresos, donde existe un menor acceso a servicios públicos y un deficitario desarrollo de la infraestructura urbana. A su vez en mi exposición se explicitaron algunos elementos que pueden contribuir a una identidad étnico/racial positiva, basada en la auto afirmación, como es el caso de organizaciones afro a nivel barrial, así como también la realización de diferentes proyectos que ponen en valorización las manifestaciones artísticas y musicales de matriz africana (sobresaliendo aquí la práctica del *candombe*, en su aspecto instrumental como en la danza).

Los comentarios a cargo de IlkaBoaventuraLeite colocaron su énfasis en aspectos comunes a las tres presentaciones, resaltando que puede observarse una disputa entre procesos de marginalización versus procesos de visibilización. A su vez en sus comentarios subrayó que las prácticas artísticas y religiosas pueden plantearse, desde los distintos colectivos afro, como posibles alternativas a los procesos de marginalización. En el caso de la presentación de Judith Anderson resaltó la presencia de lógicas neoliberales, que asocian universalismo con lucro, ignorando a nivel urbano la existencia de grupos y prácticas asociadas a una especificidad socio cultural. Para la presentación de Angela Souza destacó el papel que juega la expresión artística como forma de vincular a los diferentes componentes de la población afro de la región de la Tripe Frontera, que en muchos casos fueron desplazados forzosamente. En el caso de mi ponencia colocó el énfasis en los procesos de desterritorialización sufridos por la población afro en Montevideo, a la vez que destacó la existencia de un divorcio entre la representación artística de Uruguay, que resalta el aporte afro en el repertorio nacional (Pedro Figari, Carlos PaezVilaró), frente a la invisibilización de la situación socio económica en la que se encuentra la población afrodescendiente de Montevideo. Destacó a su vez que mediante las tres presentaciones pueden pensarse aspectos comunes de la población afro en América del Sur, recordando los aportes en esta materia de investigadores como Richard Graham y George Reid Andrews.





## **Reseña, Tesis de Maestría Etnografía de la actividad del curanderismo. Transmisión y permanencia en la ciudad de Rosario departamento de Colonia, Uruguay**

***Cristian Dibot***

Esta investigación es un estudio exploratorio y de descubrimiento que se propuso un recorrido por la actualidad y vigencia de la actividad del curandero. 149

La investigación se centró en la práctica curanderil, como un fenómeno original en su especie y en su continuidad en el tiempo.

En primer lugar, se presenta como un “arte” curativo, que ha sobrevivido a la crítica; a la modernidad manteniendo un “estilo” que le es propio, y una clientela que le es fiel.

El objetivo general trazado para esta investigación se centró en conocer el desarrollo del curanderismo en la actualidad, poniendo el foco sobre la zona de Rosario, ubicada en el departamento de Colonia; haciendo énfasis sobre el lugar de su práctica y los tipos de técnicas que utiliza.

De éste objetivo general se desprenden otros más específicos con los que se fue recortando y afinando la observación. Se trató de conocer los aportes en salud que realizan a la población que asisten, tratamientos, ritos y peculiaridades. Con este fin, se trató de visibilizar las prácticas que caracterizan al curanderismo y sus efectos. Finalmente, se buscó analizar sobre las dolencias que tratan, los servicios asistenciales que se brindan a la población y su recepción por parte de ésta.

Con el fin de encontrar una herramienta metodológica apropiada a éste tipo de “objeto de estudio” fue que se propuso una investigación de corte cualitativo que integre herramientas propias de la antropología. En esta línea encontramos la *observación participante*, como instrumento propio del trabajo antropológico y herramienta que a su vez permite captar al otro en toda su dimensión: biológica, social, emocional y espiritual.

La posibilidad de “*estar allí*” (Geertz, 1989), que involucra el relacionamiento subjetivo del investigador sin que esto obstruya una sincera mirada reflexiva sobre el asunto. Y siguiendo con este autor, sería una forma de leer un texto, como si fuera un manuscrito extranjero y borroso (Geertz, 1989).

Por otro lado, la observación participante como tal, no se acota sólo a la mirada y el registro, sino también exige una “implicación reflexiva” (Althabe y Hernández, 2005). Es decir, un acto analítico de lo que allí ocurre.

Por lo tanto, en la investigación se analizan, cuál es hoy el lugar del curandero y su arte, pensado desde una etnografía en la ciudad de Rosario departamento de Colonia, Uruguay.

