

Antropología aplicada en Iberoamérica

Ángel B. Espina Barrio (ed.)

Fundación Joaquim Nabuco
Sociedad Iberoamericana de
Antropología Aplicada.

Recife- 2008

Índice

Antropología Aplicada en España e Iberoamérica

Ángel B. Espina Barrio

Presidente de la Sociedad Española de

Antropología Aplicada

Universidad de Salamanca.

Homenaje a: Gilberto Freyre

Mário Hélio Gomes de Lima

Director de la Editora Massangana de la

Fundación Joaquim Nabuco

ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA

Antropología y Ética

Carmelo Lisón Tolosana

Académico de Número de la Real Academia de Ciencias

Morales y Políticas de España.

¿Es rentable la antropología? Aspectos éticos en torno a la
aplicación de la antropología social en México.

Michel Duquesnoy

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

ANTROPOLOGÍA VISUAL Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Comunicar lo invisible: Antropología Aplicada al

Diálogo Nanoético

María Jesús Buxó í Rey

Universidad de Barcelona

Manifestaciones Fílmicas del Poder.

Demetrio E. Brisset

Universidad de Málaga

Las políticas de la narración en la antropología y los
movimientos sociales

Antón Fernández de Rota Irimia

Universidad de La Coruña

Explorando metodologias visuais para a compreensão do uso
e apropriado do espaço público.

Mar lucí Menezes – Laboratório Nacional de Engenharia Civil

Judith Allen – Universidad Nova de Lisboa

Lia Vasconcelos – Universidad de Westminster

ANTROPOLOGÍA Y SALUD

Dinámicas culturales del concepto de salud

José Antonio Fernández de Rota y Monter

Universidad de La Coruña

Cuerpo, salud y alimentación

Luis Álvarez Munarriz

Universidad de Murcia

Problemas Sociales y Familiares: un estudio de percepción
del síndrome de tourette desde tres puntos de vista.

Jesús Rivera Navarro

Universidad de Salamanca

La comunicación con el paciente oncológico en
tratamiento de quimioterapia.

Lourdes Moro Gutiérrez – Universidad de Salamanca

Marta González Fernández Conde –

Hospital de la Santísima Trinidad

Percepción y atención holísticas de las alteraciones en antropología clínica.

Alfonso J. Aparicio Mena
Universidad de Salamanca

Antropología médica aplicada de la oncología pediátrica al contexto escolar.

Luiz André dos Santos Gomes
Universidad de Salamanca

Paredes blancas... historias de colores... la vida y la muerte contada por niños en tratamiento de cáncer.

Kika Freyre
Universidad Federal de Pernambuco

Padrões culturais de violencia intrafamiliar e sofrimento mental.

Maria Eucharés Motta - Nivia Valença Barros
Universidad Católica de Rio de Janeiro

“Biomedicina, enfermedad y sociedad:
Reflexiones biojurídicas”

Francisco Javier Blázquez Ruiz
Universidad Pública de Navarra

ANTROPOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES

Evaluación etnográfica de la cultura de empresa

Ángel Aguirre Baztán
Universidad de Barcelona

Aproximación al patrimonio cultural leonés desde la actividad de una asociación: problemas y paradojas.

María Concepción Gómez Rodríguez
Universidad de León

Apuntes para una participación política plena
dentro de los partidos políticos.

Iñigo González de La Fuente.
Universidad de Salamanca

De cenizas a diamante. La evolución y la concepción de la
muerte y su reflejo en el tratamiento y destino de los
restos mortales en el siglo XXI.

Luisa Elena Noriega.
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Un círculo de antropólogos “aplicados” rodeado de
fantasmas afectivos: Mead y los suyos

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada

La antropología aplicada y sus dilemas
en el contexto post-colonial

Antonio Motta de Lima
Universidad Federal de Pernambuco

El valor de la aplicación etnocultural

Samuel Hurtado Salazar
Universidad Central de Venezuela

El realismo y el neorealismo estructural.

José G. Vargas Hernández
Universidad Autónoma de Puebla

“La ruta de los españoles” rescate de la tradición oral en el
valle del Carmen. Atacama-Chile.

Rodrigo A. Zalaquett Fuente-Alba
Universidad de Atacama

De la herida colonial a la herida neoliberal en América
Latina: una perspectiva castellana.

José A. Alonso Herrero

Universidad Autónoma de Puebla

Legado y Negado: La singular historia del
Trapiche de Oritapo.

Héctor Cardona Machado

Universidad Central de Venezuela

ETNOMUSEOLOGÍA

Etnomuseología o la búsqueda de las
polifonías en Colombia

Fernando Barona Tovar

Museo del Oro de Bogotá (Colombia)

La musealización de los espacios cotidianos.

Concha Martínez Latre

Museo de Zaragoza

PATRIMONIO CULTURAL Y DESARROLLO LOCAL

Sostenibilidad y desarrollo local

Eloy Gómez Pellón

Universidad de Cantabria

Recuperación integral de la parroquia de Congostro. (un
intento de desarrollo local a través del patrimonio cultural).

Ángel Cerrato Álvarez

Universidad Complutense de Madrid

La escenificación del patrimonio antropológico y la
revitalización de las zonas rurales. Colaboración entre
investigadores y vecinos.

Mercedes Cano Herrera

Universidad de Valladolid

Patrimonio Inmaterial de la Creación de un
Estilista: Iñaki Sagarzazu.
Rosa García-Orellán.
UNED - Bergara

Problemática para una adecuada conservación y gestión de la
identidad de nuestro patrimonio cultural Iberoamericano.
Yolanda Fernández Muñoz
Universidad de Extremadura

Paralelismo entre ciudad histórica europea y
ciudad informal americana
Esteban López Burgos.
Universidad de Valladolid

MEDIO AMBIENTE Y POLÍTICAS CULTURALES

Desarrollo versus protección socioambiental:
el caso de la cuenca del río Nazas en el
norte de México
Hernán Salas Quintanal
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Utilización comparativa de información antropológica y
biológica para el estudio de la diversidad
genética de la mandioca.
João Manoel Sanseverino Vergani Galera –
Universidad de São Paulo
Teresa Losada Valle.- Instituto Agronômico de Campinas

MOVIMIENTOS MIGRATORIOS Y COOPERACIÓN

Emigração Açoriana: São Miguel no periodo entre guerras e
a emigração para República Dominicana.
Luiz Nilton Corrêa
Universidad de Las Azores

Mujer y Migración: La migración femenina gallega al sur atlántico peninsular a mediados del siglo XX.

Esmeralda Broullón Acuña

Universidad de Cádiz

Ribeirinhos migrantes da amazônia:
imaginário cultural e re-significação da prática de
saberes de manejo e uso da floresta.

Maria do P. Socorro Nóbrega Ribeiro

Universidad del Estado do Amazonas

Movilidad y resistencia: asociaciones de
inmigrantes uruguayos en Galicia.

Eleder Piñeiro Aguiar

Universidad de La Coruña

Migración y Codesarrollo: una babel con potencial.

Richard Salazar Medina

Universidad de Burgos

Inmigración y Escuela: el papel de los educadores.

Oscar Fernández

Universidad de León

Empezar de Nuevo: Migrantes argentinos en

Madrid a lo largo de tres décadas

Guillermo Mira Delli-Zotti – Universidad de Salamanca

Susana Schmidt – Universidad de Salamanca

Fernando O. Esteban – Universidad Autónoma de Barcelona

Vivo en España pero soy “brasileiro” con orgullo.

Una etnografía de la actual inmigración brasileña en España
desde el punto de vista de una asociación de inmigrantes.

Fabiana Maria Gama Pereira

Universidad Federal de Pernambuco

ANTROPOLOGÍA Y EDUCACIÓN

Del territorio a la territorialidad: la experiencia de la escuela itinerante de agroecología en la región mapuche, Chile.

Alessandra Olivi – Universidad de Sevilla

Paolo Venezia – Terra Nuova

Antropología pedagógica en el pensamiento de

José María Arguedas.

Wilfredo Medina

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y

Valle (Perú)

Aportaciones de los estudios antropológicos a la educación.

La etnografía educativa en los estudios de la práctica docente.

María Guadalupe Díaz Tepepa.

Universidad Pedagógica Nacional

INDIGENISMO Y ANTROPOLOGÍA

Estimación de efectivos de pueblos indígenas en el estado de Pernambuco (Brasil).

Graciela D. Sarrible Pedroni

Universidad de Barcelona

Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas y la ecología política indígena -

José G. Vargas-Hernández

Universidad Autónoma de Puebla

Regímenes comunales de la tierra en comunidades Aymaras en el altiplano de Bolivia: en torno a los sistemas de aynua (barbecho sectorial colectivo) y de cargos político-religiosos de uraqita (obligados por la tierra).

Junko Seto

Universidad de la Ciudad de Hiroshima - Japón

Espacios indigenistas, eurocentrismo y post-ilustración.
Hacia una revisión del debate del quinto centenario sobre el
indigenismo en las éticas de la liberación latinoamericana.

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

ANTROPOLOGÍA APLICADA EN IBEROAMÉRICA

Antropología aplicada a la cultura: experiencias y
desencuentros en México.

David Lagunas
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Turismo, poder y comunidades locales: flujos, organización y
significados entre Brasil, Europa y los Estados Unidos.

Russel Parry Scott
Universidad Federal de Pernambuco

Antropología de género

Mulher, sofrimento e pudor: o controle das
emoções no espiritismo brasileiro -

Antoinette de Brito Madureira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Maturidade: capacidade para ponderar escolhas.

Maria Antonietta Albuquerque de Souza
Universidade Federal de Pernambuco

Memorias de Mujeres Negras en Sur de Brasil:

Historias de lectura, historias de trabajo.

Rosane Maria Cardoso - Julia Bergesch
Centro Universitario Univates

Entre las trabajadoras del hogar. Retos y empeños
socioculturales en Cuzco (Perú)

Daniela di Salvia
Universidad De Nápoles "L'Orientale"

La antropología aplicada en España e Iberoamérica

Ángel B. Espina Barrio

Presidente de la Sociedad Española de Antropología Aplicada
Universidad de Salamanca

La Antropología se ocupa del estudio de las costumbres y pautas de comportamiento que tiene todo grupo humano. De este saber social y humanístico sin duda siempre se derivan aplicaciones para resolver los problemas y las cuestiones que presenta la vida del hombre sobre la Tierra.

Sin embargo, desde hace bastantes décadas, se ha considerado la conveniencia de distinguir la perspectiva puramente teórica e histórica de la antropología, respecto de la aplicada. Y esto, insistimos, no porque las primeras especializaciones dejaran de tener importancia o de poseer siempre una posible vertiente práctica, si no para subrayar y profundizar en ésta última y asimismo en la conexión del saber antropológico con los restantes derivados de las ciencias humanas y sociales.

La Antropología aplicada busca las temáticas étnico-culturales que influyen en la vida de la gente y las estudia en profundidad con los métodos etnológicos en orden a encontrar explicaciones, directrices y soluciones para esas realidades sociales.

Por lo que vamos diciendo, para hacer buena Antropología aplicada es necesario conocer bien la Antropología teórica, y para esto último, no viene mal tampoco saber extensamente de la historia de la disciplina. Para mejorar las cosas primero hay que conocerlas y comprenderlas lo mejor posible.

Todo estudio antropológico puede y deber tener aplicación. Por ejemplo el interesante estudio y las aseveraciones que desde la antropología psicológica y económica realizara Claudio Esteva Fabregat en 1962 sobre un pueblo de actividad agropecuaria del noreste de Zamora, pudieron o debieron tener influencia en la política de “concentración parcelaria” que se llevó a cabo poco después en muchos lugares de Castilla.¹

¹ Me refiero al trabajo: Esteva Fabregat, C., “Componentes psicológico-cognitivos en una economía rural española”, *Éthnica*, 14, 1978, 53-145.

Lamentablemente muchas veces interesantes investigaciones etnográficas que, de ser más ampliamente conocidas, servirían para dirigir políticas públicas, mejorar condiciones de vida o evitar conflictos y enfrentamientos, quedan relegadas en los estantes de unas pocas bibliotecas. También una tarea de la Antropología aplicada es estudiar tales obras bajo su óptica no tanto funcional cuanto práctica. También darlas a conocer en formatos más masivos y atrayentes. Para ello la Antropología visual es un auxiliar muy valioso. Pero muchas otras vertientes puede tener esa antropología que se ha ido especificando, sin tratar de ser exhaustivos, en:

Antropología de la alimentación

Antropología de la educación

Antropología de la salud y etnomedicina

Antropología psiquiátrica (etnopsiquiatría)

Antropología y museos (etnomuseología)

Antropología visual y de la comunicación

Antropología del desarrollo y de la innovación

Antropología de la cooperación

Antropología de las organizaciones y empresas

Antropología y medio ambiente

Antropología y patrimonio tangible e intangible

Antropología indigenista

Antropología de género

Antropología del turismo y del ocio

Antropología del conflicto y de la mediación

Antropología y ética, bio-ética, de la emigración, de las desigualdades, etc.

Éstas son las subdisciplinas más frecuentemente practicadas por los antropólogos que buscan aplicación de sus trabajos. Prácticamente todos estos campos de aplicación serán tratados en el presente libro que pretende ser un factor de impulso de tal tipo de antropología especialmente en el ámbito iberoamericano donde necesita una mejor comprensión y expansión, y en el que muchas veces ha sido utilizado para manipular y controlar grupos humanos, pero que no necesariamente debe estar unido a tales explotaciones y sí a movimientos enriquecedores del conjunto de las sociedades. Por ello no resulta casual que comencemos este texto con un capítulo sobre Antropología y Ética, nada menos que de uno de los antropólogos españoles más destacado del siglo XX, el catedrático y académico D. Carmelo Lisón Tolosana. Prosigue la temática del mismo el innovador trabajo etnológico de la Presidenta de Honor de la Sociedad Española

de Antropología Aplicada (SEAA), Dña. María Jesús Buxó í Rey de la Universidad de Barcelona, esta vez aplicado a la bioética y a la nanotecnología.

Precediendo estos dos destacados estudios, se encuentra el texto correspondiente al homenaje realizado en Salamanca en 2008 a uno de los antropólogos más sobresalientes de la historia de Brasil, Gilberto Freyre, quien centrándose en el nordeste de este inmenso país, nos dejó la más perfeccionada imagen de la historia y la cultura pernambucana en unas obras que cobran hoy en día una inusitada actualidad, con el nuevo auge de la caña de azúcar como base de biocombustibles. Los modélicos trabajos de este intelectual, formado en la escuela de Columbia con Franz Boas, están preñados de enseñanzas aplicadas, tal como nos lo descubre el texto de D. Mario Helio Gomes de Lima, uno de los directores de la Fundación cultural creada por Freyre, la Fundación Joaquim Nabuco, por otro lado editora de este libro, así como responsable de la edición de los tomos anteriores, en colaboración con el Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, sobre aspectos culturales aplicados: Poder, política y cultura (2005) y Conocimiento local, Comunicación e Interculturalidad (2007).

La publicación en su conjunto incluye más de cincuenta artículos estructurados en trece apartados: Antropología y Ética; Antropología visual y medios de comunicación; Antropología y salud; Antropología de las organizaciones; Historia de la Antropología Aplicada; Etnomusicología; Patrimonio cultural y Desarrollo local; Medio ambiente y políticas culturales; Movimientos migratorios y cooperación; Antropología y educación; Indigenismo y Antropología; Antropología Aplicada en Iberoamérica; y Antropología de género.

Los trabajos están, por lo general, realizados por profesores antropólogos de 40 universidades o instituciones iberoamericanas que, por orden de aparición y clasificadas por países, son: U. de Salamanca, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, U. de Barcelona, U. de Málaga, U. de La Coruña, U. de Murcia, U. de León, U. de Granada, Museo de Zaragoza, U. de Cantabria, U. Complutense de Madrid, U. de Valladolid, UNED, U. de Extremadura, U. de Cádiz, U. de Burgos, U. Autónoma de Barcelona, U. de Sevilla y U. Pública de Navarra (España); Fundación Joaquín Nabuco, U. Federal de Pernambuco, U. Católica de Río de Janeiro, U. de São Paulo, Instituto Agronómico de Campinas, U. del Estado del Amazonas, U. Federal de Río Grande del Norte y Univates (Brasil); U. Nacional Autónoma del Estado de Hidalgo, U. Autónoma de Puebla, U. Pedagógica Nacional y UNAM

(México); Laboratorio Nacional de Engenharia Civil, U. Nova de Lisboa y U. de Las Azores (Portugal); U. de Westminster (Reino Unido); U. Central de Venezuela (Venezuela); U. de Atacama (Chile); Museo del Oro de Bogotá (Colombia); y U. de la Ciudad de Hiroshima (Japón).