Progresivamente se fue trabajando sobre el “lugar simbólico” del curandero, observando su “estructura” en el plano subjetivo de creencias y valores determinados por “lo social”. Se relevaron métodos y técnicas, presentes siempre en relación a creencias “populares” del lugar y al rol de la colectividad sobre el “*poder de curar*” (Barrán). La conservación, reproducción y transformación – si es que existe - de su saber en relación con el tiempo y la demanda (social).

En definitiva, como expresa el Dr. Antonio Turnes, el curanderismo como una de las “formas más primitivas del arte de sanar y también la más permanente” (www.elderechodigital.com.uy).

Observar sobre complejos métodos de curación, tratamiento y comprensión del padecimiento; lleva implícito una concepción antropológica del cuerpo y la salud. Tomando como eje al autor David Le Breton (2006) quien plantea: El cuerpo siempre es materia simbólica y como tal es moldeado por las representaciones sociales de su época histórica. En esta misma línea la autora Mary Douglas (1999) entiende que la enfermedad y la cura, son objetos moldeados simbólicamente en cada sociedad y en cada momento histórico.

150

Otro tema que nos convoca es la Religión y la Creencias; en este sentido, «el etnólogo es ese incrédulo que cree que los creyentes creen» (Jean Pouillon, 1979). De ésta forma podemos captar la religiosidad y la creencia del curandero en su saber y de la “clientela” que asiste. En el camino recorrido por la investigación, a primera vista, se presenta la religión católica apostólica romana en su forma de invocación a santos y a rezos consecuentes a ésta manifestación de lo religioso. Así ya vemos una distinción en relación a otros lugares geográficos del Uruguay, donde, las “*curas tradicionales*”<sup>1</sup> están identificadas con otras religiones, por ejemplo, la de rito africana en la zona norte del país.

La figura del curandero, de origen campesino, rural, está vinculado a la tradición gauchesca y a las tradiciones religiosas de la región. Veamos algunas definiciones que permiten ubicarnos.

«Es un hombre que se dedica a curar enfermedades por medio de agua fría, con yuyos, pero también con palabras [...]» (Bouton, 2014: 360). En esta misma línea el curandero es definido como una “...*persona que, sin ser médico, ejerce prácticas curativas empíricas o rituales*” (Bouton 2014).

Por otro lado, la figura del curandero ha sido asociado con la imagen de charlatán (Vidal y Fuentes, 1924) Sobre todo desde la esfera de la medicina alopática, asociado al “cambio de las mentalidades” desde principio del siglo XX como bien lo analizo en sus diferentes textos José Pedro Barran.

Por último, Roudinesco (2005) ubicará al curanderismo dentro de la categoría de medicina mágica o religiosa y al curandero junto a los hechiceros y adivinos.

---

1. *Medicina tradicional*: Es la suma total de los conocimientos, capacidades y prácticas basadas en las teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas, bien sean explicables o no, utilizadas para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar enfermedades físicas y mentales. OMS (2013)

Ahora bien, este tipo de pensamiento queda ubicado como un pensamiento nómada según Deleuze (En Romero, 1993), es transmitido fuera de la facultad de medicina de la universidad. Y su enseñanza queda sujeta a la transmisión oral.

De esta manera, se pueden definir como el conjunto de prácticas que no están de acuerdo con los estándares aceptados por la comunidad médica. También pueden ser definidas como el conjunto de intervenciones médicas que no se enseñan en la escuela de medicina ni se practican en los hospitales. (Portillo, 2006: 19)

Lo distintivo del curandero es la adquisición del Don, como elemento sustancial para su ejercicio y posibilidad de curar. A lo largo de la investigación fueron tres elementos constantes en la incorporación del Don:

- 1) La experiencia de recepción del don.
- 2) El ensayo silencioso del don.
- 3) El ejercicio del don.

«Esto es un regalo de Dios para hacer el bien [...] si viene de Dios tiene que ser para hacer el bien.» (Entrevista 07/03/2016, Rosario).

Para entender los tratamientos desde una mirada analítica separamos los tratamientos empíricos y los simbólicos, haciendo referencia a lo trabajado anteriormente por la Dra. Sonia Romero Gorski quien explica: “...los tratamientos y/o “sistemas alternativos” encontrados, se distribuyen grosso modo en dos grandes categorías, según que los mismos operen en el orden real/empírico o en el orden simbólico; al primero corresponde aquellos sistemas o tratamientos que se proponen actuar sobre el plano físico, el dolor, patologías y/o descompensaciones psico-físicas. Al segundo corresponden las acciones o sistemas que trabajan sobre la representación del mal, de la enfermedad, y apelan a la unidad del ser en conexión con un universo circundante ya sea natural, social, espiritual, o supramundano” (Romero, 2007: 30).

Otro aspecto importante de los tratamientos, está conformado por los rituales que tienen una función curativa. El ritual o rito proviene del latín *ritus*, conjunto de prácticas o de acciones establecidas que forman parte de una liturgia y de una tradición que regula las ceremonias y los cultos que se practican.

“Los ritos son necesarios.

¿Qué es un rito? —dijo el principito.

Es también algo demasiado olvidado —dijo el zorro—. Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días; una hora, de las otras horas”. (De Saint-Exupéry, 2014: 81)

La eficacia del curandero, es quizás lo más sorprendente a nuestros ojos, y debemos reconocer que esa eficacia, o resultado, es uno de los pilares que sostienen esta práctica con total vigencia. Para el análisis de este fenómeno nos remitimos a un texto clásico de la antropología, como es: Lévi-Strauss (1949), en el capítulo «La eficacia simbólica».

Analizando al curanderismo, como fenómeno psicológico, que se relaciona a una “forma” de psicoterapia, un “abreactor profesional” (Lévi-Strauss). A tal punto, el curanderismo se puede entender como una terapia mágico-religiosa (Roudinesco, 2005) que se presenta en lo observado a tratamiento donde la escucha, como herramienta, permite la posibilidad de “captar la angustia” (Le Breton, D. 2006) del cliente en su función de simbolización y de orientar.

En este sentido, Freud señala: «El motor más accesible de la terapia es el sufrimiento del paciente y el deseo de sanar que de éste (sic) deriva.» (Freud, 1914).

Finalmente, podemos inferir, que la terapia curanderil busca la conexión entre la experiencia física y la espiritual, en un todo que se determinan mutuamente. Asociado

a ideas de religión católica e iconografía de ésta misma anudada a creencias, provenientes de la campaña uruguaya, como vimos en Bouton, conocimientos de plantas y palabras “propias” del lenguaje gauchesco.

En la actualidad, y a pesar de la tendencia hegemónica que ha tenido la medicina moderna, la sociedad exhibe una amplia diversidad de opciones para curarse, que constituye una plataforma de recursos importantes para la construcción de mayor pluralidad asistencial y una democracia más amplia en la atención de la salud.

## Bibliografía:

- Althabe, G y V. Hernández. (2005). Implicación y Reflexividad en Antropología En: Hernández, V, Hidalgo, C. y A. Stagnaro (comps.). *Etnografías Globalizadas*, (comps.) (pp. 71-99). Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Barrán, J. (1992). Medicina y Sociedad en el Uruguay de Novecientos. El poder de Curar. (1). Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- Bouton, J. (2014). La vida rural en el Uruguay (4ªed.). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Freud, S. ([1914] 2007). Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Sherber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras. (XII). Obras completas; Amorrortu.
- Bs.As.Geertz, C. (1989). El antropólogo como autor. Buenos Aires: Paidós.
- Le Breton, D. (2006). Antropología del cuerpo y la modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. ([1949] 2011) -. El hechicero y su magia. Antropología estructural. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. ([1949] 2011). La eficacia simbólica. Antropología estructural. Buenos Aires: Paidós.
- Pereda Valdés, I. (1968). Magos y Curanderos. Montevideo: Ed. Arca.
- Portillo, J. Y Rdríguez Nebot, J. (comps. / 2006). Las otras medicinas. Ed. Goethe-Institute-AUERFA, Montviedo.
- Romero, S (1993). Transformaciones en el campo de la salud. ¿Una revolución cultural? La medicalización de la sociedad. Nordan: Montevideo
- Romero, S. (1999). Caracterización del campo de la salud en Uruguay. (p. 25-35). En: Salud Problema.
- Romero, S. (2000). Cuestión de identidad en la región coloniense. En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad.
- Romero, S. (2004). La diversidad en el campo de la salud. En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo: Ed. Nordan-Comunidad.
- Roudinesco, É. (2005). El paciente, el terapeuta y el Estado. Argentina: Siglo veintiuno editores.
- Schou, Y. (2008). 100 ventanas de una historia. Rosario: Ed. La Imprenta.
- Sindicato Médico del Uruguay. (1988). II Jornadas de Responsabilidad Médica. Recuperado de: <<http://www.smu.org.uy/publicaciones/noticias/noticias95/art18.htm>>. (25 diciembre 2015).



*Reseña, Tesis de Maestría*  
**Arqueología experimental  
y Paleoetnobotánica de los  
constructores de cerritos  
del Este del Uruguay:  
una aproximación a partir  
del registro macrobotánico  
del sitio CH2D01**

**Diego Suárez**

Director de Tesis: Dr. Leonel Cabrera

Co-Directora de Tesis: Dra. Laura del Puerto

153

El objetivo de esta tesis es analizar la relación humanos-plantas, a partir del estudio paleoetnobotánico de macrorrestos vegetales (carporrestos y antracorrestos) provenientes de la estructura monticular B1 del sitio CH2D01, Bañado de San Miguel, Rocha.