Pero retomando de nuevo el objetivo último del libro, decir que la idea de la constitución de una red o sociedad académica que se centrara en el estudio, promoción y difusión de la rama aplicada de la antropología en el ámbito iberoamericano, donde no existía como tal, surgió, asimismo, en Salamanca en el seno del VIII Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada, institución que inmerecidamente me había otorgado su Presidencia para el bienio 2007-2009. Un destacado grupo de profesores de antropología de España, México, Brasil, Colombia, Portugal y Venezuela, acordó constituirse en sociedad y aprobar los estatutos de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Aplicada (SIAA), así como coeditar este texto y realizar su primer Congreso en Recife (Brasil) en el marco del Seminario Internacional organizado por la ya mencionada Fundación Joaquim Nabuco en noviembre de 2008, coincidiendo con el centenario del nacimiento de Claude Lévi-Strauss, y con una temática de trabajo realmente muy aplicada: “Innovación Cultural, Educación y Patrimonio”.²

Pensamos que estas iniciativas, así como la presente publicación, servirán no sólo para avanzar en las dimensiones académicas y de investigación de la especialidad, si no también para conectar cada vez mejor a los antropólogos del área iberoamericana, todo ello en orden a conocer más perfeccionadamente e intervenir en los problemas socio-culturales que nos afectan, relacionados con la emigración, el desarrollo, el medio ambiente, la educación, la cooperación y con el resto de las temáticas ya referidas. La Antropología tiene una perspectiva holística y comprehensiva muy adecuada para abordarlos y muchas aportaciones que realizar. La Antropología no puede ser un saber erudito sobre culturas más o menos lejanas. Puede y debe aplicarse, pero se necesita una generación de antropólogos que, en conjunción con sociólogos, historiadores, politólogos, etc., se dedique

² También se anuncia una segunda reunión de tal Sociedad en el seno del Congreso Internacional de Antropología que se celebrará en la Universidad de Nariño de Pasto (Colombia) los días 17 al 19 de abril de 2009, con la temática “Carnaval y Semana Santa en Iberoamérica”.

con entusiasmo a tal tarea, que no es otra que la de conocer y facilitar la convivencia, la comunicación y la vida de los seres humanos.

Ángel Espina Barrio

Bogotá, 15 de agosto de 2008

Antropología y ética

Carmelo Lisón Tolosana

Dedicado a Ángel Espina Barrio

Hace ya años investigué la “posesión diabólica” desde una perspectiva etnográfico-antropológica; escribí páginas sobre cómo la tradición, la creencia, la religión y el folklore, la *evanxeliadora* y la bruja, la cultura en una palabra, determinaban la creación de plurales narraciones de esa enfermedad, descripciones simbólicas que diagnostican y prescriben el tratamiento ritual en santuarios especializados. Qué tipo de demonio, cuántos en número, quién lo manipuló, cómo se introdujo en su cuerpo, cómo lo siente, cómo se expresa, cómo, y cuándo sale viene todo expresado en narrativas de por qué y cómo sucede, en literatura metafórica tradicional en una palabra. Y no menos importante expresé en aquellas páginas primero, cómo a través de la metáfora descriptiva afloraba toda una trama de relaciones estructurales de convivencia y antagonismo y, segundo, cómo el *cuerpo* era toda una metáfora que *incorporaba* – nótese la iteración- todo un universo ético-moral al que vuelvo en un momento.

Fascinan hoy los problemas genuinamente actuales a los que puede dedicar su imaginación antropológica el recién licenciado. Debido la prolongación de la vida aparecen en mayor número enfermedades crónicas como el cáncer, el parkinsons, el alzheimer, la diabetes y la hipertensión para las que la medicina moderna no tiene cura, solo cuidados paliativos. Curiosamente en este amplio ámbito están apareciendo las mismas preguntas últimas y análogas metáforas y explicaciones místicas que en el caso anterior. La proliferación de transplantes por los que el paciente recibe un órgano de una persona muerta está creando un nuevo cuerpo conformado por dos, en el que el muerto sigue, en parte, viviendo debido a la tecnología; ese cuerpo es, también en parte, industrial. ¿Ha cambiado el recipiente su identidad personal? ¿Cómo la vive y siente?. Con la tecnología reproductiva, es bien conocido, un niño puede tener diferentes tipos de mamás: una, la madre genética que dona el óvulo, otra la madre que lo genera en su embarazo y otra que lo alimenta, cuida y educa. Al fondo de todo esto se halla nuestra cultura fragmentada, individualizada y tecnologizada. Y desde luego el cambiante universo del valor al que me he referido antes. ¿No tendrá algo que decir en todo esto el

antropólogo?. Estamos muy lejos de la inicial concepción de la Antropología aplicada. Parto, para mi defensa, de que hay plurales versiones de lo que denominamos Antropología aplicada, múltiples modos, formas y maneras de ejercerla, diversidad de enfoques, conceptos y modelos, lo que no constituye una desventaja, al contrario testimonia la dinamicidad de la disciplina que no se deja encorsetar por ismos, esquema y particiones sino que pretende abordar los problemas en su dificultad y complejidad desde variedad de perspectivas. En el universo de la opinión y del valor, de la intención, del deseo y de la personal apreciación hay un *locus* privilegiado para la deontología profesional: la antro-po-ética, porque la maquinaria de la manipulación y del control está siempre al acecho y la ideología se persona solapada; nada hay realmente puro.

Por mi parte voy a incidir unos minutos en algo primordial y de contundente actualidad: el problema del Bien y del Mal. Fascina, desde una perspectiva antropológica la terribilidad y perennidad del Mal; todos los grupos conocidos lo discriminan a su manera, lo describen, elaboran y clasifican lo que prueba no solo su construcción cultural sino algo muy importante: su fundamento ontológico humano; dicho de otra manera: la finitud, debilidad y fragilidad humanas, sus ilimitadas aspiraciones, inquietud y angustia vital son el núcleo constitutivo dinámico, la base estimulante, las líneas de fuerza que hacen posible e inevitable el mal. Nuestra cultura, por otra parte, configura universos de maldad desde premisas teológicas y metafísicas y desde coordenadas estructurales y creencias culturales. Veámoslo.

Hay un mal, primero, radical, fundamental, el mal absoluto, puro y sin mezcla, perfecto y en exceso, fuera de límite, concepto pensable pero inimaginable en la realidad. Ahora bien, hay un mal continguo, próximo al anterior: el genocidio, los crímenes contra la humanidad, el mal gratuito e incomprensible como el abuso del inocente, la guerra y la tortura. Hay, en tercer lugar, un mal cósmico, terribles catástrofes naturales, como el tsunami o como el que hizo desaparecer el 92 % de las especies de la tierra, pero hay también, cuarto, un mal moral que se teologiza, politiza y retoriza según momentos, etapas, ideologías y situaciones. La bruja, el Otro, el extraño y ajeno, la Inquisición, la Stassi, el desnudo poder y el fundamentalismo religioso son algunas de estas figuras sintéticas del mal como también Stalin, Hitler, Pol Pot y Mao y algunos iconos geográficos como Vietnam, Hiroshima, Dresde,

Guantánamo y Abu Graib. La retórica con su poder intensificador es pródiga en designaciones: “el eje del mal”, “el imperio del mal” y “el gran Satán” apuntando simultáneamente a Saddam, Bush, Irak, Irán y Norteamérica como conocidos exponentes, pero lo que quiero realzar es su versatilidad adscriptiva que subraya cómo el valor es también estrategia, justificación y uso ambiguo, indeterminado, maleable y relativo, *mal de siècle* que nos ha tocado vivir, que depende del ojo que mira; estamos en el registro de la simbólica del mal.

Hay, en sexto lugar, un mal existencial, originario y profundo, el del pathos de la miseria humana, de sus contradicciones internas, el de la enfermedad, la frustración y la muerte. Hay lo que conceptos tales como Weltschmerz, angst, ennui sugieren, a saber, el tedio y la desazón humana que provienen del hiato entre las aspiraciones y la realidad, que se origina en el desacuerdo entre un espíritu infinitamente ávido e inagotable y el impacto negativo de la cruel y grosera realidad, todo inherente a nuestra humana y común condición. Hay en séptimo lugar, un mal del que somos nosotros mismos fautores debido a nuestras tendencias agresivas, a nuestra ambición desmedida, rivalidad envidiosa y deseos de venganza. Hay además -séptimo- un mal estructural que proviene de la fuerza de las estructuras sociales coercitivas que interfieren en nuestra libertad y nos obligan a someternos a normas y leyes que no nos agradan para hacer posible la convivencia, pero que al mismo tiempo y contradictoriamente fomentan nuestro individualismo, potencian la ética del yo primero y el rechazo de la disciplina social; estructura convivencial pero en disyunción, frustrante y contradictoria. Y por último hay un mal generado por el moderno nacionalismo que hunde sus raíces en la geografía ideologizada y sacralizada. Y por último hay un mal generado por el moderno nacionalismo que hunde sus raíces en la geografía ideologizada y sacralizada.

Como el tema es muy complejo y no exento de vaguedad verbal e indeterminación jerárquica —en él confluyen razón y pasión, experiencia de libertad y presión obligatoria, praxis local, historia y generalización argumentativa, intuición personal y código colectivo, justificación y valoración lógica, relativismo y facticidad objetiva, todo en problemática amalgama-, creo pertinente comenzar esquematizando algunos puntos básicos que sirvan de guía en tan brumoso laberinto.

Esta particular cualidad moral no se ve, se infiere, porque es la idea escondida en la realidad, pero es ésta la que, si estamos alerta al detalle y conocemos el canon del grupo, nos informa de esa silueta invisible porque el significado intencional ético vibra en ella. Desde esta perspectiva se nos presenta con la fuerza de lo obvio, con algo así como una *signatura rei* –las cosas, acciones y personas son apropiadas, correctas, neutras- o como una *voluntas signi* –son estimables, preferibles, buenas, malas, peores- en el contexto de un sistema ético local jerárquicamente organizado. La variedad de expresiones que vehiculan valor en Galicia es muy rica en detalle y matiz, múltiple en contenido diacrítico, novedosa y heterogénea porque lo es la plasticidad humana, pero como todas llevan llevan la marca de origen local forman parte de un conjunto orgánico o *totum* moral que se bifurca y ramifica ofreciéndonos especificidad distintiva y sorprendente. Revela aspectos del *ethos* y retazos del *pathos* de un pueblo.

Todos hacemos juicios morales porque la conciencia de valor es, creo, un primitivo en nuestra condición, todos evaluamos y valorativamente enjuiciamos con arreglo a un código a la vez personal y colectivo y todos tenemos –y damos- razones para ello. Aporto a continuación y como muestra expresiones locales, relativamente claras y localmente precisas, para introducir intuitivamente el tema. Este menudo elenco expositivo vale para mostrar que tanto la bondad como la maldad tienen un arco de referencia múltiple y diverso, rico en máscaras y disfraces, con variado carácter polisémico; sugiere a la vez, que los casos y las cosas pueden tener un perfil marcadamente local, un punto de mira que reclama atención porque debajo de la piel de los hechos y de la vida de las personas puede haber una vibración interna que requiere examinar toda una gramática de casos y esquemas de instrucciones partiendo de un vocabulario opulento en fuerza moral. La muestra que he presentado abarca palabras y semantemas, sujetos, verbos, acción, movimiento, y analogía, elementos naturales y místicos, roles, trabajos y creencias,, legalidad y estructura social, cuestiones básicas de la vida rural ordinaria que revelan el universo de deseos e intenciones, de reprobación y desprecio, de qué es deseable y vale y de qué es imperioso evitar. Más aun, proyectan sus aspiraciones y preferencias a un nivel normativo transcendente que deja entrever una metateoría axiológica implícita, subyacente, a sorprender y analizar por el investigador.

Fundamento, como siempre, y reproduzco *verbatim* el vocabulario etnográfico y la gramática local, con su particular precisión y vaguedad simultáneas, apporto variantes que introducen complejidad y persigo el significado del informante hasta rastrearlo en la práctica en la que las palabras adquieren su sentido porque es, en definitiva, la forma de vida el punto de referencia del valor; los hechos corroboran y dan sentido a las palabras. Qué dicen, cómo lo dicen, cómo lo ven y palabrean, cómo lo muestran en contexto estructural y jerarquizan en un conjunto proposicional existencial son indicadores fidedignos que nos prestan una sensación de certeza cuando intentamos penetrar en el universo moral local. La palabra empírica, esto es, el *totum* social del que es parte, el vocabulario observacional y su forma de expresión vehiculan un halo de significado que no es separable del juicio de valor. En suma: el vocabulario impone —y es resultado de— estructura, conceptualización, adscribe propiedades y funciona como una teoría inicial para el investigador³.

Junto al bien y a la bondad fascina, desde una perspectiva antropológica la terribilidad y pluralidad del Mal; todos los grupos conocidos lo discriminan a su manera, lo describen, elaboran y clasifican lo que prueba no solo su construcción cultural sino algo muy importante: su fundamento ontológico humano; dicho de otra manera: la finitud, debilidad y fragilidad humanas, sus ilimitadas aspiraciones, inquietud y angustia vital son el núcleo constitutivo dinámico, la base estimulante, las líneas de fuerza que hacen posible e inevitable el mal. Nuestra cultura configura universos de bondad y maldad desde premisas teológicas y metafísicas y desde coordenadas estructurales y creencias culturales.

He tomado el mal como trasfondo el fluir y operar de los valores comunitarios como paradigma ilustrativo pero podía también haber tomado la bondad, su opuesto antitético e inseparable; la finalidad metódica es la misma porque voy a circunscribir ambos al área local vecinal. Este particular espacio lugareño es el lugar donde aparecen el bien y el mal, el *situs* donde se manifiesta la dialéctica bien/mal porque es inherente a nuestra necesaria convivencia. El carácter dialógico, relacional, el ser y estar con otros, en la familia, en el lugar y en la parroquia nos pone en deuda con los demás. Este es el nivel y el registro pertinente

³ Espero substanciar estos extremos a lo largo de esta monografía.

según me han enseñado los informantes, en mis numerosas horas de conversación, donde situar la vida moral, el *a priori* ecológico que va a centrar mi atención en esta monografía, adelgazando, por tanto, los grandes problemas generales aunque siempre colorearán desde el trasfondo el fluir y operar de los valores comunitarios.

¿Qué quiero decir con esto? Que la interdisciplinariedad es necesaria, como todos sabemos, pero que también tiene límites; es necesario acercarse y otear otros campos y disciplinas pero desde el propio y con la propia. En cuanto antropólogos no somos médicos, ni políticos, ni moralistas etc., que estos profesionales hacen mejor su propio oficio que nosotros; a nosotros corresponde cumplir con nuestro rol y profesión, esto es, hacer antropología per se, antropología de la buena y ésta será siempre aplicable...por otros, por expertos; la buena voluntad de ayudar al prójimo no basta. Lo nuestro es, repito, hacer Antropología aplicable, a saber, exponer la inmensa complejidad de los problemas humanos aplicando nuestros específicos paradigmas antropológicos, es decir, el arsenal teórico y pragmático de nuestra disciplina para analizar en profundidad los problemas actuales, candentes nuestros, como por ejemplo, la cultura del individualismo, de la avaricia y del egoísmo, o exponer los problemas y consecuencias de la afluencia, de la pobreza, de la violencia y de la discriminación, describir los modelos que protegen la vida comunitaria, el voluntarismo cívico y las estructuras descentralizadoras, analizar la teoría y práctica de la democracia y la actual disyunción entre sociedad y política, arrojar luz sobre la democracia distante, la corrupción política y la dictadura electoral y del despotismo democrático ya previstos por Tocqueville. Necesitamos imaginación antropológica para repensar la guerra contra el terror, el eje del mal, las inevitables crisis políticas venideras, la pérdida de derechos y libertades etc. etc. y para no seguir con esta sombría letanía, una última sugerencia: investigar hermenéuticamente la naturaleza de la ideología y de la creencia rampantes en nuestra sociedad y el binomio creatividad y educación de importancia suma en nuestra deteriorada Universidad.

Y un último apunte, pero de extrema importancia y gravedad, para terminar. Pocas disciplinas se han interesado con similar tesón y perspicacia como la nuestra en la investigación de la creencia y de la racionalidad. La densidad de monografías y volumen de artículos publicados lo prueba. Parece ser que solo las sociedades primitivas

y los pueblos retrasados viven en la creencia y la irracionalidad pero no es así. En nuestros mejores y tecnológicamente más avanzados laboratorios serpentea peligrosamente con su veneno la irracionalidad: las grandes compañías, leemos en revistas especializadas, descartan a veces los resultados de los estudios que prueban que las nuevas y más caras medicinas no son mejores, incluso que a veces son peores, que las variedades más baratas que están en el mercado. Cuántas veces los médicos no toman en consideración los síntomas que son inconsistentes con su inicial diagnóstico y cuántas veces la policía al identificar un primer sospechoso, desde ese mismo momento se le hace difícil considerar y darse cuenta de la evidencia contraria; incluso a algunos les cuesta aceptar que los análisis del DNA prueban que están equivocados. No valdría la pena investigar la potencia de la ideología y la fuerza del ismo entre los antropólogos?.

Tenemos que exponer la realidad y fundamento humano de estos problemas y su envoltura cultural pero siempre teniendo como meta hacer lo nuestro con atención al detalle y al matiz. Formulemos nuestros actuales problemas con energía antropológica para generar energía para su reforma.

¿Es rentable la antropología? Aspectos éticos en torno a la aplicación de la antropología social en México

Michel Duquesnoy

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Resumen

Según un dicho famoso, la antropología en México nació aplicada. Es decir, a partir de los contextos aparecidos con la Revolución y el establecimiento de los gobiernos revolucionarios, se hace sentir la necesidad de aplicar las pautas sociales hacia las poblaciones rurales, campesinas y/o indias. Ello justificó históricamente la profundización de trabajos antropológicos incipientes realizados en la última fase del Siglo XIX. Se hizo necesario el conocimiento íntimo de las realidades rurales para la aplicación del proyecto integracionista de los grupos ocupando el poder central.