El sitio CH2D01 está integrado por dos estructuras monticulares “cerritos de indios”, que datan del Holoceno tardío (~2500 – 200 años 14C AP) y constituyen una manifestación arqueológica característica de la región Este del Uruguay. Este sitio-estructura se eligió por la buena preservación de restos y alta recuperación de macrorrestos en las diferentes excavaciones que se realizaron.

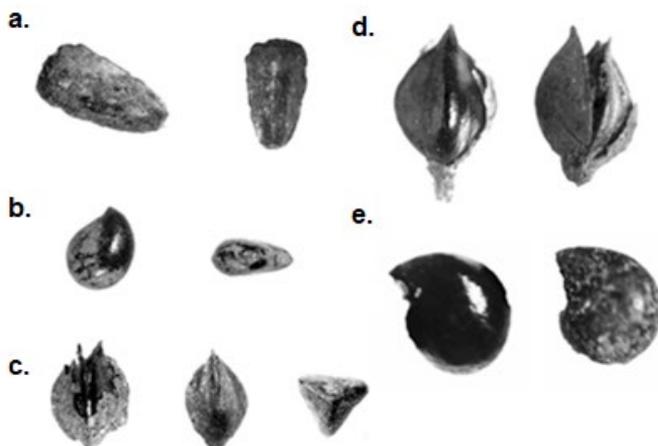
La estrategia de investigación para dar cumplimiento al objetivo implicó la preparación de colecciones de referencia (maderas, carbones, frutos y semillas), análisis experimentales con *Arecaceas* (fracturación, carbonización y flotación), recuperación de macrorrestos mediante flotación asistida e identificación taxonómica de los mismos. Los resultados obtenidos se articulaban con el análisis etnobotánico de las especies identificadas; junto a otras líneas de evidencias como silicofitolitos e isótopos estables.

Con la aplicación de la técnica de flotación se logró recuperar diferente material botánico: 1308 carporrestos, correspondientes a 1193 endocarpos carbonizados de *Arecaceae* y 115 semillas; y antracorrestos, 840 carbones vegetales.

De los carporrestos identificados se destacan los endocarpos carbonizados de Arecaceas, correspondiente a las especies *Butia odorata* y *Syagrus romanzoffiana*, siendo el 85% de los endocarpos identificados atribuidos a ésta última palmera. Respecto a las semillas recuperadas se identificaron cuatro familias en el total recuperado: Asteraceae, Phytolaccaceae, Poaceae y Polygonaceae; con un alta presencia de semillas correspondientes a *Polygonum punctatum* y *Phytolacca dioica*, las mismas sin signo de carbonización por lo que se pone en duda su carácter arqueológico.

Con respecto los antracorrestos se recuperaron 840 carbones vegetales, de los taxa diagnosticados cinco constituyen nuevos registros para la arqueología del Este de nuestro país: *Allophylus edulis*, *Baccharis sp*, *Berberis laurina*, *Blepharocalyx salicifolia* y *Lithraea brasiliensis*.

Los resultados obtenidos refuerzan la jerarquía que tuvieron los recursos vegetales en la subsistencia de los “constructores de cerritos”, destacándose el rol de las palmeras Butiá y Pindó, así como diversos recursos madereros utilizados como combustible  
*Palabras clave: paleoetnobotánica - antracología - carpología - cerritos de indios.*



Semillas arqueológicas recuperadas. a. Semilla de Asteraceae izq y der. b Semilla de *Phytolacca dioica*, vista lateral (izq) y frontal (der). c Semillas de *Polygonum punctatum* vista lateral (izq) y (cnt), vista superior (der). d Comparativo colección de referencia (izq) y semilla arqueológica (der) de *Polygonum punctatum*. e. *Phytolacca dioica* comparativo colección de referencia (izq) y semilla arqueológica (der)

## Bibliografía

- Bonomo, M., & Capeletti, L. E.** (2014). Uso prehispánico de las palmeras *Syagrus romanzoffiana* y *Butia yatay* en el Nordeste argentino: aportes desde la etnografía y la biometría. *Revista del Museo de Antropología*, 7(2), 227-234.
- Bracco, R.**, (2006) Montículos de la cuenca de la Laguna Merín: tiempo, espacio y sociedad. En: *Latin American Antiquity* 17 (4), pp. 511-540.
- Bracco, R; Fregeiro, M; Panarello, H; Odino, R y Souto, B.** (2000a) Dieta, modos de producción de alimentos y complejidad. Comparación de la dieta de los “constructores de cerritos” del Este de la R.O.U con otras regiones del mismo territorio. En:

- Cabrera, L.** (2012) *Patrimonio y Arqueología en el Sur del Brasil y Región Este de Uruguay: Los “Cerritos de Indios”*. Madrid, Editorial académica española.
- Campos, S.** (2011) *Fitolitos y Almidones. Su presencia en la Cuenca Inferior del Río Santa Lucía*. Montevideo, Museo Nacional de Historia Natural y Antropología, Ministerio de Educación y Cultura. [http://www.mna.gub.uy/innovaportal/file/20809/1/campos\\_s\\_2011\\_fitolitos\\_y\\_almidones\\_su\\_presencia\\_en\\_la\\_cuenca\\_inferior\\_de\\_rio\\_santa\\_lucia.pdf](http://www.mna.gub.uy/innovaportal/file/20809/1/campos_s_2011_fitolitos_y_almidones_su_presencia_en_la_cuenca_inferior_de_rio_santa_lucia.pdf)
- del Puerto, L.** (2011) Ponderación de recursos vegetales silvestres del este del Uruguay: rescatando el conocimiento indígena tradicional. En: *Trama. Revista de Cultura y Patrimonio* 2(3), pp.22-41.
- del Puerto, L.** (2015) *Interrelaciones humano-ambientales durante el Holoceno tardío en el Este del Uruguay: cambio climático y dinámica cultural*, Tesis de doctorado, PEDECIBA, Montevideo, UdelaR
- Inda, H.** (2003) *Antracología: Paleoetnobotánica del fuego en la prehistoria de la Región Este*. Puntas de San Luis, Paso Barrancas, Departamento de Rocha. Tesis de Grado, Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo. 115 pp.
- López, J.M; Dabezies, J.; Capdepon, I.** (2014) La Gestión De Recursos Vegetales En las Poblaciones Prehistóricas De Las Tierras Bajas Del Sureste Del Uruguay: Un Abordaje multidisciplinar. En: *Latin American Antiquity*, 25(3), pp.256-27.





*Reseña, Tesis de Maestría*  
**Análisis de la distribución  
espacial del material lítico del  
sitio Pago Lindo (Caraguatá,  
departamento de Tacuarembó)**

*Nicolás Gazzán*

Directores de tesis: Dr. Mariano Bonomo y  
Dra. Camila Gianotti

La tesis de maestría se focalizó en el análisis espacial intra-sitio del material lítico procedente de la excavación de una plataforma que une dos cerritos de indios del sitio arqueológico Pago Lindo. En el lugar se encuentran 37 estructuras monticulares en un área de 0,35 km<sup>2</sup>, varias de ellas unidas entre sí, dos lagunas, canales y espacios circunscriptos, que generan una organización espacial compleja. Este sitio fue excavado bajo la dirección de la Dra. Camila Gianotti en el marco de su tesis doctoral y en la plataforma mencionada se realizó una excavación de 8 x 4 m (Gianotti 2015). A través de esta intervención, y distintos análisis sedimentarios y estratigráficos, se constató la ocupación humana, de forma alternada, entre aproximadamente 3300 años y 690 años A.P.

En el área excavada se recuperaron más de 3400 restos líticos, entre lascas, núcleos y artefactos. Estos restos pueden brindar información acerca del tipo de herramientas utilizadas por los grupos indígenas, las actividades desarrolladas, así como acerca del uso del espacio en los distintos períodos de ocupación. Estos elementos se registraron en excavación mediante la utilización de estación total y GPS diferencial, permitiendo su georreferenciación con un mínimo margen de error. De acuerdo a la información de base y al registro exhaustivo y preciso de los materiales recuperados, se propuso como objetivo general, caracterizar de forma diacrónica y sincrónica, a través del análisis de la distribución espacial del material lítico, algunas de las actividades ocurridas en el sitio Pago Lindo. A partir de este objetivo general, se buscó aportar datos específicos e inéditos en torno a las actividades vinculadas a la fabricación, uso, mantenimiento y descarte de artefactos líticos en los distintos momentos de ocupación y construcción del montículo, así como a los procesos postdeposicionales y las dinámicas de formación del conjunto de estructuras monticulares del sitio.