En el decenio de los sesenta, en la línea de la contestación estudiantil del 68, el grupo de los “Siete Fantásticos” propugna la hoy conocida quiebra de la antropología social mexicana. En seguida, la crítica postmoderna viene a dar un golpe fuerte, aunque no definitivo, a lo que es una escuela antropológica social original y valiosa.

Hoy en día, la antropología social en México corre el riesgo de ser —más que en los tiempos de antaño— una antropología de cubículo que solamente tendría de teórica el disfraz o de agencias oficiales que de práctica solamente tendría el “souvenir”. Ambas, en todos los casos ejercitada y manipulada por meros funcionarios poco escrupulosos de las realidades sociales desiguales e inquietantes —mas no de sus avances jugosamente premiados por instituciones imprescindibles como CONACYT o el Sistema Nacional de Investigadores (SNI), a pesar de las enormes esperanzas de las jóvenes generaciones de estudiantes deseosos de entenderlas para proponer soluciones viables a situaciones que más que rentables, cuestionan la ética del antropólogo social.

Reconocer que los demás tienen un “valor intrínseco” y no un valor meramente instrumental significa admitir que su vida es para ellos lo que la mía es para mí.

David Sobrevilla

Nota preliminar

El texto presentado en seguida no pretende detentar un valor científico si no el del cuestionamiento de un profesionista de la antropología social en México frente a actuaciones y prácticas dudosas e inquietantes de otros profesionistas de la antropología. Obviamente no es la intención de él que escribe este ensayo implicar a todos los antropólogos laborando en México. Tampoco pretende ser juez de sus colegas puesto que no solamente defraudaría a una regla elemental de la deontología científica, si no que él también se involucra directa e inequívocamente en sus análisis, dudas y preocupaciones. Es decir, después de todo el mismo se auto acusaría en su propia reflexión, la que al pensarlo bien, coquetea deliberadamente con los semblantes del panfleto. De igual forma bien es de precisar que el debate acerca de la elaboración y aplicación de un código de ética para la antropología queda sobreentendido en esta contribución.

Introducción

En un texto publicado para otras consideraciones, tuve la oportunidad dar un grito furioso contra las prácticas fraudulentas de los publicistas solamente preocupados por el lugar que ocupan sus productos dentro de un mercado rabioso en el que las preocupaciones éticas ni ocupan el menor espacio reflexivo (Duquesnoy, 2007). Era cuestión para mí abrir una reflexión ética —y crítica, por supuesto— acerca de los varios turismos seudo culturales librados por la mercadotecnia al alcance de ciudadanos privilegiados cuyos medios económicos les permite viajar en horizontes exóticos o no. Ahora bien pretendo levantar la cortina sobre un tipo especial de estudiosos neoliberales que solamente son turistas de la antropología ya que afortunados intelectual y económicamente exploran los espacios burocráticos, del ciberespacio o no, de las instituciones patrocinadoras de proyectos de investigación a carácter social y/o cultural para fortalecer sus currículum vitae a la par de sus cuentas bancarias dado que, al parecer para unos, la antropología en México se ha vuelto la

oportunidad para ganarse bien, demasiado bien, la vida, cosa legítima después de todo, cazando los proyectos más o menos lucrativos al detrimento de lo que es, pretende ser, busca ser, la antropología social. De aquí en adelante, preciso que por antropología social me referiré explícitamente a la antropología social aplicada enfatizando voluntariamente los peores aspectos siniestros de la mercadotecnia neoliberal que afectan en profundidad la investigación y la producción académica.⁴

Creo que mi aportación será suficientemente nítida para no sembrar confusiones al respecto de mis intenciones, las que no simulan ser provocadoras y polémicas, y que en este espacio colindan con una consternación que se desea poner al servicio de antropología como disciplina académica.

Antropología social aplicada e implicación social

Como bien lo recuerda Françoise Vatan, “la antropología académica y la antropología aplicada parten de una misma materia prima, lo real (...)” (Vatan, 2004: 45). Afirmación valiosa en la hora de hoy día, si se considera que para varios antropólogos que se afirman “sociales”, lo real se resume a las observaciones y prácticas de campo reducidas a la contemplación tal vez codiciada del ocio, de los movimientos ordenados y/o caóticos de los coches en los periféricos urbanos, de los andares azarosos de los transeúntes, de las discusiones de consumidores de cerveza, pulque u otros licores en las tabernas, etc. reduciendo la antropología contemporánea a una disfrazada práctica museográfica virtual. Para mí, valga lo que valga mi aseveración que puede sonar como un prejuicio, estos supuestos terrenos de una autodenominada antropología de vaporosos y extraños nuevos objetos antropológicos, no pueden pretender alimentar y fortalecer la antropología, menos social. Ni deseo entrar en este espacio en la esterilidad preocupante de los resultados de estas antropologías, menos en sus alcances científicos. Dejo con un toque de apreciación soberbia estas preocupaciones del todo flojas a los expertos de una cierta postmodernidad. Son los mismos que entre paréntesis, pretenden acerca de mi tema que “el proyecto de una Antropología Aplicada, basada en una práctica delimitada,

⁴ Se denomina *antropología social aplicada* a aquella subdisciplina de la antropología social que se basa en “la aplicación de datos, perspectivas, teoría y métodos antropológicos para identificar, evaluar y resolver problemas sociales” (Kottak, citado por Cadenas, 2005: 1).

orientada a la protección y defensa de grupos minoritarios (...) ha sido sobrepasada “(Maizal, 1997: 247). Afirmación gratuita, fácil, redactada ni vale dudarle, desde el sillón confortable de un cubículo universitario del primer mundo. Es decir, del todo descontextualizado e ignorante de las realidades tercermundistas.⁵ Como contraparte, escuchemos al chileno Hugo Cadenas cuando enfatiza que “la *práctica* del conocimiento antropológico ha seguido su curso de manera tal que, en la actualidad, los temas de la antropología aplicada constituyen un interés *creciente*, etc.” porque explora los problemas sociales emergentes (Cadenas, 2005: 7. Énfasis míos). Por cierto, el contexto *social* latinoamericano y sus historias respectivas, son distintos —hasta cierto punto dado que, no sería conveniente exagerar estas distinciones que sólo la larga duración va revelando— del de los países europeos.

No escasean los antropólogos que afirman alta y claramente la necesidad imperiosa para distinguir el saber producido por la ciencia antropológica, de su aplicación e inmersión al nivel social —hasta, ¿por qué no? evitarla—. Es decir, según ellos, el antropólogo debería ser antes de todo un estudioso neutral, imparcial, inmaculado. Infiriendo un cierto desprecio para la antropología aplicada que suelen considerar como una subdisciplina adulterada ya que alcanza poca abstracción.⁶ Es más, los mismos aseveran que la antropología social es antes de todo e históricamente, una ciencia desprovista de preocupaciones sociales. Sería olvidarse, oportunidad brindada por la ignorancia y la malevolencia al servicio del laxismo social, que la antropología social desde sus inicios debió asumir situaciones sociales, como las dificultosas asesorías a la administración de las colonias occidentales.⁷ Recordemos a Leclerc, “... en tanto que

⁵ Me criticarán por cierto por la utilización de categorías conceptuales rebasadas y humillantes (humillantes ¿para quiénes?). No obstante pretendo desafiar quien sea demostrarme *en las realidades vividas y cotidianas* por los actores que aquellas son *verdaderamente* obsoletas.

⁶ Personalmente confieso que me encantan las abstracciones y otras diversiones teóricas. Pero reconozcamos que éstas no sirven mucho para enfrentar, entender y resolver casos sociales concretos de asimetrías sociales agravadas por su urgencia.

⁷ Al respecto, consultar el clásico de Leclerc (1972). Citaré en seguida este trabajo en su versión española (s/f).

saber social, (la antropología) aspira a hacer inteligible para la opinión profana (la) realidad (colonial)... La antropología aplicada no es un saber puro, que se aplicaría más tarde a la realidad colonial, puesto que tiene sus orígenes en esta realidad" (Leclerc, s /f: 89). Los bien conocidos debates entre A. R. Radcliffe-Brown y L. Mair ilustran perfectamente dos posturas diametralmente opuestas acerca de la antropología social. Para el primero, es posible la aplicación debido al conocimiento adquirido por los profesionistas, para la segunda, esta aplicación se ve negada ya que los hechos y las normas están separados. Ambas apreciaciones justifican tipos de intervención diferenciados en los asuntos políticos. Por ende, neutralidad política, "objetividad" científica e implicación concreta responden a preferencias personales. Lo que presentía Cazés: "La responsabilidad del científico social es la de continuar confrontando el problema *individualmente* y tratar que sus sociedades profesionales sean más efectivas en este respecto". (Cazés, 1983:139).

Dicho de otro modo, la Antropología social no es una antropología vagamente sociológica (además es preciso apuntar que nuestros antropólogos poco preocupados por lo social parecen desconfiar en sus discursos y apreciaciones, de una sociología que podría destronarles de sus miradores). Vayamos más lejos todavía con el mismo Leclerc cuando en otro trabajo famoso (Leclerc, 1979: Cáp. 3) demuestra y analiza los vínculos *históricos* entre la sociología (y la etnología), filantropía y obras caritativas en el siglo XIX y principios del siglo XX.⁸ De la misma manera este autor ha revelado el riesgo acertado de control social sobre las clases pobres y populares (consideradas como peligrosas⁹).

No es aquí el lugar y menos el deseo piadosamente cristiano y falsamente ingenuo de volver a proponer una visión filantrópica de la antropología social aplicada, sino recordar el valor que, con muchas evidencias, se olvida dejar al adjetivo calificativo "social".

⁸ Leclerc con muchísima razón recuerda que "la filantropía es una forma de antropología (...) [porque] es también observación social, es un saber, es ciencia". (Leclerc, 1979: 59. Traduzco).

⁹ Pues en el caso de México sólo faltaría añadir campesinas e indias si el antropólogo social aplicado no corriera el riesgo de ser considerado como "demasiado étnico". Reprobación hecha por antropólogos profesionales en presencia del que escribe.

Seamos claros y categóricos. Por antropología social, entiendo el ramo de la disciplina que estudia los grupos socio culturales así como las necesarias propuestas sociales a su favor que *debe* elaborar el profesionista para intentar solucionar las asimetrías sociales, culturales, simbólicas, jurídicas y políticas —graves en el caso mexicano— que les afectan. Es cierto que, llegados a este punto, emana del antropólogo social aplicado trabajando en México un viejo olor a rancio indígena, si se considera nuestra labor desde alturas que unos pretenden mucho más nobles. Sin embargo, he de recordar que el indio sigue siendo un buen producto para el negocio antropológico —el indio se vende bien—. Y un estudio a carácter digamos étnico, puede parecer una alternativa interesante para lanzarse en la alberca académica. Pero ¿de qué sirven los análisis acerca de la realidad india si los interesados interesantes no sacan o no pueden retirar provecho ninguno del esfuerzo realizado? ¿Si el indio sólo sirve para cobrar ventajas de todas suertes? Esta cuestión que subrayo remite a un problema de fondo, casi endémico, bien conocido de la antropología social mexicana. A tal punto que los propios indios a veces llegan a desconfiar en los antropólogos que desembarcan en sus territorios, con lentes solares y cámaras digitales.¹⁰

Afirmo que si la antropología social ya no es social, es decir, aplicada social, no hay ninguna antropología digna de ese nombre. Dicho de otra forma, como si fuera una paráfrasis de Malraux, la antropología será social o no será. Y pretendo que la renuncia a la implicación social por parte de los antropólogos sociales sella el ataúd en el cual definitivamente se estancará la antropología.¹¹ “La ciencia, pretendía Swadesh *en 1940*, no es para satisfacción individual de los científicos ni para entrenamiento de los intelectuales. Si la sociedad (*sociedad*, no *gobierno*) nos da su apoyo, ha de ser para beneficio de la sociedad” (Swadesh, citado por Cazés, *art. cit.*: 135. Subrayado en el original). Por cierto, tal

¹⁰ Queda obvio que en este texto exagero el lado negativo de prácticas extrañas de la parte de ciertos profesionistas sociales. Ello no elude la validez de los esfuerzos realizados por estudiosos de la talla de Bartolomé, Barabas, Krotz, Medina, Escobar, Ruvalcaba, Esteva, los intelectuales comunales indios y muchos más, los que contraponen una aplicación ejemplar por sus aportaciones.

¹¹ Al respecto pero en un sentido a *contrario*, ver Krotz, 2004 [1994]:214, n. 12.

postura obliga a los antropólogos sociales abandonar sus torres de marfil un tanto estériles para cumplir sus compromisos humanos —y científicos— que olvidan sin otra forma de juicio, sólo preocupados por su estatus social y avances en las carreras escalafonarias promovidas por las instituciones académicas y federales proveedoras de gratificaciones salariales sustanciales. Al respecto de esta última aseveración, queda extraño que los antropólogos neoliberales¹² prefieren desconocer las advertencias de los Kuhn, Bourdieu y Feyerabend quienes denunciaron desde mucho tiempo los peligros verdaderos que la universidad y sus otras instancias intelectuales consideradas como representantes oficiales y jueces supremos, hacen correr a la producción científica en su conjunto. En breve, “la fidelidad a la jerarquía (...) y la confianza absoluta en los resultados son el peor impedimento para una duda metódica sobre lo que producimos” (Vázquez León, 2006:18, Col. 1).

¿Producción? En el caso particular de México, el SNI¹³, Sistema Nacional de Investigadores, lo cual es una instancia valiosa dentro del respetable CONACYT que de ninguna forma se quiere involucrar o criticar en este ensayo, parece sólo (re)conocer la producción en revistas indexadas¹⁴ —cualquier sea la calidad a menudo pésima de los artículos— ignorando deliberadamente la labor de difusión, en general de muy buena calidad. Es decir, el SIN, por supuesto a su pesar, llega a fomentar un sistema doblemente perverso, aunque no lo hubiere buscado. De un lado, los investigadores producen y se vuelven obsesos por la publicación a toda costa —entiendan, plagios hábilmente disfrazados, cortar/pegar, publicar con ligeras diferencias el mismo ensayo en dos o tres revistas diferentes, citas de autores famosos transcritas en el desconocimiento evidente del mismo, etc. — puesto que ello les asegura jugosas gratificaciones. Por otro lado, —tal vez el más

¹² Queda evidente que no son los únicos antropólogos que entran en esta categoría sino todos los representantes de la docencia e investigación de gran envergadura. Debo la expresión “antropólogos neoliberales” a Isabel Escudero.

¹³ Institución dentro de la cual procuro figurar.

¹⁴ Conocidos son los casos de universitarios importantes que casi no escribieron. Véase Georges H. Mead o Forster, por ejemplo.

preocupante— o la producción se queda irreversiblemente desconectada del público en general; o la divulgación queda en las manos de los especialistas y sus aprendices, con los riesgos que se pueden imaginar, ya que los ambiciosos magnates de cubículo se rehúsan a humillarse con la plebe inculta. Se cierra el bucle: cuando se supone que el antropólogo social debería permitir el usufructo de su saber para su aplicación eventual, sólo queda la amargura de una ciencia que dificulta alcanzar sus aplicaciones, lo que era en los tiempos de su creación uno de los objetivos del SNI y del CONACYT. Paradoja de una situación curiosa que revela Krotz cuando sostiene: “...igualmente importante para la caracterización de la antropología en *toda* América Latina, es el hecho de que su material empírico procede usualmente de los diferentes sectores de las “mayorías populares”, como suelen denominarse las masas pobres de los países del subcontinente” (Krotz, 2004[1993]: 208-209. Subrayo). Postura que, insisto, de nada parece rentable para la antropología, sea social estrictamente aplicada o no. O, en palabras del ya mencionado López León “conocimiento e interés se han convertido en binomio común de la era neoliberal” (2006:18, 2^{da} col.)

“Finalmente, es importante señalar que el antropólogo no debe ser un científico o académico alejado del compromiso social. (...) [Hay] un interés más legítimo: la intención de *aplicar todos los esfuerzos* al tratamiento de los problemas del mundo moderno.” Estas palabras que considero como claves, introducen al manual propedéutico para la carrera de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH-México. (Marín, 2002: 45).