En este sentido, se implementó una metodología heurística capaz de dar cuenta de los cambios tecnológicos a partir de las fases de ocupación del sitio, así como caracterizar, describir e interpretar patrones distribucionales. En coherencia con estos aspectos, se realizó una caracterización tecno-morfológica de los materiales líticos, que incluyó la realización de prospecciones geológicas y caracterizaciones petrográficas, con el objetivo de conocer el tipo y la procedencia de las materias primas utilizadas para la elaboración de las herramientas. Todos los resultados se integraron a un Sistema de Información Geográfica, a través del cual se analizaron las distintas implicancias espaciales, en las distintas escalas trabajadas, es decir, a nivel regional para la explotación de materias primas y a escala intra-sitio para la distribución de los restos en el sector excavado. Dentro de los análisis espaciales y estadísticos implementados para caracterizar la variabilidad espacial al interior del sitio, se destacaron los siguientes: K de Ripley, test del vecino más cercano y modelos de densidad Kernel.

Para el análisis de la variabilidad espacial, se partió de la base que la intencionalidad a nivel espacial produce la distribución regular de los efectos materiales de la acción social, mientras que la no intencionalidad genera patrones aleatorios de localizaciones, siendo estos los extremos opuestos del rango global de distribución espacial de elementos arqueológicos dentro de un sitio (Barceló y Maximiano 2008). También se parte de la hipótesis que la ocupación de un sitio genera distribuciones agrupadas o regulares, alejándose de lo aleatorio, que podría estar dado en este caso particular, por episodios netamente constructivos. De esta manera, la gestión del espacio social es potencialmente identificable a partir del estudio de la variabilidad espacial del material lítico.

Desde esta perspectiva, se procuró analizar los patrones observados en términos de actividades que las personas realizan en relación a su entorno, mediante la incorporación de puntos de vista no occidentales que nos brindan los estudios etnoarqueológicos, ampliando nuestra comprensión de la diversidad de material (Weedman 2008:92). Así, los aportes desde la etnoarqueología se tornan fundamentales para el análisis de variabilidad espacial que permiten distinguir el uso de las distintos usos de los sitios, marcando diferencias entre las zonas donde se realizan las actividades y en las que se depositan los desechos luego de las limpiezas del área. También cómo el tamaño de los desechos es determinante en cuanto a su permanencia en el lugar dónde se realizaron las actividades o si hay transporte a otro sector para su descarte final (e.g. Binford 1994; O'Connell 1987). Además de las implicancias materiales de las actividades sociales, también es relevante la consideración de los procesos postdeposicionales (de origen natural y/o cultural) que actúan sobre el contexto arqueológico.

Como resultados principales de la tesis se puede mencionar que los grupos prehispánicos de Pago Lindo aprovecharon rocas de excelente calidad para la talla y del entorno inmediato del sitio arqueológico. Estas materias primas son cantos rodados recolectados sobre los cursos de agua próximos, que posteriormente fueron transportados al sitio, donde se utilizaban para la elaboración de distintos tipos de herramientas. Durante el período de ocupación no se distinguieron grandes diferencias tecnológicas. Esto puede estar vinculado a dos aspectos complementarios: a) el aprovechamiento de los mismos materiales durante todo el período de ocupación del área; b) los hábitos domésticos y los modos de producción vinculados, ya sea la caza, recolección, pesca y/o horticultura no variaron significativamente así como tampoco las tradiciones y modos de hacer, de forma que no se requirieron cambios en los medios tecnológicos empleados para tales fines.

Por otro lado, se reconocieron distintos patrones distribucionales, tanto a nivel diacrónico como sincrónico, que responden al uso diferencial del espacio, originados a partir de actividades domésticas, pero también en algunos casos relacionados con episodios constructivos del montículo. Se pudieron reconocer ocupaciones de carácter puntual en la zona de unión de los dos cerritos preexistentes, previo a la construcción de la plataforma en torno al 3300 a.p, caracterizadas por una distribución del material tendiente a la aleatoriedad.

Posteriormente, en torno al 1600 A.P. se reconocen distribuciones agrupadas vinculadas a una estructura doméstica, cuya ocupación dio inicio a la construcción de la plataforma. En gran parte, los restos líticos asociados se distribuyen rellenando los negativos de pequeñas zanjas y las improntas de postes de esta estructura. Esta distribución podría obedecer a la gestión doméstica de residuos y concretamente, a tareas de limpieza del área central de la estructura que desplazó los materiales hacia su periferia.