Una breve incursión en la ética y en México

Me permito fundamentar si se puede decir, mis reflexiones sobre uno de los campeones de la ética, Immanuel Kant. Y recuerdo su “invitación dirigida a la razón para emprender de nuevo la más difícil de todas sus tareas, el conocimiento de sí misma e instituir un tribunal que la garantice en sus pretensiones legítimas y pueda, al contrario, condenar sus usurpaciones infundamentadas”. (Kant, 1965[1781]:7. Mi traducción desde el texto francés). Es permitido hacer énfasis en la aseveración *sine qua non* que en el caso de la antropología social, sin lugar a duda o a discusión, es cuestión —o debería ser cuestión— de responsabilidad social de los estudiosos. Y se trata de responsabilidad social, igualmente se debe recordar la necesidad de

la conciencia. No hay lugar para una ética leve, blanda o relativista e individual. Por el contrario, creo importante subrayar que en el caso de la antropología social, todo refiere a una colectividad (entiendan, no se puede ser antropólogo por sí solo). ¿Será la antropología una profesión de mercado? Y si es el caso, ¿serán legítimos los relativismos éticos solamente traducidos por las discreciones personales? ¿Serán los antropólogos sociales “desertores culturales”, por extensión, sociales?¹⁵

En un informe sin pretensión ninguna para la creación de una licenciatura en antropología social en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, escribí so mi más entera responsabilidad lo siguiente: “la antropología social con un énfasis particular debe enfocarse sobre la actividad humana como hecho *descartando la apreciación moral* que revela de la ética, que es una disciplina filosófica y no científica, dado que cuestiona los valores de los actos humanos considerados buenos o malos” (Duquesnoy, 2008. No subrayado en mi manuscrito). Confieso que ya no puedo estar de acuerdo con mis apreciaciones personales —quizá me quería engañar a mí mismo—. En efecto, descartar la preocupación ética sería en estos contextos mejor apreciados para el ejercicio de este ensayo, dejar mi propia puerta abierta a la permisividad moral y deontológica. Me permitiré no establecer una gran diferencia conceptual entre ética y moral para favorecer un empleo similar de ambas voces.¹⁶

La cuestión me parece importante porque es esencial reflexionar acerca de sus aperturas y limitantes. Es cierto que el antropólogo legítimamente busca el reconocimiento de sus pares. No obstante, no puede olvidarse de la existencia ineludible de un triángulo relacional —y la cultura es relacional porque permite relacionarse y socializarse—, seguramente motivo de pesadillas para cada uno de nosotros. Me refiero a la triple relación que remite a su vez a universos socioculturales distintos que se establecen entre el investigador, el grupo que investiga y sus

¹⁵ Retomo la expresión a Krotz (2002:405).

¹⁶ Por ética se conviene entender la disciplina filosófica que indaga el fundamento y justificación de los valores y normas. Por moral, al campo y a la relación con las propias costumbres y códigos. Bien es de recordar que la ética tal como la explora la filosofía occidental es sólo una otra faceta del etnocentrismo occidental.

lectores, divididos a su vez en dos mundos, la colectividad de sus pares académicos, y el público en general. El riesgo que presiento es el que consiste en sólo preocuparse de la legitimación académica, dejando de lado los dos otros polos de la relación triangular, cortocircuitando el flujo de información que, por no ser asegurado, echa el descrédito sobre la disciplina. Incluso el antropólogo se arriesga en parecer sólo un literato, disfrazado de pedante o farsante. No es aquí el lugar recordar que la ciencia antropológica descansa sobre un proceso colectivo de producción de saber. Si tengo alguna suerte de tener la razón en denunciar el proceso anterior, la formulación de conocimientos antropológicos —que son solamente una parte del entendimiento total acerca de la realidad social que habrá de reinsertar en el flujo de la producción inter y transdisciplinar— corre el riesgo volverse —si no lo es todavía— autista, es decir, tautológica. Se pone en peligro, creo, los éxitos y certidumbres logrados por centenares de profesionistas decenios anteriores y, al decir la verdad, en relativamente poco tiempo si se considera que la ciencia antropológica como tal apareció tardíamente. Solamente en el caso de México, bien es de recordar que a pesar de las críticas fundamentadas dirigidas a los integracionistas, se constituyó un acervo antropológico de una densidad y riqueza imprescindibles. Sin hablar de la participación de muchos antropólogos en proyectos para la mejora de las condiciones sociales de amplios sectores de la población, tanto india o campesina como urbana. Será probablemente en el interior de este amplio trabajo limitado por sus incongruencias que se puede esbozar una posible ética, labor contrastada por una actualidad decepcionante de la que sólo los académicos neoliberales se han vuelto responsables¹⁷ con el respaldo inexplicable de las

¹⁷ En efecto planteo que desde ahora importa distinguir entre la antropología desempeñada por los académicos, los antropólogos trabajando para agencias oficiales, ONG's o privadas, sin poder destacar las esperanzas del público estudiantil. Una investigación personal realizada en el seno de la ENAH, en 2005, entre alumnos docentes e investigadores revela las esperanzas coherentes de éstos, la parcial despreocupación de sus profesores acerca de las realidades sociales y la relativa desilusión de los profesionistas "de terreno". Insta levantar las barreras infundamentadas entre la antropología académica y la antropología social aplicada, sobretodo en el caso de México, nación afectada en sus raíces por la miseria social y sus consecuencias humanas. Ver Castro Pérez (2004).

instituciones de control —no digo supervisión— de la producción académica, verdadero círculo vicioso que asfixia, para unos, su creatividad y su iniciativa. O ¿imaginaremos que detrás de ello habrá poderes?

Un dicho famoso afirma con razón que la antropología en México nació aplicada —tal vez en 1916 con Manuel Gamio.¹⁸ Es decir, a partir de los contextos aparecidos con la Revolución y el establecimiento de los gobiernos revolucionarios, se hace sentir la necesidad de aplicar las pautas sociales hacia las poblaciones rurales, campesinas y/o indias. Ello justificó históricamente la profundización de trabajos antropológicos incipientes realizados en la última fase del Siglo XIX. Se hizo necesario el conocimiento íntimo de las realidades rurales para la aplicación del proyecto integracionista de los grupos ocupando el poder central.

En el decenio de los sesenta, en la línea de la contestación estudiantil del 68, el grupo de los “Siete Fantásticos” propugna el hoy conocido quiebre de la antropología social mexicana. En seguida, la crítica postmoderna en su negación de la autoridad etnográfica viene a dar un golpe fuerte, aunque no definitivo, a lo que es una escuela antropológica social original y valiosa.

Confieso mi pasión para la antropología social aplicada. Para, en definitiva, la antropología. Me entristece saber que actualmente en México, ser antropólogo se limita en el entendimiento popular —hasta académico— a ser algo como uno que busca muñequitos prehispánicos en los pirámides, o peor todavía, en una suerte de guía especializado para turistas.¹⁹ Por lo tanto, no es deseable contemplar la labor de una escuela de antropología social aplicada debilitarse o desaparecerse porque despreciada social y profesionalmente o simplemente negada.

Regresando a unos lineamientos para una posible ética de la antropología social aplicada, podemos recordarnos unas de las formulaciones del imperativo categórico de Kant, formal, universal

¹⁸ Lo que no impide reconocer que “la antropología se inició en general por lo mismo que se hizo en México, por unos intereses coloniales de conocimiento de otras culturas, para esta prospección del terreno. (...) Es ciencia que se crea por conocer y dominar unos medios indígenas, por saber y así poder respecto a ellos”. Clavero (1994: 170). Todo el apartado VI de este trabajo vale la pena ser considerado.

¹⁹ Ver Krotz, *art. cit.*: 207.

y sin contenido concreto —lo que no resta las implicaciones—: “Puedes, debes!” “Actúa de tal manera que trates al hombre como fin y no como medio”. Fórmulas claras, límpidas que sólo asustan los laxistas neoliberales de las sociedades contemporáneas que emulan la supuesta derrota del pensamiento. Por extensión, el valor de la implicación.

Conclusión

Un texto escrito sin lugar a duda por un enamorado de las disciplinas sociales afirma que “la antropología social es como el amor: nadie puede definirlo pero quienes lo hacen y sienten, saben a que se refieren” (Villaruel, 2001: 34). Creo que van llegando los tiempos en que la elaboración de una renovada imagen académica y pública de la antropología social aplicada se hace sentir para que el rol social del profesionista sea nuevamente percibido y apreciado a su justo valor por una población mexicana tan afectada por los reversos de la globalización, Tratados inhumanos de Libre Comercio y Plan Puebla Panamá. Un alumno particularmente sagaz de un colega poblano confesó “la antropología mexicana *no puede seguir* pensando en “imaginarios” cuando hace demasiada falta la *intervención* de la antropología en ámbitos mucho más importantes que determinan e influyen en la vida actual de nuestro país”. (López Sánchez Arturo, citado por Castro, *art. cit.*: 298, columna 2. Subrayo). ¿Será que la voz de la razón pertenece a la ingenuidad de los aprendices?

No obstante veamos bien que si me concentro en el caso de México, cierto es, que no se puede echar de lado *toda* la disciplina antropológica que cada uno de nosotros pretende servir, poniéndola en práctica, sea por la visión crítica que singulariza el trabajo antropológico. Posiblemente, deberemos rebasar la postura individual propugnada por Cazés en el texto citado porque hoy se requiere de un esfuerzo general declarado y un compromiso ético y social que podrá traducirse por la redacción de un texto que involucre nuestra responsabilidad cívica a todas y a todos. Por cierto un texto mucho más racional que aquí se propuso.

Bibliografía

- Cadenas Ramos Hugo, "La Antropología Aplicada en una sociedad compleja". En revista *Mad*, núm. 13, Septiembre 2005, Universidad de Chile, pp. 1-7. (Versión electrónica en: <http://www.revismad.uchile.cl/13/paper05.pdf>).
- Castro Pérez Francisco, "Aplicación del conocimiento antropológico: experiencia de profesionales y visiones de aprendices". En revista *Mirada Antropológica*, Nueva Época, núm. 2, BUAP (FFyL), Puebla, pp. 287-302.
- Cazés Daniel, "La responsabilidad social de los científicos sociales: un comentario". En Medina Andrés & Carlos Mora (Comps.), *El quiebre político de la antropología social en México. Antología de una polémica. La impugnación*, Vol. 1, UNAM, México, D. F., 1986, pp. 133-139.
- Clavero Bartolomé, *Derecho constitucional y cultura constitucional en América*, Siglo XXI, México, D.F., 1994.
- Duquesnoy Michel, "La publicidad como cáncer social". En Lagunas David (Coord.), *Antropología del turismo*, Plaza y Valdés/UAEH, México, D.F., 2007, pp. 245-260.
- Duquesnoy Michel, *Estudio de la profesión. Informe interno de trabajo para la creación de la licenciatura en antropología social*, manuscrito, Marzo de 2008.
- González Villaruel Alejandro, "Las estructuras elementales de la antropología social: la caja negra". En *Diario de Campo*, Suplemento, Núm. 16, INAH, noviembre 2001, pp. 30-34.
- Kant Immanuel, *Critique de la Raison Pure*, P.U.F., Paris, 1965 [1781]. Traducción de Tremesaygues et Pacaud.
- Krotz Esteban, "Visiones alteradas: ensayo sobre vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas. En Olivé León (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, D.F., 1993, pp. 200-222.
- Krotz Esteban, *La otredad cultural entre utopías y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, FCE, México, 2002.

- Leclerc Gérard, *Anthropologie et Colonialisme*, Fayard, Paris, 1972.
- Leclerc Gérard, *Antropología y Colonialismo*, Cuicuilco/ Aguirre y Beltrán Eds., México, D. F., s/f. (Edición especial para los alumnos de la ENAH-México).
- Leclerc Gérard, *L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales*, Coll. Sociologie, Le Seuil Eds., Paris, 1979.
- Maizal G., "Antropología Aplicada", en *Cultura e identidad cultural. Introducción a la Antropología*, Eds. Bardenas, Barcelona, 1997, pp. 247-258.
- Marín Guardado Gustavo & Alejandro González Villarruel, "Antropología social". En *Guía de Introducción a las licenciaturas*, ENAH, México, D.F., 2002 (7^{ma} edición), pp. 43-76).
- Vatant Françoise, *Introducción a la antropología*, INAH-ENAH, México, D.F., 2004.
- Vázquez León Luis, "Ética, valores y desafíos actuales de la antropología social", en *Andanzas y Tripulaciones*, Universidad Autónoma de Yucatán, Nueva Época, Núm. 11, Año 4, 2006, pp. 16-20.

Comunicar lo invisible: antropología aplicada al dialogo nanoético

M.Jesús Buxó Rey

Observatorio de Bioética y Derecho

Universidad de Barcelona

Sin dejar de ser objeto de estudio y asesoramiento las problemáticas en salud, educación y exclusión postcolonial, ahora acentuadas por la globalización, estos últimos años la Antropología Aplicada se ha abierto a nuevos ámbitos de acción procedentes del impacto de las Nuevas Tecnologías y los avances tecnocientíficos. Se estudian estructuras organizativas, *orgware*, y se diseñan modelos laborales, educativos y de ocio en red que justifican el calificativo de la “sociedad del conocimiento” y, además, se enfocan las implicaciones sociales, culturales y éticas de los investigaciones científicas y sus aplicaciones tecnológicas en biomedicina, seguridad y medio ambiente.

Y, en esa dirección del *studying up*, que en los años 70 estimuló Laura Nader (1974) con el fin de abrir nuevos horizontes profesionales, el estudio etnográfico de laboratorios y el asesoramiento en centros de investigación tecnocientífica, ha supuesto ampliar y reorientar la aplicación hacia la colaboración, especialmente cuando se trabaja en la vinculación de la ciencia con la sociedad.

Analizar el impacto de las NT y los avances tecnocientíficos implica considerar no sólo las preocupaciones ciudadanas y los riesgos sociales, sino los sistemas expertos en acción, esto es, los laboratorios y los parques de investigación a partir de los cuales transita y se distribuye el conocimiento tecnocientífico en forma de patentes así como productos informáticos y biomédicos. Sin embargo, estas organizaciones -sus productos y distribuciones- rara vez se considera que constituyen culturas tecnocientíficas y que sean relevantes en los estilos de vida, en la gestión de la corporalidad y la definición del bienestar social.

Así, pues, las etnografías de laboratorio y organizaciones expertas, así como las teorías del riesgo (Beck, 1992, Giddens, 1991) y las teorías simétricas (Latour, 1992) son expresiones de este interés y preocupación por llegar a entender cómo la ciencia y la tecnología no son simplemente sistemas de conocimiento y patentes industriales, sino culturas en acción

profundamente insertas en el sistema social como lo han sido tradicionalmente la religión, la familia y la economía.

Tal es su poder simbólico en el imaginario colectivo y su imbricación en la resolución experta de problemas, y en la consecución de la calidad de vida, que la ciencia y la tecnología se han puesto de moda (Buxó, 2004). No sólo tienen una mayor visibilidad social en los productos, las decisiones políticas y los medios de comunicación, sino que se ha densificado socialmente invadiendo la privacidad y el prestigio social. A su vez, sin embargo, este interés social ha supuesto abrir el bastión o la caja negra de la ciencia para preguntarse por los resultados, las motivaciones, los conflictos de interés, las finalidades y los límites de la investigación. Cuestiones que se enmarcan en las implicaciones éticas, sociales y jurídicas de la ciencia y la tecnología cuya premisa principal parte de la no existencia de una ciencia libre de valores y desinteresada, por lo tanto la objetividad requiere explicitar los valores y los conflictos de intereses que guían el diseño y los procesos de investigación así como las patentes.

Si desde Khun (1977) y Merton (1973) eran las ciencias sociales las que insistían en discutir la construcción cultural de la ciencia, ahora la vinculación ciencia-sociedad ha pasado a ser una premisa de partida y un territorio donde entender y debatir públicamente qué sucede y qué está cambiando, y en qué dirección hay que orientar las decisiones para implicarse en la innovaciones tecnocientíficas y aceptar sus riesgos. Aparte de los laboratorios, uno de los contextos de observación etnográfica y debate interdisciplinario donde aplicar Antropología son los centros y los comités de bioética.

La Bioética encuentra apoyaturas en la Antropología cuando se trata de reflexionar y discutir sobre las relaciones entre naturaleza y cultura pero también la contraposición entre universales éticos y el relativismo cultural, la correlación entre la identidad cultural y la dignidad humana así como la complejidad intercultural y las desigualdades en el marco de la globalización.

Ahora bien, en la Bioética confluyen todas las disciplinas, humanidades, ciencias sociales, particularmente el derecho, así como las especialidades científicas y tecnológicas según los problemas que se enfocan. Disciplinas que buscan reflexionar sobre la vida y la dignidad humana y que, por lo tanto, se cuestionan la experimentación humana y animal, la injerencia de

tecnologías terapéuticas y reproductivas así como defienden y regulan la autonomía y la objeción de conciencia en decisiones médicas y eutanásicas.

La Bioética nace en los años 60 a raíz de los dilemas morales que plantea la experimentación humana y animal, dilemas que se han ampliado a medida que se han ido desarrollando nuevos retos tecnocientíficos, especialmente en el ámbito del proyecto Genoma Humano y sus aplicaciones biomédicas. Y del énfasis inicial por el bienestar corporal y psicológico, los derechos humanos se ha ido extendiendo al bienestar social de la privacidad y la autonomía cuya expresión formal más evidente es el consentimiento informado. Filósofos morales y juristas sentaron las bases para su desarrollo conceptual y la elaboración de regulaciones y protocolos, a los cuales se sumaron expertos en biología, genética y medicina, y progresivamente las ciencias sociales. En su dimensión formativa la Bioética tiene muchos parecidos con la Antropología Aplicada en cuanto a su base interdisciplinaria y la formación en masteres interdepartamentales, lo cual aporta enfoques teóricos y metodologías plurales; mientras la profesionalización se mueve entre departamentos, centros de investigación y comités de instituciones públicas y privadas que orientan y discuten protocolos y promueven el debate informado.