Finalmente, entre 990 y 690 A.P. se ubican otros episodios de ocupación doméstica sobre la plataforma, que muestran concentraciones heterogéneas de materiales vinculadas al uso diferencial de distintos sectores del montículo. En relación a estos eventos de ocupación, remodelación y uso del montículo se destaca el registro de menores densidades de materiales, patrones de distribución más aleatorios y menores índices de micro lascas hacia el sector oeste del área excavada. Estos patrones distribucionales responderían principalmente a actividades de acumulación/gestión de desechos y acondicionamiento constructivo del espacio habitado, ubicado principalmente sobre el sector este de la plataforma. En este sector es donde se habrían realizado la mayor parte de las actividades domésticas evidenciado por patrones agrupados, principalmente de las lascas de menor tamaño, realización de remontajes entre distintos materiales y evidencias de reactivación de filos de herramientas *in situ*.

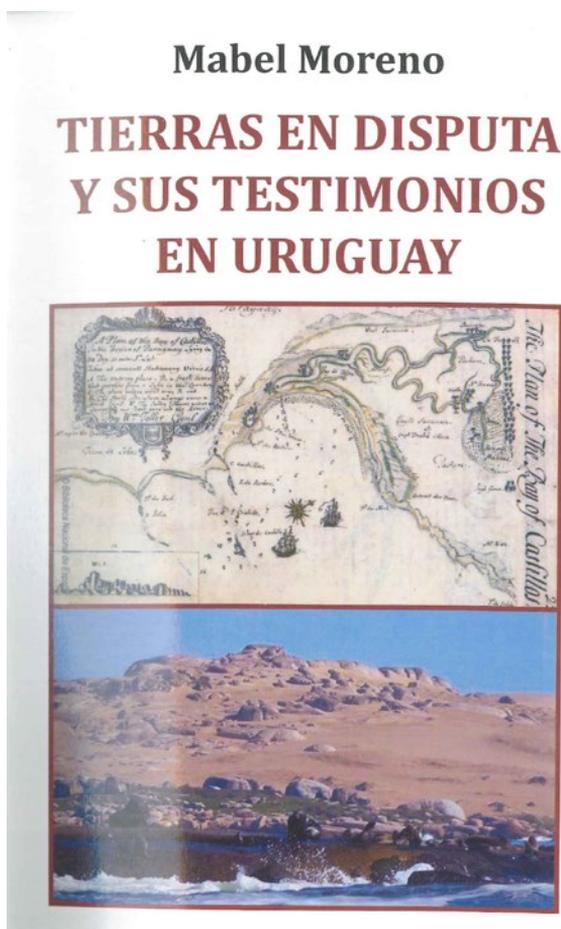
## Bibliografía

- Barceló, Juan y Alfredo Maximiano.** 2008. Some notes regarding distributional analysis of spatial data. *Proceedings of the 35<sup>th</sup> CAA*, 10: 282-287, Bonn.
- Binford, Lewis.** 1994. *En busca del pasado. Descifrando el registro arqueológico*. Crítica, Barcelona.
- Gianotti, Camila.** 2015. *Paisajes sociales, monumentalidad y territorio en las tierras bajas de Uruguay*. Tesis Doctoral inédita. USC, Facultad de Xeografía e Historia, departamento de Historia I Santiago de Compostela, España.
- O'Connell, James.** 1987. Alyawara Site Structure and Its Archaeological Implications. *American Antiquity*. 52 (1): 74-108.
- Weedman, Kathreen.** 2008. The Gamo hideworkers of southwestern Ethiopia and Cross-Cultural Comparisons. *Anthropozoologica* 43 (1): 67-98.



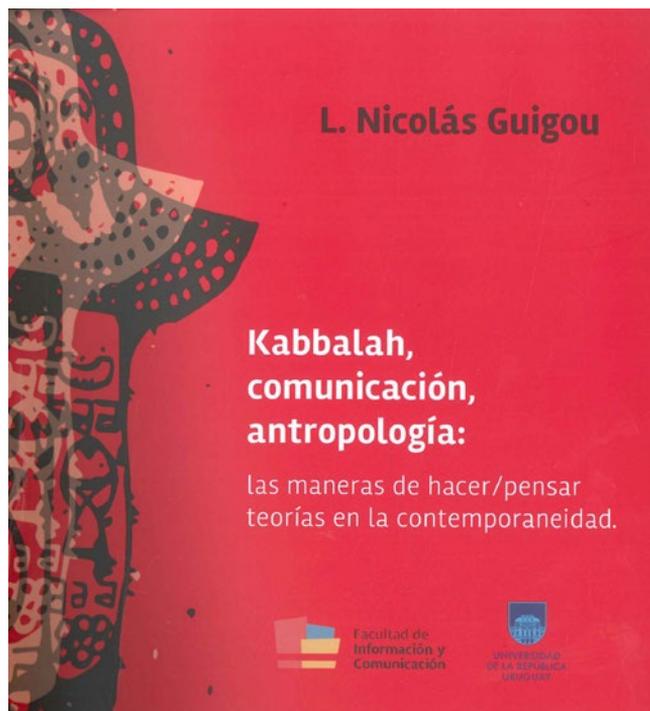


## Publicaciones nacionales del año 2018



161

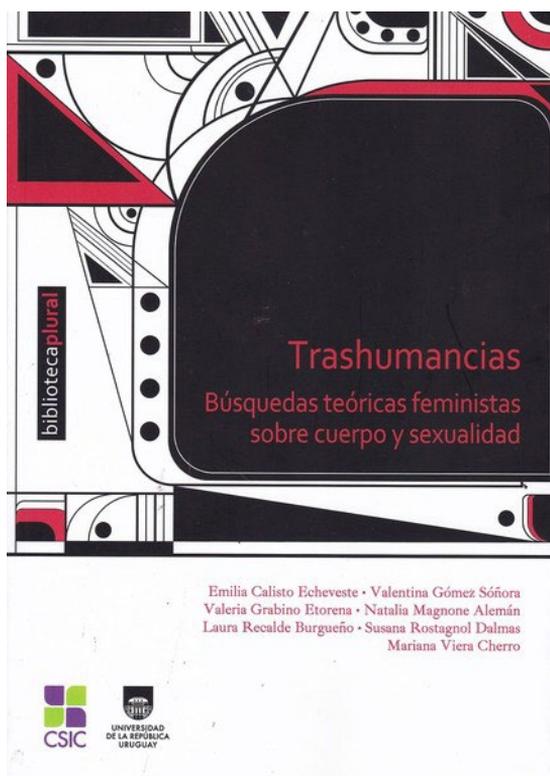
*Tierras en disputa  
y sus testimonios en Uruguay.*  
Mabel Moreno.  
Tierra Adentro Ediciones.



*Kabbalah, comunicación, antropología: las maneras de hacer/pensar teorías en la contemporaneidad.*

L. Nicolás Guigou  
Lucida Servicios Editoriales

162



*Trashumancias. Búsquedas teóricas feministas sobre cuerpo y sexualidad.*  
Susana Rostagnol Dalmas y otros.  
CSIC - UDELAR

Emilia Calisto Echeveste • Valentina Gómez Sónora  
Valeria Grabino Etorena • Natalia Magnone Alemán  
Laura Recalde Burgueño • Susana Rostagnol Dalmas  
Mariana Viera Cherro





# Tabla de contenidos:

## **Editorial**

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

**Grietas en la ciudadanía: interseccionalidad de género, ambiente y territorios y derechos humanos**

*Natalia Echegoyemberry*

**Revisión actualizada del primer informe del manicomio y la locura en Uruguay, 1884, de Andrés Crovetto**

*Fabrizio Vomero*

**Método, historia y teoría en Lévi-Strauss**

*Alexandre Duché Pérez y David Blaz Sialer*

### **2. Avances de investigación**

**Una etnografía de ritos y rituales en el ámbito de la Policía Militar de Mato Grosso (PMMT)**

*Anderson Przyszcenski Silva*

**Populismo, construcción del caso venezolano**

*David da Silva Pereira*

**Posibilidades de la teoría del actor red para un estudio de antropología histórica sobre mapuches en la región de la Araucanía, Chile (1967-1973)**

*Gerardo Ríbero*

### **3. Dossier – Investigaciones de colegas uruguayos defendidas ante tribunales europeos**

**Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay**

*Darío Arce Asenjo*

**El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción**

*Eliana Lotti Vigna*

### **4. Espacio abierto**

**Conferencia: Crítica de la razón punitiva - Didier Fassin**

*Sonnía Romero Gorski*

**Semióticas del rostro en la era de la comunicación digital. El caso de José Gervasio Artigas**

*Massimo Leone*

**Comentario sobre participación en el 18 Congreso Mundial de la International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES)**

*Valentín Magnone*

**Reseña, Tesis de Maestría: Etnografía de la actividad del curanderismo. Transmisión y permanencia en la ciudad de Rosario departamento de Colonia, Uruguay**

*Cristian Dibot*

**Reseña, Tesis de Maestría: Arqueología experimental y Paleobotánica de los constructores de cerritos del Este del Uruguay: una aproximación a partir del registro macrobotánico del sitio CH2D01**

*Diego Suárez*

**Reseña, Tesis de Maestría: Análisis de la distribución espacial del material lítico del sitio Pago Lindo (Caraguatá, departamento de Tacuarembó)**

*Nicolás Gazzán*

**Publicaciones nacionales del año 2018**