Al igual que la AA, la Bioética también recibe de la Antropología académica numerosas críticas que, en este caso, censuran la aplicación de principios éticos abstractos y protocolos rígidos que se supone no prestan la atención adecuada al contexto cultural, social y político. No registrar la variabilidad de las situaciones, hace que la experiencia de la enfermedad y la experimentación clínica queden consignadas de manera incompleta o fragmentaria de lo cual resultan modelos rígidos que no facilitan la argumentación, la participación y el debate. En este sentido, Kleinman (1995) representa la versión dura ya que asimila la Bioética al modelo biomédico que separa la enfermedad del paciente que sufre. Curiosamente, al afectar lo que tradicionalmente en Antropología hemos dado en llamar el triángulo terapéutico -enfermedad, médico, paciente- la Bioética no entra de mano de la Antropología Médica, sino de los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad.

Ahora bien, esta crítica y actitud hacia la Bioética tiene raíces profundas que se remontan al debate entre los particulares de la cultura y los universales éticos. Un desencuentro que vincula la

historia de la antropología con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. La preocupación por los DH no era ajena a la Antropología, en especial con las comunidades indígenas cuya dignidad quedo vulnerada al ser supeditados a la colonización de los sistemas éticos occidentales, en especial la religión y las justificaciones legales para quedarse con tierras y recursos. En 1947 se hizo público *un Statement for Human Rights*, elaborado por Melville Herskovits, que fue adoptado por la AAA en contra del racismo y el nazismo, haciendo particular hincapié en los derechos lingüísticos y la dignidad de las comunidades indígenas. En la misma época, la UNESCO elaboró el Documento Universal de los Derechos humanos que fue hecho público en 1948. Si bien Herskovits (1973) fue consultado, en su obra comenta las discrepancias entre el relativismo cultural y los derechos humanos como principios universales. Llevadas al extremo cita a Steward quien advierte que una declaración sobre derechos humanos puede acercarse peligrosamente a la advocacy del imperialismo ideológico americano. Pero, en la cercanía de su experiencia etnográfica y comparativa, se interesa por dar a entender que los sistemas morales y éticos varían en forma y contenido, lo cual requiere una atención descriptiva, antes de pasar a constituir una solución prescriptiva como la que representa la universalidad de los DH. Por lo tanto, la Antropología, una ciencia de la descripción y la explicación de los procesos sociales observados empíricamente, queda lejos de un proyecto que se orienta a hacer juicios normativos sobre prácticas culturales particulares.

De ahí se desprende la crítica de que los DH, más que reflejar principios relativos a hechos morales universales, constituyen una declaración de intenciones realizada por la comunidad internacional con el fin de remodelar las sociedades de acuerdo con ciertos estándares preferidos respecto a la finalidad de la vida, la libertad, la justicia, y la igualdad, entre otros. Sus efectos negativos son, pues, generar incompatibilidades por la imposición o la negación de las ideas, valores y sanciones de los Otros, produciendo una exclusión y frustración que es justamente lo que se quiere evitar cuando se apela a la dignidad, la autonomía y la privacidad.

Aunque el relativismo cultural no signifique indiferencia ética, las posiciones extremas particular-universal hacen difícil conciliar argumentos en competición, de ahí que la Antropología haya evolucionado en la dirección de acoger los DH pero justamente

para superar sus limitaciones. Pels (1999) distingue cuatro momentos de la evolución ética en antropología. En correspondencia al modelo ya expuesto, los sujetos de la investigación quedan posicionados en la ética como agentes morales con valor propio, de modo que su verdad es prioritaria respecto a los deberes hacia la ciencia, así como los administradores, agencias y *sponsors* de la investigación. Un ejemplo es el código de Ética de la *American Anthropological Association* que avala la intersección de múltiples sistemas éticos y morales, imperativos, deberes, y valores en plural.

Si en esta primera fase la etnografía como ciencia moral superponía la representación de otras verdades culturales por encima de la ciencia y el sentido común occidental, la evolución crítica de la Antropología se orienta en el sentido de cuestionarse las propiedades éticas de la representación etnográfica justamente por constituir una ficción esencialista de la otredad. Problematicar sobre la ética de la representación permite interesarse por los DH como un discurso transnacional para la acción legal y política (Cowan, 2006) y a la vez considerar su apertura hacia nuevas eficacias como impulsor de deberes éticos en pro de la dignidad humana y la protección de los vulnerables. Y aún así, se mantienen cautelas relativas a que sus principios puedan ser secuestrados por una visión legal particular, politizarse y caer en la burocratización.

Así, una aproximación antropológica a los DH es especialmente apropiada para la Bioética en el sentido que el particularismo no se opone, sino que constituye un mecanismo de corrección democrática. Corrector por situar los principios, referidos a teorías éticas generales, en la práctica social, ya que las normas no producen efectos iguales en diferentes realidades sociales y las ideas en competencia son irreconciliables si no se estudian empíricamente los problemas a los que remiten.

Sin duda, la última Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (2005) busca conseguir una implementación de derechos humanos más adecuado o efectiva culturalmente reconociendo errores pasados, tal como que la conducta científica y tecnológica poco ética ha tenido repercusiones especiales en las comunidades indígenas y locales. Y a la vez afirmando que ninguna disposición de la presente declaración podrá interpretarse como si confiriera a un Estado, grupo o individuo, derecho alguno a emprender actividades o realizar actos que vayan en contra de los

derechos humanos, las libertades fundamentales y la dignidad humana.

Si los DH no existieran habría que inventarlos, de manera que más allá de los valores democráticos intrínsecos, estas recomendaciones dan pie a establecer cautelas, moratorias y principios de precaución a la vez que instruyen actitudes pedagógicas que sirven en el caso de la Bioética para vincular la ciencia con la sociedad y activar el debate informado.

En este sentido, los proyectos y los servicios de la Bioética son cada vez más prácticos y han evolucionado en la dirección de enfocar la autonomía de las personas y los contextos donde se definen los problemas. De la protección del sujeto-paciente de la experimentación se ha pasado a refrendar en toda acción clínica la decisión individual y el derecho a la privacidad. Y, por otra parte, se ha orientado cada vez más hacia una Bioética Intercultural en la que la etnografía constituye una provisión de fondos donde ubicar el contexto de las prácticas y las decisiones que implican el sentido de la vida y el riesgo.

Aplicar antropología colaborativa para impulsar la nanoética

Mi actividad antropológica en el territorio de la Bioética empezó hace diez años impartiendo clases de Antropología del Riesgo en un Master de Bioética y Derecho. Desde el 2000 formo parte del Comité de Bioética de la Universidad de Barcelona, y estoy integrada en los equipos y las redes de investigación del Observatorio de Bioética y Derecho.

Este Observatorio es un centro que diversifica sus actividades en un master, proyectos de investigación en equipos interdisciplinarios así como la realización de documentos cuya difusión se orienta a estimular el debate informado sobre problemas biomédicos, y en aspectos tan recurrentes socialmente como: la eutanasia, los diagnósticos genéticos, la objeción de conciencia, la selección de sexo, la reproducción asistida, entre otros. Algunos de los cuales han servido para instruir numerosas leyes y regulaciones biomédicas.

En el plano de la investigación, el Observatorio forma parte de redes europeas, una red Alfa para el desarrollo educativo de la Bioética y una red de excelencia en nanotecnología, Nano2life. La mayor parte de las redes se insertan y las investigaciones se realizan dentro de los programas marco de la comunidad europea cuyo denominador común es el Proyecto ELSI para el estudio de los aspectos éticos, legales y sociales de la investigación científica y

tecnológica avanzada. Así, estos estudios y seminarios se orientan a promover el desarrollo de una ética de la investigación en los laboratorios así como la transferencia pública de conocimientos científicos y su profundización mediante el dialogo público.

En este marco, un observatorio constituye un co-laboratorio en el que la Antropología puede contribuir a:

- identificar, aclarar y contrastar los problemas y situaciones que derivan de la aplicación a gran escala de los avances tecnocientíficos, sea en relación al medio ambiente, la biomedicina, y la seguridad.

- Mediar y tratar con la interdisciplinaridad en los equipos de expertos donde hay jerarquías de conocimiento y defensa de territorios académicos.

- Avivar el sentido común de los DH para promocionar una Bioética Situada. Contribuir a la comprensión de que los DH no son leyes ni una sucesión de artículos y acuerdos, sino recomendaciones para sensibilizar y producir actitudes y prácticas que eviten la exclusión y favorezcan la dignidad humana en cualquier contexto cultural. Y, en concreto unir el sentido bioético de la declaración universal con la particularidad moral requerida en la ética de la investigación científica y en las prácticas biomédicas, y

- Generar mecanismo de traducibilidad cultural para trasladar el conocimiento tecnocientífico a la ciudadanía, y con ello contribuir a desarrollar un discurso que evite los equívocos causantes de la alarma social, o de una aceptación inconducente del riesgo. Y orientar este proceso de representación, comunicación y negociación al desarrollo del debate informado.

En los años 60, Margaret Mead hacía notar con preocupación la alienación creciente del público respecto a la ciencia y los científicos. Sugería un proceso esquizmogénico que sólo cesaría al descubrirse nuevos instrumentos educativos y comunicativos capaces de cubrir la separación de los practicantes de las ciencias y las humanidades con el común de la gente.

Ciertamente, el requerimiento de traducir el conocimiento experto o transferirlo a la comprensión pública no es reciente, aunque este olvido ahora se ha hecho notar más por el carácter extraordinario de los avances científicos, en especial el proyecto Genoma Humano, los transgénicos y la investigación con células madres con fines terapéuticos, entre otros. El portentoso potencial de sus aplicaciones ha producido toda suerte de reacciones sociales mayormente asociadas a la percepción de riesgos, por no decir alarmas. Estas han sido avivadas por los posicionamientos ideológicos y religiosos, así como por las instancias políticas que, entre dudas y presiones, han tendido a promover soluciones dilatorias sea vía supuestos insuficientes en la ley, recurriendo a moratorias, o simplemente obviando el debate público. Por no mencionar los medios de comunicación que presentan polémicas y zanján cuestiones con informaciones sin contrastar, por ejemplo, que la obtención de células madre de la piel había despejado el debate ético.

Y esto nos lleva directamente a preguntarnos qué puede ocurrir en un territorio tan complejo como la nanotecnología, una realidad que mueve y activa los materiales a escala nanométrica hasta el extremo de obligarnos a pensar en lo invisible, y que no solo cruza y abarca todo el espectro científico -la física, la electrónica, la óptica, la química, la ciencia de los materiales, la robótica, la medicina- sino que abre las puertas a la biocompatibilidad de los materiales orgánicos e inorgánicos.

Ciertamente, la Comunidad Europea se ha volcado en promocionar en sus programas marco, VII y VII, estudios y redes de expertos dedicadas no sólo a identificar problemas probables y realizar evaluaciones de riesgo sino a desarrollar proyectos que faciliten el acceso de estos conocimientos a la ciudadanía. Ahora bien, para alcanzar el debate informado no es suficiente hacer accesible la información, sino que hay que aportar métodos que abran vías de diálogo. Incluso la revista *Nature, Nanotechnology* (2007), comente en su editorial que los gobiernos y las agencias reguladoras deben enfrentarse al problema de que el riesgo no son las nanopartículas sino la reacción del público contra la nanotecnología.

En este sentido, son diversas las vías y las actividades que se promueven para desplegar el diálogo nanociencia-sociedad. Entre otras, abrir las puertas de los laboratorios, realizar conferencias y exposiciones sobre nanotecnología en facultades y en museos de la

ciencia y, a través de las mismas o en propuestas aparte, dinamizar diferentes grupos de edad en escuelas y barrios mediante talleres científicos. Estos sirven para generar aprendizajes con juegos y dibujos, activar actitudes que se expresan en comentarios y relatos y, posteriormente, la realización de encuestas. Sin olvidar otros proyectos como la formación de los que realizan estas actividades, por ejemplo, los Trams: *training and mentoring of science shops*.

En cualquiera de estas actividades, no solo hay transferencia de conocimientos, sino que se pueden obtener narrativas de gran valor etnográfico para localizar las suspicacias y las preocupaciones que pueden facilitar o bloquear el diálogo y también evaluar la adquisición de criterios para fundamentar el rechazo o la aceptabilidad públicas y orientar los proyectos de investigación de acuerdo a prioridades socialmente definidas.

Nadie pone en duda, que la alfabetización científica permite ser un ciudadano más activo y efectivo, por lo tanto, comprender la ciencia incrementa la capacidad de los ciudadanos para ejercitar sus derechos democráticos. Sin embargo, aunque ligadas, una cosa es la transferencia de conocimientos y otra la participación pública. Y de nuevo, si bien es incontrovertible que el diálogo constituye una puerta abierta a la democracia deliberativa y un patrimonio para los estilos de vida y las decisiones que hay que tomar en una sociedad del conocimiento, la complejidad de la nanociencia y la nanotecnología, sus diversas aplicaciones y productos industriales y las altas cifras que acompañan las inversiones privadas y públicas, hacen surgir cuestiones adicionales. Sin duda es importante saber como garantizar la participación, pero también por qué y para quien es relevante la apertura al diálogo público.

La conferencia final en el Proyecto Nanodialogue, proyecto financiado por la DG Research de la Comisión Europea dentro del VI Programa Marco, estuvo orientada precisamente a debatir algunos de los problemas conceptuales y metodológicos que pueden favorecer o bloquear el desarrollo del nanodiálogo. Estos fueron los participantes y el programa:

Brussels, European Parliament,

5th of February, 2007

Nanotechnologies and nanosciences: a discussion on ethical, legal and social aspects

EUROPEAN COMMISSION

promoted by the

DG Research European Commission

and organised by the NanoDialogue Consortium

9.30 - 11.00 FIRST SESSION - The Nanodialogue project:
contents, activities,

results

chair

Catherine Franche, Executive Director, ECSITE

speakers

Luigi Amodio, Director of Fondazione IDIS-Città della
Scienza, Naples, Italy

Andrea Bandelli, Vrije Universiteit, Amsterdam, The
Netherlands

Alison Mohr, CSD, University of Westminster, London, UK

11.30 - 13.30 SECOND SESSION - Nanotechnologies and
their implications in Society

chair

Umberto Guidoni, Member of the European Parliament

Speakers

Bengt Kasemo, Professor of Physics, Göteborg University,
Sweden

Alfred Nordmann, Professor of Philosophy, University of
Darmstadt, Germany

Massimiano Bucchi, Professor of Sociology of Science,
University of Trento, Italy

Wolfgang Heckl, Director of the Deutsches Museum, Munich,
Germany

13.00 - 13.30 KEYNOTE SPEECH

Philippe Busquin, Member of the European Parliament,
Chairman of STOA (Scientific

Technical Options Assessment)

15.00 - 17.00 THIRD SESSION - Round table on
Nanotechnologies today and

tomorrow: current research and possible future concerns

chair

Renzo Tomellini, Head of Unit, Nano and Converging Science
and Technologies,

European Commission

speakers

Maria Jesus Buxo i Rey, Professor of Social and Cultural
Anthropology, University of

Barcelona, Observatory Bioethics and Law, Barcelona Science Park, Spain

Dominique Grand, MINATEC, Commissariat à l'Energie Atomique, France

Wolfgang Heckl, Director of the Deutsches Museum, Munich, Germany

Simon Joss, CSD, University of Westminster, London, UK

Doug Parr, Chief Scientist, Greenpeace UK

Vinod Subramaniam, Professor of Biophysical Engineering, University of Twente, The Netherlands

17.00 - 17.30 CONCLUSIONS

Peteris Zilgalvis, Head of Unit, Governance and Ethics, European Commission

Nicholas Hartley, Director of Directorate G Industrial Technologies, European Commission

En mi presentación apunté que el nanodiálogo ha de enfocarse desde un ángulo distinto a la orientación de transferir conocimientos puesto que si sólo miramos la nanotecnología, nos deslumbra con su complejidad. Mientras que estos conocimientos tecnocientíficos han de servir para enfocar aquellos problemas sanitarios y cuestionar aquellos problemas sociales que hasta ahora, con las aplicaciones conocidas, no habían podido ser encarados adecuadamente.

Con esto quiero decir que, por la propia naturaleza de la investigación en nanociencia y nanotecnología, innovadora en propuestas pero joven en resultados, es difícil identificar, delimitar e incluso evaluar los riesgos más allá de las anticipaciones que puedan hacer las propias agencias sobre tecnologías emergentes y los sistemas de patentes sobre productos, soportes y navegadores. En este sentido, basta revisar la mayor parte de los informes y documentos que advierten pero no precisan riesgos o efectos secundarios, aparte de los que son fácilmente imaginables como la toxicidad.

Sin negar la relevancia de la evaluación de riesgos, incluso para contribuir a desarrollar metodologías más comprehensivas para la protección y la orientación de regulaciones futuras, el nanodiálogo tiene que sustentarse en la formulación de problemas que se puedan contestar, la evitación de expectativas inconducentes y el desarrollo de criterios y argumentos para el

debate informado. Son, por ejemplo, cuestiones de partida ¿cuánto se tiene que profundizar en esos conocimientos para poder tomar decisiones y ser efectivo para seguir metas correctas y descartar propagandas científicas irrelevantes? ¿hasta qué punto el participar en el nanodiálogo va a influir en priorizar líneas de investigación? ¿con y entre qué instituciones se puede entrar en el debate ético? Incluso ¿en qué se beneficia la investigación en nanociencia y la nanotecnología de la promoción de una mayor comprensión publica?

Trabajar estas preguntas nos da a entender lo fácil que es proponer el diálogo y la dificultad de darle contenido y viabilidad. Nos ayuda a pensar que conviene enfocar el dialogo más allá de la ciencia para situarlo en la construcción de valores económicos, legales y éticos. Así, pues, el nanodiálogo ha de contribuir a iluminar los caminos o los diseños socioculturales que nos gustaría seguir en la gestión de la salud, el ambiente y la seguridad. De no hacerse así finalmente todo diálogo se encalla en discursos que van de los beneficios exagerados a los riesgos inespecíficos y, a lo peor, transita hacia la ciencia ficción.

Esto nos lleva a un segundo punto, el uso abusivo que se hace de la dicotomía beneficio/riesgo para enmarcar los objetivos y los resultados probables de estos proyectos tecnocientíficos. En artículos, exposiciones y presentaciones públicas, el discurso se presenta como un sistema contable, debe y haber: control versus resultados accidentales, mejorar las condiciones de vida *vs* introducir mecanismos incontrolables, autonomías *vs* dependencia tecnológica, mejora de las condiciones de vida *vs* distribución irregular de los medios. Incluso los objetivos científicos parecen navegar entre indagar sobre fenómenos emergentes y complejos cuyo control es difícil de establecer *vs* ofrecer simplicidad, precisión y control.

Sin duda esta oposiciones y contradicciones son un clásico de la crítica epistemológica pero, además, en este caso, son la materia prima para la construcción de valores. Como en todo sistema clasificatorio, las dicotomías se llenan de valores que antagonizan de manera que confrontar problemas complejos en términos duales produce formas restrictivas de identificar los problemas y posicionarse. Después de un vivo debate, dicotomizar tiende a reconducir a los participantes a sus viejas ideas y a posiciones irreconciliables, y a lo peor liquidar el diálogo en forma de fatalismo o conspiración. La cuestión es, entonces, cómo liberarse

de este patrón y buscar una aproximación más interactiva y progresiva.

Es recomendable introducir puntos de partida más ambiguos, simétricos y transitivos que activen la idea que donde hay luz y objetos, hay sombras. Precisamente, en el territorio nano se rompen muchas distinciones entre ciencia y tecnología, y entre disciplinas, ya que la escala nanométrica produce nuevas propiedades, sistemas, funciones, instrumentos y manipulaciones. Por lo tanto, hay que aceptar la ambivalencia y la incerteza, por no decir el error, como parte de la construcción de este conocimiento científico y sus aplicaciones, lo cual no parece tan raro cuando nos enfrentamos a otros sistemas complejos como son la cultura y la sociedad. De igual manera hay que reconocer la simetría entre sustancia y accidente. Como indica Virilio (1997) inventar el tren, el coche y el avión, es a la vez inventar las colisiones y las catástrofes. Y también desarrollar fármacos, aparatos y equipos nanobiomédicos, es adquirir riesgos particulares.

Así, es importante incorporar al diálogo el hecho que cada adelanto científico y técnico trae consigo el accidente como posibilidad. De ahí que todo eufemismo o encubrimiento, o incluso buscar reglas de evitación o refugiarse en principios de precaución *per se*, no producen automáticamente seguridad.

Los teóricos culturales del riesgo nos han enseñado a distinguir entre peligro y riesgo, mientras el primero sobreviene el segundo forma parte de la elección y la decisión. De ahí que los repertorios de riesgo sean consubstanciales a los estilos de vida dentro de un sistema nanomédico en el que los pacientes tienen que tomar decisiones y negociar terapias e intensificaciones corporales, así como la ciudadanía ha de ser consciente de su rol de contribuyente y participante en la gestión de la salud, la sustentabilidad y la seguridad.

Y, en esa negociación del riesgo es donde entra el nanodiálogo como un sistema de aprendizajes que se elabora sobre la base de explicitar ideas que incluso ponen en duda las razones y objetivos que promueven la nanotecnología. Estímulos para buscar y entender la información, reformular preguntas y contrastar argumentos sobre aspectos sociales, éticos, económicos y jurídicos y sus interdependencias.

Serían premisas para la duda preguntarse: ¿por qué las instituciones de investigación y las políticas científicas de la Comunidad Europea tienen tanto interés en invitar a la ciudadanía

a dialogar y se invierten tantos fondos públicos con ese fin? Es crucial la comprensión pública para que la nanotecnología pueda ser explotada efectivamente, puesto que las economías con un mercado de base tecnológica necesitan promocionar la comprensión para crear y mantener la demanda de futuros consumidores? ¿Supone la invitación al diálogo una apropiación discursiva que, al resaltar la benevolencia y la transparencia del sistema tecnocientífico, puede conducir a la aprobación, aceptabilidad o la manipulación del consentimiento? Si invitar al diálogo es una forma de dar confianza a la sociedad en general, ¿podría también interpretarse como una forma de dar confort a los expertos que dependen de la financiación pública pero también de las iniciativas privadas cuyas inversiones requieren la aceptabilidad pública de productos, dispositivos y técnicas de aplicación.

Por último, en documentos diversos procedentes de centros de investigación, organizaciones y agencias de la Comunidad Europea, en su gran mayoría propiciados por ELSI, se recomienda un tratamiento prospectivo para animar el nanodialogo usando la simulación y la ficción como recursos metodológicos que permitan explorar y evaluar escenarios de futuro. Ciertamente, el aura de la ficción nano es tan atractiva que los expertos encuentran gusto en construir ciencia ficción para acompañar sus argumentos de venta en la propuesta de proyectos, pero también en la distribución que hacen de sus investigaciones en los medios de comunicación.

Los nanorobots, los nanonavegadores y su capacidad inmersiva en los flujos corporales son ingredientes suficientes para desatar la imaginación, incluso cuando el experto pretende luchar contra lo que se podría sobrentender como parte ficticia o irrealizable del proyecto. Esto es así en el texto de Eric Drexler en *Engines of Creation* (1986), pero todavía es más notorio en las explicaciones del premio Nóbel, Richard Smalley, cuando quiere aclarar la imposibilidad de que los nanoviscosos, los *gray goo*, se autorepliquen *ad infinitum*. Empieza así (2001, 77):

“imaginen un nanorobot versátil que pudiera construir cualquier cosa, siempre y cuando tuviera la cantidad adecuada de átomos, una fuente de energía y un conjunto de instrucciones. Si pudiera construir algo, sólo haría una copia de si mismo, autoreplicarse como las células biológicas. Y si suponemos que se pudieran copiar *ad infinitum*, una clonación furiosa, cada nanorobot sólo consiste de un billón de átomos de manera que un ejército masivo sólo pesaría treinta gramos, aunque pudieran llegar

a construir desde un CD hasta un rascacielos. Quién sabe si tendrían formas de vida parasitaria, si mutarían y quien los controlaría en el caso de que no supieran autodestruirse como las células cancerígenas. Más terrible sería que desarrollaran la habilidad de comunicarse entre ellos y llegasen a formar grupos como un sistema nervioso primitivo, quizá penetrarían en la vida, y entonces sin duda el futuro no nos necesitaría.”

Sin duda, la mezcla de ficción y datos científicos produce espléndidos escenarios de futuro que resultan fascinantes a todas las edades, sin mencionar el aprecio de los medios de comunicación. Sin embargo, introducidos en el diálogo tienden a distorsionar los datos y generar inconsistencias en los argumentos. De un modo semejante a los inconvenientes que produce en los modelos prospectivos introducir variables utópicas, lo cual inutiliza todos los indicadores.

Por ello, los escenarios prospectivos son una buena metodología para alimentar la conciencia y la discusión, sin embargo, una contextualización inadecuada hace que se introduzcan valores que remiten a viejas ideas morales, a héroes, personajes y creencias milenarias. Sin duda son un estímulo para construir narrativas que permiten analizar tensiones y ansiedades, convicciones y creencias, pero no necesariamente inducen a elaborar opiniones o argumentos ni incrementan la capacidad de negociar y pactar metas.

Hay, además, un factor generacional que conviene tener en cuenta tanto porque puede ser tanto un factor distorsionante como un factor de innovación para la comunicación. Si la gente de edad vivieron el interruptor, los jóvenes son del boton multifuncional, conectivo y en red, de manera que la virtualidad y la artificialidad tecno-orgánica les resulta familiar. De ahí que esa conjunción ya no sea una utopía ni un problema ontológico, por lo que es conveniente resignificar culturalmente la disolución de fronteras entre los materiales biológicos y no biológicos.

A mi entender, la experiencia dialógica de la nanotecnología requiere una metodología de escenarios, pero para enfocar el presente. En lugar de trabajar con conjeturas, resulta más motivante y protector incorporar el estado actual de la relación entre investigación y patentes, la financiación y las prioridades de la investigación, y, entre otros, la división nano que abre la discusión sobre el coste de estas investigaciones y la distribución desigual de los beneficios en los sectores más vulnerables de la

realidad global. Enfocar prácticas y contextos en los que se puedan definir los problemas y valorar la ética de la investigación en el diseño de los proyectos, las patentes, las distribuciones y las aplicaciones. De aquí que el enfoque más viable sea la investigación-acción (Greenwood y Levin, (1998) que enseña a definir en co-generación los problemas y a ser prudentes con el consenso superficial.

Si se apuesta por el nanodialogo hay que potenciar una relación participativa y deliberativa entre el conocimiento experto y los discursos públicos produciendo una conversación que no necesariamente va a generar nuevos discursos éticos y jurídicos, ni convertir al público en expertos científicos. Pero sí ha de capacitar para aprender a distinguir y a tener control democrático sobre los intereses y las apuestas de los programas electorales que dirigen las políticas científicas, establecen las prioridades e influyen sobre las decisiones relativas a los procedimientos de la investigación, la producción y la distribución de los bienes tecnocientíficos.

En definitiva, no estaría de más recordar los consejos de Barbara Culliton en 1979 (1985), al plantear la necesaria vinculación entre ciencia y sociedad:

“Public participation is not dangerous for the scientific enterprise. It’s time consuming and it is likely to lead to restraints that previously were not imposed. Nevertheless the restraints that come from ethical considerations cannot be dismissed as inappropriate. In any case, they are part of the social cost of democracy.”

Bibliografía

- Beck, U. *Risk Society*, London, Sage, 1992.
- Buxó Rey, M.J., Science in a cultural key, Barcelona, *Contributions to Science*, 2, (4) 525-528, 2004.
- Cowan, J.K., Culture and Rights after Culture and Rights. *American Anthropologist*, Volume, 108, 1, 9-24, 2006
- Culliton, B., 1985, The public and the media, R. Clarke (ed.) *Science and Technology in World Development*. Oxford, Oxford University Press, p.147, 1985.
- Drexler, E. *Engines of Creation*. New York, Anchor Press, 1986.
- Giddens, A., 1991, *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991
- Greenwood, D. J. and Morten, L. *Introduction to Action Research*. California, Sage Publications, 1998.

- Herskovits, M. *Cultural Relativism*. New York, Vintage Books, 1973.
- Kleinman, A. Anthropology of Bioethics. In *Encyclopedia of Bioethics*. Warren Reich, ed. 1667-1674, New York, Macmillan, 1995.
- Kuhn, T. S. *The Essential Tension*. Selected Studies in Scientific Tradition and Change. Chicago, Chicago University Press, 1977.
- Pels, P. Professions of Duplexity, a Prehistory of Ethical Codes in Anthropology, *Current Anthropology*, 40, 2, 1999.
- Latour, B. *Ciencia en acción*. Barcelona, Ed Labor, 1992.
- Merton, R.K. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago, Chicago Univ Press, 1973.
- Nature, Nanotechnology Editorial, 2, 2007,
- Nader, L. Up the Anthropologist –Perspectives Gained from Studying Up, D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage Books, 1974.
- Smalley, R.E. “Of Chemistry, Love and Nanorobots”, *Scientific American*, 2001.
- Virilio, P. *Un paisaje de acontecimientos*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Manifestaciones filmicas del poder

Demetrio E. Brisset

Sin duda, uno de los problemas-clave en nuestra cibersociedad del cambio climático del III Milenio es la paulatina e inconsciente pérdida de capacidad de decisión individual, al ser arrastrados en la vida cotidiana por las exigencias laborales y las ilusiones sociales, consumiendo consumo. La satisfacción de las necesidades biológicas en el orbe industrial e hipercomunicado, se lastra por el estrés ocasionado por el desigual reparto de bienes a cargo de fuerzas fragmentadas y globalizadas al mismo tiempo, que participan de una estructura de poder ubicua, camuflada, anónima, supuestamente democrática y virtualmente inamovible. Y quizás lo peor, interiorizada por los súbditos. Todo ello en una jerárquica, autoritaria y pasiva *sociedad del espectáculo y el despilfarro*, donde aparentemente triunfa la tecnofelicidad, cobijadas las instituciones estatales y financieras bajo la densa sombra del hipnótico poder mediático.

Nuestro instinto animal participa del ansia por colmar los apetitos, con marcada influencia del sexual, y la fuerza muscular como arma. Conseguir un rol dominante aporta los privilegios que facilitan el éxito, que se confunde con la voracidad. En la socializada especie humana, en su núcleo familiar son factores tradicionalmente determinantes sexo y edad; en el grupo o clan, se les añaden los conocimientos, experiencia, capacidad de liderazgo, energía, voluntad y simpatía, para otorgar autoridad moral; y en el ámbito social hay múltiples vías por las que se adquiere y legitima una posición de superioridad, que suele desembocar en dominio y riqueza; por tanto, en poder.

Una buena definición del *Poder* es la ilustrada, que ofrece la *Enciclopedia* editada por Diderot en 1765: “El consentimiento de los hombres reunidos en sociedad, es el fundamento del poder. Aquél que no se ha establecido más que por la fuerza, no puede subsistir sino por la fuerza; jamás ella le puede legitimar, y los pueblos conservan siempre el derecho de reclamar contra ella”. El acuerdo colectivo sería pues, la única fuente admisible del poder.

Formalmente, el monopolio del usufructo del poder corresponde al Estado, que hoy en día está más omnipresente que nunca, a pesar de los embates neoliberales contra su vertiente reguladora. Su ciega tendencia al autoritarismo y el control social,

con el empleo de todo tipo de engaños por un reducido grupo para perpetuarse en gozar de sus privilegios, ya fue denunciada por historiadores anarquistas como Eliseo Reclus (con su crítica al *egoísmo cronocéntrico*: “la ilusión de que la civilización contemporánea, por imperfecta que sea, es el estado culminante de la humanidad” 1975:VIII, 9) y Gastón Leval, quien resaltó el culto al estado o *estatalatría* como “el fenómeno más significativo de nuestra época” (1978:36). La revolución juvenil y planetaria de 1968 cuestionó los fundamentos del poder estatal, considerado como degeneración destructiva, y este replanteamiento fue seguido desde la década de los 70 por sugerentes investigaciones sobre los mecanismos de formación y transmisión del poder, como las de Pierre Clastres (1974) que al enfrentar sociedad y estado sienta las bases de la antropología política; Marc Augé (1975-7) y su trabajo de campo en Costa de Marfil, que aborda desde una antropología de la represión; Maurice Godelier (1982) y la autoridad de los jefes de tribu en Nueva Guinea; Georges Balandier (1994) y su trayecto de la “representación del poder” al “poder de la representación”; y los diversos y lúcidos ensayos de Michel Foucault sobre el Poder en las instituciones cerradas.

En busca del sentido corriente en castellano del difuso concepto *poder*, si nos remontamos al *Diccionario de Autoridades* (1726), encontramos como su primera definición: AEl dominio, imperio, facultad y jurisdicción, que uno tiene para mandar o executar alguna cosa@. Ya se nos indica un hecho que luego se ha convertido en teórico lugar común: que del *poder* sólo se conocen sus manifestaciones, los efectos de su ejercicio, ya que Ael poder no se tiene, sino que se ejerce [siendo así que] el instrumento a través del cual se ejerce es la ley, sea divina o humana, natural o sobrenatural”.(*Diccionario* de Abós, 1963:456).

Podríamos preguntarnos si es posible una justicia sin ley. Para quienes confían en el raciocinio humano, la respuesta podría ser afirmativa. En cierta etapa de la evolución social, se creó la *Ley*, que de hecho se divide en leyes diversas.)Son todas *justas*? Son frecuentes los cambios de los códigos legales, que modifican lo que se considera punible y su correspondiente castigo. De aquí se desprende que el sentido de la justicia varía con el tiempo.

Pero tanto la implantación de una ley que obligue a su general cumplimiento, así como la vigilancia y penalización al infractor, corresponden al poder gobernante, que suele consistir en una entrelazada mezcla de financieros, dirigentes y fuerzas

militares, a menudo con el apoyo de los guías religiosos, sólidamente reforzados por las empresas propietarias de los medios de comunicación y sus campañas de publicidad alienante.

Aunque el sistema democrático aporte la capacidad periódica de elegir representantes, y de vez en cuando un referéndum general, el poder sigue siendo ejercido por una selecta minoría, con escasa participación popular.

Se podría elaborar un esquema general que contemple las diversas formas de exteriorización, o simulacros, del poder:

MANIFESTACIONES DEL PODER

ÓRGANO EMISOR	REALIDAD	REPRESENTA CIÓN
Gobierno: Ejecutivo Legislativo Judicial Medios de Comunicac. Empresas Finanzas Iglesias Partidos políticos	Familia Escuela Comunidad religiosa Administración Organizaciones Cuerpos armados Especialistas/Técnicos Líderes de opinión Modelos jerárquicos	Espectáculo festivo Escenificación teatral Literatura: oral/escrita Bellas Artes Radio Cine TV Vídeo Internet

Cuando se trata del *poder gubernamental*, se aprecia su diversificación en distintos poderes particulares, siendo uno de ellos el *judicial*, el que tiene la capacidad de declarar si un hecho es conforme o contrario a la ley en vigor; por lo tanto, permisible o no.

Y para exigirlo, cuenta con los *juicios*, que en ese precursor diccionario que fue el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias (1611), se definen como Aasistir al tribunal de algún juez@, siendo la voz *tribunal*: Alos estrados y silla alta en que se sienta el juez a juzgar y dar la sentencia@; mientras que *juez* se hace derivar Adel Latine *judex*, el que juzga alguna cosa@. Y si acudimos al término *juzgar*, se nos hace equivalente a: Adar sentencia en juyzio. Notar las faltas de otros@, teniendo la *sentencia* como acción clave.

Si algo permanece desde el Siglo de Oro, es que el *juez* es la autoridad judicial. Y, siguiendo el tradicional concepto que plasma la *Enciclopedia Universal Espasa* (1926-28), al referirse al *poder judicial*, Ase puede decir que sobre él descansa la sociedad y aún los otros poderes del Estado, y que la administración de la justicia es una facultad otorgada por Dios (del cual toda potestad procede) a la Sociedad@. Así, el juez sería un representante divino.

En este breve ensayo sobre el Poder nos limitaremos a abordar una de sus manifestaciones, la que se refleja a través de ese precursor medio audiovisual que es el cine, cuyas formas expresivas han sido incorporadas por las posteriores tecnologías. Y trataremos de establecer una clasificación de los modos en los que se puede representar el poder con las materias expresivas propias del cine.

I. El poder reflejado por el cine

Cine y Poder fue el título de un festival cinematográfico celebrado en 2006 en Antioquia (Colombia). Los organizadores constataban la riqueza de posibilidades expresivas de un tema tan difícil de precisar, con “una gran variedad, tanto de ejemplos sobre el poder en el cine, como de tratamientos cinematográficos del poder [pareciendo] una empresa demasiado ambiciosa referirse al poder en sus distintas esferas a través del cine, desde la intimidad hasta la ideología, pasando por una larga serie de categorías intermedias”.

De hecho, son escasas las películas que no reflejen alguna forma de poder, bien como espejo de la realidad o para presentar modelos. En gran número, las consideradas como *cine político*, se puede decir que es su tema central: cómo se alcanza; las prebendas y corrupción de quienes lo ejercen; su dominio sobre las vidas; la lucha de clases a través de las huelgas; la victoria de un bando sobre otro; la biografía (real o ficticia) de personajes poderosos, tanto ejemplares como odiosos. Si nos atenemos a uno de los géneros más fílmicos, el *western*, se muestra una gran variedad de

manifestaciones del poder: guerras contra los indios, disputas territoriales entre colonos y ganaderos, banqueros-bandidos, vaqueros héroes y villanos, solitarios y marginados. Tanto los míticos uniformes del 71 de Caballería como las placas de los sheriffs son signos del orden legal, aplicado por los inmigrantes europeos.

Otras presencias del poder que se pueden resaltar: el de los violentos hipócritas a lo largo de los siglos, en *Intolerancia* de Griffith (1916); el de la jerarquía militar, como esos cínicos oficiales retratados en *Senderos de gloria* de Kubrick (1957); el de una organización criminal sobre la sociedad, en *M* (1931) y el de la turba de linchadores, en *Furia* (1936), ambas de Lang; el de la vana competición entre varones de distinta edad, en *El cuchillo en el agua* de Polanski (1963); el del peso de las tradiciones, como en la remota isla de *Stromboli* según Rosellini (1950); el de los latifundistas sobre los jornaleros de *Las uvas de la ira* de Ford (1940); el de los resentimientos acumulados, en *La caza* de Saura (1965); el de un clan familiar mafioso, en *El Padrino* de Ford Coppola (1972-75); el de la necesidad económica sobre los principios éticos, en *El verdugo* de García Berlanga (1964). En cuanto al género documental, oscila desde la denuncia de la miseria en la republicana *Las Hurdes* de Buñuel (1933), hasta su réplica nazi en la espectacular disciplina de *El triunfo de la voluntad* de Riefensthal (1936).

Siendo así que en prácticamente todos los filmes se expresan manifestaciones de poder o autoridad, para deslindar el tema y como punto de partida, puede ser útil diferenciar los modos en los que el Cine muestra el Poder: como tema central, y como subtema.

I.- Se ubicarían dentro del primer apartado dos bloques de filmes:

A) Los que representan luchas por el poder y conquistas del gobierno o territorio

- 1- Reportajes reales
- 2- Recreaciones realistas

B) Los que tratan sobre el abuso del poder

- 1- Ejercido sobre las masas
- 2- Ejercido sobre individuos

II.- En lo que respecta al poder como subtema, pueden tratar sobre:

C) Relaciones de poder

- 1- Dentro de la pareja

2- Entre personas

3- En la familia

4- Entre grupos

5- Entre naciones

D) Detentadores del poder

1- Gobernantes

2- Magnates

3- Autoridades

Entremos ahora en cada uno de estos apartados clasificatorios:

A) Un precedente se puede encontrar tan pronto como en 1899, en varios filmes menores de un minuto de Tomás A. Edison, *falsos noticiarios* de la intervención de EEUU en el Pacífico. El 4-II-1899 iniciaron su guerra contra los independentistas filipinos, y el incipiente cine se convirtió en arma propagandística, al filmar en suelo americano simulaciones de las batallas, con sus bravos y guapos expedicionarios avanzando contra los malvados filipinos (representados por afroamericanos) que rechazan el ataque; pero un apuesto oficial ondea la caída bandera de las barras y estrellas, mientras unas maquilladas enfermeras rescatan en camillas a varios soldados heridos, siendo finalmente el escenario tomado por los americanos. Así, Filipinas era conquistada dos veces, en la guerra real y en el imaginario fílmico.

Dentro de sus propias fronteras, los cineastas norteamericanos tuvieron en los *indios* al enemigo ritual, dando lugar a un género fílmico propio, que luego se ha extendido a los viajes espaciales.

En una dimensión opuesta a la engañosa reconstrucción épica y moralista de Edison se pueden situar los filmes de reportaje, máxima expresión del realismo, cuya cumbre podría ser ese documento histórico sobre los conflictos que dividieron a los chilenos durante el socialismo democrático del presidente Allende que constituye *La batalla de Chile*, que Patricio Guzmán filmó en 1972-3 como diario audiovisual de los acontecimientos, recorriendo el país para dar la palabra a sus anónimos protagonistas callejeros.

Volviendo a las recreaciones semidocumentales, éstas pueden ser rigurosas, como en tantos filmes etnográficos (desde los clásicos *Nanook* de Flaherty -1922- y los denunciante *Miseria en el Borinage* de Ivens/Storck y *Las Hurdes* de Buñuel -1933 ambas-). En el cine narrativo, abunda la reconstrucción de enfrentamientos entre clases sociales enemigas, con la huelga como conflicto básico

en luchas sociales por el poder. Entre las escenificaciones más rigurosas se cuentan las de Eisenstein, respecto a las revoluciones soviética (*El acorazado Potemkine, Octubre*) y mexicana (*¡Que viva México!*) -1925, 1927 y 1932-.

B) Dentro de este apartado destaca la pesimista visión futurista de una sociedad robotizada, esa *Metrópolis* de Lang (1926), donde los obreros moran en el deprimente subsuelo mientras los ociosos ricos disfrutan de un paradisíaco entorno. En cuanto a la máxima expresión del poder, arrebatarse la vida del contrario, los casos de asesinatos constituyen legión. Alegatos a favor de las víctimas inocentes serían desde la apología del derecho a la resistencia armada, en las diversas *Santa Juana de Arco*, como la denuncia del abuso del poder democrático al ejecutar a los anarquistas *Sacco y Vanzetti* (Montaldo, 1971).

C) Respecto a mostrar *relaciones de poder*, la patriarcal superioridad del macho en la pareja heterosexual se llevaría la palma, con su vertiente almibarada de comedia romántica. Entre miembros de distinta clase social, magistral es el tránsito del poder del amo a su lacayo, en *El sirviente* de Losey (1963). En lo que concierne a la familia, la nueva psiquiatría revisó lo que se debe considerar “normal”, como en *Family life* de Loach (1971). La división en grupos enfrentados se adapta a variados tratamientos, desde las ridículas persecuciones de los vagabundos por los Keystone Cops en el primitivo cine hasta la doble versión épica de la batalla por Iwo-Jima que filmó Eastwood en 2006; desde la enemistad eterna entre los clanes de Romeo y Julieta hasta las luchas galácticas contra el imperio del mal; sin olvidar que variopintas mafias y bandas violentas inundan la serie B y el cine de explosiones, extendiéndose desde Hollywood a las pujantes cinematografías del Extremo Oriente. Finalmente, las guerras entre naciones son el eje de muy populares series de filmes sobre Egipto, Roma, las Cruzadas, la Edad Media, las I y II Guerras Mundiales, Vietnam, Irak,...

D) Son narrativamente agradecidos los *biopics* o biografías de personajes poderosos reales (como *Napoleón* o *Al Capone*) o ficticios; tanto revolucionarios como tiranos, piratas, altos ejecutivos y jerifaltes. Aquí se debería abrir un apartado especial al cine de Orson Welles. Su densa galería de personajes deformados por el ansia y abuso del poder, convertido en única satisfacción, le convierte en máximo representante del cine sobre los detentadores del poder.

Su nómina comienza con su materialización del poderoso señor del faraónico Xanadu, el *Ciudadano Kane* (1941), quien como moderno Kublai Khan dominaba un imperio, basado en la posesión de medios de comunicación y fábricas. Atacado tanto por ser Acomunista@ como Afascista@, él mismo se definía como Aun americano@, ambicionando ser presidente de la nación. Después de su triste muerte, Asu poder le sobrevivió@.

Luego tenemos su interpretación del shakespeariano *Macbeth* (1950), paradigma de la ambición e impaciencia por detentar el poder; y su creación del magnate *Arkadin* (1956) con su corte de aduladores, quien bajo su respetable apariencia oculta un turbio secreto, pudiendo pagar por cualquier trabajo y fijar las reglas del juego, sin importarle jugar con las vidas de los demás. En cuanto a personajes amorales, pocos superarán a su especulador >tercer hombre= *Harry Lime* (1949) y al *capitán Quinlan* (1957), carentes de escrúpulos y enemigos de los idealistas, capaces de dictar su propia ley, aunque ambivalentes respecto a su sentido de la amistad.

II. Metodología analítica

A la hora de proceder al estudio profundo de cualquier obra audiovisual, una buena herramienta operativa serán los *Análisis Fílmicos* ⁽²⁰⁾ como complemento a las teorías del cine y confluencia teórico-práctica de:

* Antropología visual, con su aportación de que “la representación no es un espejo de la realidad” ya que la significación de los mensajes icónicos está culturalmente determinada, son “dispositivos codificados” que al leerlos como *textos*, para su interpretación dependen de los *contextos*, tanto el de su construcción como el de la recepción; y su interés por desvelar las “políticas de la representación” dominantes.

- Ciencias de los símbolos, como semiótica, iconología y psicoanálisis.

- Otras ciencias sociales, como la sociología y la historia.

Interesantes propuestas de análisis textuales aplicados a la obra fílmica proceden de la semiótica (Metz, 1974) y la sociología histórica (Ferro, 1977 y Sorlin, 1985). En lo que toca a los

²⁰ Como propusimos en el libro *Los mensajes audiovisuales. Contribuciones a su análisis e interpretación* (Málaga, 1996), con un modelo de ficha analítica aplicable a todo filme.

instrumentos analíticos, Aumont y Marie (1990) aportan una útil vía abierta a los fenómenos externos al propio filme, recientemente reformulada por Stam (2001: 226): “el análisis del filme es una práctica abierta y marcada por lo histórico [...] un género de escritura sobre cine abierto a distintas influencias; coordinadas de pensamiento; esquemas; principios de pertinencia, tanto cinematográficos como extracinematográficos”.

Entre las investigaciones españolas en líneas similares contamos con un estudio comparativo entre filmes de terror y sus modelos literarios, realizado desde una posición antropológica por Gubern y Prat en la década de los 70 y publicados en libro en 1979. Su interés por este género fílmico se debe a reconocerlo como “parte integrante del folklore de la sociedad industrial [y] que resulta tan significativo para entender las neurosis, las frustraciones y los déficits colectivos de nuestra sociedad” (1979: 11, 27 y 44).

Ahora bien, no podemos proceder al análisis de un artefacto cultural como si se tratase de una isla perdida, sujeta a un autocomplaciente aislamiento. Hay que tener en cuenta que está inmerso en un “tejido documental de unidades, series, relaciones” (Foucault); que refleja la herencia cultural asimilada por el autor de la obra; y que cualquier expresión cultural mantiene una necesaria relación con otras expresiones, que es lo que Bajtin define como su *dialogismo*, considerada dicha expresión como cualquier *complejo de signos* ⁽²¹⁾. En cuanto a las relaciones de *hipertextualidad*, se sigue a Kristeva, para la que todo texto forma un *mosaico de citas*, que no se pueden reducir a meras influencias.

Aquí se propugna un método de análisis fílmico que considere las relaciones entre textos, contextos e intertextos (series de obras relacionadas); así como el reflejo de la biografía de los autores en dicho filme ⁽²²⁾. Dicho análisis se ejercitará tanto sobre la obra audiovisual considerada como *hipertexto*, como sobre la obra literaria sobre la que se ha basado, su *hipotexto*.

²¹ Siguiendo a Stam (1999:232-3), “el concepto de dialogismo sugiere que cada texto forma una intersección de superficies textuales. Todos los textos son estructuras de formas anónimas insertadas en el lenguaje, variaciones sobre esas fórmulas, citas conscientes o inconscientes, confluencias e inversiones de otros textos”.

²² Sobre el interés de contemplar los aspectos biográficos, tenemos el trabajo “La intertextualidad y lo biográfico@ (2007).

También se buscará en los *contextos culturales* la herencia de la mentalidad colectiva. Y tal análisis múltiple se emprenderá desde la óptica disciplinar de la *antropología visual*. Un precedente de investigación en esta línea es el que publicamos en el 2001 sobre el documental surreanarcomunista *Las Hurdes* o *Tierra sin pan*, dirigido en 1933 por Luis Buñuel, al que se compara con la tesis doctoral de Maurice Legendre que le sirvió de base ⁽²³⁾.

Como ejemplo de análisis elaborado a partir de tales premisas, se tendría el que he aplicado ⁽²⁴⁾ a *El Proceso*, personalísimo filme de Welles -1961- que adapta la inconclusa novela de Kafka -1917-:

Esquema de las relaciones entre los textos audiovisual y literario de *El Proceso*:

<i>BIOGRAFÍA</i>	<i>HIPER- TEXTUALIDAD</i>	<i>CONTEXTOS:</i> <i>Específico:</i> <i>Común:</i>

KAFKA	NOVELA	Praga judía 1ª Guerra Mundial

Cultura Occidental

Adaptación y su idea de justicia

WELLES	FILME <i>Recepción</i> <i>Intertextos</i>	Poder USA Guerra Fría Género “ <i>Dramas judiciales</i> ”

²³ Un resumen, ciberaccesible en *Gazeta de Antropología* núm. 22 (2006):

http://www.ugr.es/~pwlac/G22_01Demetrio_Brisset_Martin.html

²⁴ En *Gazeta de Antropología* núm. 24 (2008).

Filtrar la injusticia por un angustioso mundo onírico, con la precisión y distancia del reportaje, es quizás el mayor logro de la deslumbrante adaptación de Welles, uno de los mejores simulacros fílmicos de la faceta judicial del Poder.

RESUMEN: Tras abordar el concepto del “poder” y clasificar sus actuales manifestaciones, se propone una metodología para analizar las representaciones del Poder en las obras fílmicas, centrada en la Antropología Visual.

Bibliografía:

- Augé, M. (1977). *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion.
- Augé, M. (1975). *Théorie des pouvoirs et ideologie*, Paris, Herman.
- Balandier, G. (1980). *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Fayard.
- Brisset, D. (2007). "La intertextualidad y lo biográfico@ en *Metodologías de análisis del film* (Marzal J. y Gómez F.J., eds.), pp. 515-526, Madrid, Edipo S.A.
- Brisset, D. (2004). ALas adaptaciones cinematográficas: propuesta clasificatoria@ en *La comunicación: nuevos discursos y perspectivas*, (Minués, N. y Villagra, N., eds.), pp. 44-59, Madrid, Edipo S.A.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*, París, Buchet/Chastel.
- Ferro, M. (1996). *Historia contemporánea y cine*, Barcelona, Planeta.
- Godelier, M. (1982). *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les baruya de nouvelle-guinée*, Paris, Fayard.
- Gubern, R. y Prat, J. (1979). *Las raíces del miedo. Antropología del cine de terror*, Barcelona, Tusquets.
- Kermabon, J. (1988). "Les théories du cinema aujourd'hui", *Cinémaction* # 47, IV.
- Leval G. (1978). *El estado en la historia*, Madrid, Zero-Zyx.
- Metz, Ch. (2001). *Psicoanálisis y cine. El significado imaginario*, Barc., G. Gili.

- Reclus, E. (1975). *El hombre y la tierra* (8 t.), Madrid, Doncel.
- Sorlin, P. (1985). *Sociología del cine*, Mexico D.F., F.C.E.
- Stam, R. (2001). *Teorías del cine*, Barcelona, Paidós.

Ex plorando metodologias visuais para a compreensão do uso e apropriação do espaço público

Marluci Menezes (marluci@lnec.pt), Judith Allen

(J.A.Allen@westminster.ac.uk), Lia Vasconcelos (ltv@fct.unl.pt)

1. Introdução

O incremento das dinâmicas migratórias tem colocado às cidades novos desafios. De entre estes desafios, destacam-se as questões relacionadas com a gestão ambiental urbana, designadamente sobre a forma como se vai proporcionar a integração socio-urbanística dos imigrantes. Neste sentido, é incontestável considerar a importância dos imigrantes na transformação do espaço urbano, como da sua paisagem (Chambers, 1994). Tais questões concorrem para o desenvolvimento de abordagens teóricas e metodológicas inovadoras do espaço urbano. Embora tenham vindo a ser utilizadas várias metodologias nestes contextos, o uso de técnicas visuais tem sido mais limitado e o explorar do potencial gerado pela interação e articulação das várias técnicas não é muito comum.

Julga-se, assim, importante a adopção de uma perspectiva de trabalho que, assente num processo de construção e produção continuada do conhecimento, integre cinco lógicas interrelacionadas de abordagem:

- Viabilizar uma melhor compreensão do espaço social e urbano contemporâneo, a partir do aprofundar do conhecimento sobre a relação entre organização do espaço e organização da sociedade;
- Definir instrumentos teóricos e conceptuais, técnicos e metodológicos que, para além de viabilizar a produção de conhecimento sobre os fluxos migratórios, políticas sociais de apoio a imigração, integração económica e empreendedorismo dos imigrantes, e sobre representações, viabilize também uma melhor compreensão dos processos sociais e simbólicos relacionados com as práticas de uso/apropriação, percepção e demarcação socio-espacial;
- Contribuir, em paralelo, para a espacialização dos fenómenos observados e analisados;

- Contribuir para a transformação dos resultados de análise em elementos que possam nutrir a concepção de projectos, planos e programas urbanísticos, de intervenção e de gestão urbana (Menezes, 2007).

É neste contexto de construção do conhecimento que se enquadra esta reflexão. Como ponto de partida para a discussão, recorre-se ao estudo exploratório - desenvolvido na Praça da República da Ericeira, situada na área metropolitana de Lisboa - sobre as características de uso e apropriação do espaço público urbano por imigrantes brasileiros.

No estudo em causa, recorreu-se ao uso de metodologias visuais de recolha e análise de informação sobre as práticas sociais. Por conseguinte, nesta reflexão pretende-se discutir as potencialidades da utilização das metodologias visuais relativamente a cinco aspectos: 1) no agilizar do processo de recolha e registo de informação; 2) no potenciar de uma relação interactiva entre técnicas de observação visual, análise e interpretação da informação recolhida; 3) no consolidar de uma perspectiva inter/multidisciplinar de trabalho; 4) na melhoria da capacidade compreensiva da diversidade e da complexidade social urbana; 5) no capacitar os técnicos e pesquisadores para o desenvolvimento de mapas comportamentais relacionados com as práticas sociais.

Ao tomar como referência o estudo exploratório acima referido, objectiva-se reflectir sobre como estes cinco aspectos podem, para além de contribuir para uma melhor compreensão das práticas sociais de uso e apropriação do espaço por grupos específicos, simultaneamente contribuir para o delinear de iniciativas socio-urbanísticas que visem a integração social.

2. Breve enquadramento do fenómeno da imigração em Portugal

Considerando que a dinâmica de emigração foi impactante na sociedade portuguesa até aos anos 80 do século XX, desde 1974 observa-se uma transformação nos fluxos migratórios: o retorno de muitos emigrantes (os retornados) a par da diminuição do fenómeno de emigração e a evolução crescente do fenómeno de imigração. A entrada de Portugal na União Europeia (1986), juntamente com Espanha, aumentou a pressão imigratória, nomeadamente do Norte de África, do Mediterrâneo Oriental, e da África Sub-sahariana, sobre os países da Europa do Sul, que se tornaram “plataformas giratórias de mão-de-obra” (Fonseca,

2003), para os mercados dos países ricos, uma vez que os estados da Europa Central e do Norte impunham fortes barreiras à entrada de trabalhadores não comunitários. Essa conjuntura fez com que, nas últimas décadas, Portugal se confrontasse com um crescente aumento dos fluxos migratórios. Tais fluxos se constituíram e diferenciaram-se de forma faseada e em função dos países de origem.

A par de mais recentemente se ter verificado o aumento do número de imigrantes oriundos dos países do Leste da Europa, de onde se destacam os de origem ucraniana, a especificidade atlântica e lusófona é definidora dos principais fluxos migratórios no País, uma tendência que se mantém até aos nossos dias. Os principais fluxos migratórios da década de 80 do século XX estiveram marcados pela imigração originária de África, designadamente dos Países de Língua Oficial Portuguesa (PALOP) - Moçambique, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau - , de entre os quais foi significativa os de nacionalidade cabo-verdiana. A década que se seguiu demarca o início da imigração brasileira.

No que respeita as dinâmicas de integração sócio-profissional dos imigrantes em território nacional, é possível demarcar cinco principais características que permitem considerar algumas distinções entre os principais grupos de imigrantes, nomeadamente:

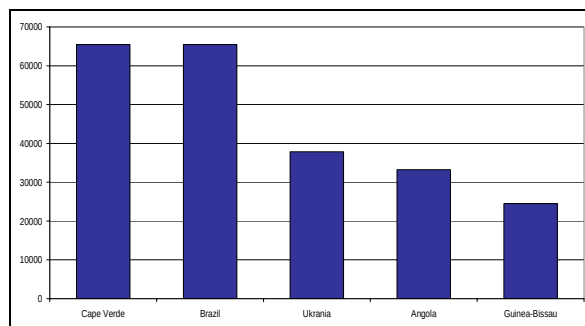
1. Os imigrantes de origem asiática, designadamente os chineses, indianos e os paquistaneses, na sua maioria, estão ligados às actividades comerciais e de restauração (restaurantes);
2. Os imigrantes de origem europeia e Norte americana têm características muito diferentes dos outros grupos de imigrantes, sendo indivíduos com qualificação educacional e profissional e, em muitos casos, a sua presença em território nacional está relacionada com a internacionalização da economia portuguesa;
3. Os imigrantes oriundo dos PALOP identificam, na sua maioria, baixos níveis de qualificação profissional e educacional, contribuindo para um baixo estatuto sócio-profissional - construção civil no caso dos homens e serviços (limpezas domésticas e em empresas) no caso das mulheres;
4. Os imigrantes de nacionalidade brasileira têm sido divididos em dois sub-grupos: a) primeira vaga - anos 90 - em que se verificou a tendência para a entrada de indivíduos com

altos níveis de qualificação profissional e educacional (dentistas, jornalistas, publicitários); b) segunda vaga - finais dos anos 90 até os dias de hoje -, observando-se que a par de continuar a existir imigração de indivíduos qualificados, verifica-se a tendência crescente para o aumento do número de imigrantes com baixos níveis de qualificação profissional e educacional, observando-se em simultâneo a existência de indivíduos qualificados a desempenhar actividades de baixo estatuto profissional (construção civil, restauração e serviços).

5. Os originários do Leste da Europa, nomeadamente os da Ucrânia, Moldávia, Roménia e Rússia, apresentam níveis médios de qualificação educacional e profissional, desempenhando actividades ligadas à indústria de transformação, à construção civil e à agricultura.

Presentemente, de entre os imigrantes residentes no País, se destacam os originários de Cabo-Verde, Brasil e da Ucrânia, seguindo-se os de Angola e da Guiné-Bissau (ver Fig. 1). A maior parte da população imigrante está concentrada na zona litoral do território nacional, sobretudo na Área Metropolitana de Lisboa (com destaque para os Distritos de Lisboa e de Setúbal) e no Distrito de Faro (no Algarve, Sul do País).

Figure 1. Principais nacionalidades dos residentes estrangeiros (2006 data)



Fonte: Serviço de Estrangeiros e Fronteiras, Ministério do Interior (2006), Portugal

3. Distribuição geográfica dos principais grupos de imigrantes na AML

Os padrões de inserção geográfica dos imigrantes na Área Metropolitana de Lisboa (AML) assumem características diversificadas em função das origens nacionais em causa. A

complexidade e a dinamicidade com que decorrem os processos de integração não são alheias às estratégias e aos percursos de mobilidade residencial subjacentes. Sendo o contexto local uma condicionante importante, nomeadamente no que respeita à história, forma e estrutura urbana, integração ou segregação das áreas residenciais, qualidade do ambiente e do espaço público, número e diversidade dos imigrantes, estrutura económica e política. É relevante ainda considerar as dinâmicas de interacção e coexistência entre os diferentes grupos de imigrantes. O conjunto destes aspectos contribui para o processo de construção e invenção da urbe metropolitana.

Apesar dos fluxos dos imigrantes da Europa de Leste serem recentes e de, no âmbito dos Censos 2001, estarem incluídos na classe que engloba todos os países europeus que não pertencem à União Europeia, perspectiva-se que as comunidades imigrantes do Leste Europeu estão sobre-representadas em freguesias mais distantes da cidade de Lisboa, localizadas em zonas marcadamente rurais, nomeadamente, nos concelhos de Sintra, Mafra, Azambuja, Montijo, Alcochete e Setúbal. Demonstram também um peso relativamente expressivo nos bairros históricos, em redor do centro tradicional de Lisboa.

Relativamente aos imigrantes de origem africana, observa-se que estão mais representados no Norte de Lisboa e nas zonas periféricas localizadas a Norte da capital, vivendo em áreas com precárias condições de habitabilidade, muito embora progressivamente venham sendo realojados em função de programas públicos de promoção da habitação.

Os brasileiros têm um padrão de distribuição particular, concentram-se em áreas suburbanas mais afastadas de Lisboa, preferencialmente junto ao litoral, devido a três factores: por serem uma população bastante heterogénea sócio-economicamente; ser uma imigração mais tardia do que a originária dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa); e em geral, manifestarem uma atracção pela praia e pelo mar. No que respeita a região metropolitana de Lisboa, os locais que mais se destacam ao nível da concentração de brasileiros são, por nível de importância: Costa da Caparica, Cascais e Ericeira (ver Figura 2).

4. Brasileiros no espaço público da Ericeira: breves notas sobre o estudo

O objectivo do estudo foi identificar as formas e modos como se verificava o uso / apropriação do espaço público por parte dos brasileiros e como estes se relacionavam com os *outros* (aqui considerados como os *não brasileiros*).

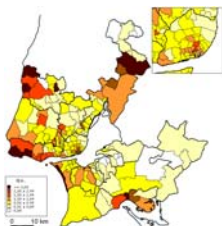
Com o intuito de aperfeiçoar uma perspectiva metodológica de pesquisa a ser posteriormente ampliada e mais aprofundada, o estudo exploratório residiu no desenvolvimento e na aplicação de uma metodologia trabalho que, essencialmente, visava explorar métodos visuais de observação e análise.

Efectuaram-se visitas exploratórias aos três lugares - Costa da Caparica, Cascais e Ericeira - referidos pela literatura como sendo onde existe uma maior concentração por parte de indivíduos de nacionalidade brasileira. As visitas a tais localidades permitiram identificar a presença de brasileiros em determinados lugares e a desempenhar certas actividades, como por exemplo: a trabalhar e a socializar em bares e restaurantes em zonas centrais, próximos de importantes espaços públicos (praças e ruas principais) e da linha de costa, bem como a caminhar, a fazer compras, a telefonar, a conversar em vários sítios urbanos. No decorrer dessas visitas estabeleceram-se contacto com alguns brasileiros, o que permitiu assinalar determinados aspectos que lhes eram comuns, entre os quais se destacam: a) a maioria dos que foram por nós contactados enquadram-se numa dinâmica de imigração ligada à segunda vaga, tendo sobretudo chegado ao País depois de 1999; b) eles desempenham actividades semi ou não qualificadas; c) têm como objectivo principal de estada em Portugal angariar recursos económicos; d) expressam o desejo de voltar para o Brasil assim que lhes seja possível; e) vieram para a área onde estão ou para a sua proximidade porque ali já tinham algum familiar ou pessoa conhecida.

Figure 2. Distribuição geográfica dos brasileiros na Área Metropolitana de Lisboa (2001)

Distribuição geográfica dos brasileiros na AML (2001)

Seleção preliminar das áreas de estudo



Fonte: Fonseca, 2003



Após essas primeiras visitas, a Ericeira foi seleccionada como contexto para a aplicação da metodologia de forma mais direccionada. Isto porque, a par desta localidade ter uma área urbana histórica relativamente concentrada de um ponto de vista urbanístico, é de menor dimensão populacional e urbana comparativamente a Cascais e a Costa da Caparica. O estudo desenvolvido na Ericeira sobretudo incidiu na Praça da República.

5. Processo de recolha de informação

A partir da observação e registo visual da relação entre indivíduos / grupos, práticas e espaços / tempos, interessou sobretudo identificar determinados aspectos mais proeminentes (ver Quadro 1) e relacionados com:

1) As pessoas

- Quem faz: género, idade estimada, número (indivíduos ou grupos);

- Corpo e expressões corporais: expressões que se destacam na maneira de estar/passar pelo local de observação, estilos (de roupa, moda, identificação de origem, etc.) expressivos por contraposição com os portugueses e/ou outros tipos de indivíduos/origens (maneiras diferentes de estar, passar nos espaços e como tais diferenças (ou não) se manifestam).

2) As práticas

- Como faz: tipo de práticas, trajectórias na praça (ex.:caminhando, parado, em pé, sentado) e onde se encontram na praça;

- O que faz: falando com outros (que podem ser brasileiros, portugueses, outros); num encontro com conhecidos; cuidando de crianças de outras pessoas; carregando compras (etc.).

3) Os espaços

- Onde faz: definição dos pontos de observação, local de manifestação das práticas, trajectórias e pontos de encontro.

4) Os tempos

- Quando faz: período do dia (manhã, tarde, noite), dia da semana (início, meio, sexta-feira, fim-de-semana), período de férias / feriado, período de rituais (tempo cíclico).

Quadro 1. Tipo de informação e técnicas de recolha de informação

TIPO DE INFORMAÇÃO RECOLHIDA		
Pessoas	Práticas	Espaços e Tempos
Perfil demográfico	Observa-se interacção entre	Definição dos pontos de observação
Perfil migratório	brasileiros e /ou outros?	Tipos de indivíduos e/ou grupos
Percursos de lazer	Como o espaço da praça é utilizado?	Local de realização das práticas
Quem / Quantos são?	Que actividades?	Trajectórias e pontos de encontro
	Expressões corpóreas / simbólicas?	Dia, mês e hora de observação.
	Quando?	
TÉCNICAS DE RECOLHA DE INFORMAÇÃO		
Entrevistas	Observação	Gráfica
Guia sintético de	Definição dos principais	Fotografia do contexto de estudo

sintético entrevista	de	dos principais cenários comportamentais / de práticas mais característicos	contexto de estudo
Diário Campo	de	Identificação dos momentos e locais de contacto entre brasileiros e brasileiros e os outros	Fotografia dos pontos de observação
		Diário de Campo	Fotografia dos indivíduos / grupos e práticas observados
			Desenhos de lugares chaves, pessoas / práticas mais enfáticas
			Mapeamento das trajectórias, paragens, pontos de passagem e de encontro
			Diário de Campo

Ressalva-se ainda que o trabalho foi conduzido de modo a conciliar as informações visualmente recolhidas com pequenas entrevistas de rua, onde os principais elementos recolhidos foram os seguintes:

- Perfil demográfico: ocupação profissional, local de trabalho e de morada, escolaridade, estado civil, com quem reside (se com amigos, familiares, pessoas que também vieram do Brasil ...);
- Perfil migratório: origem geográfica no Brasil, se migrou sozinho ou em companhia de mais alguém, razões para ter migrado para Portugal, razões para viver / trabalhar na Ericeira, motivos de gosto e de desgosto com o local onde vive / País para onde imigrou, actividade que desempenhava no Brasil, expectativas de vida em Portugal;
- Percursos de lazer: sobre o que fazem na hora de não trabalho, onde costumam ir e com quem costumam fazê-lo, locais de lazer preferidos, locais da Ericeira onde outros brasileiros costumam ir.

Seguidamente, interessa-nos reportar esta reflexão para alguns dos principais resultados metodológicos de pesquisa.

6. As metodologias visuais: recurso de análise e compreensão das práticas

A investigação exploratória desenvolvida exigiu o estruturar de ferramentas metodológicas específicas para coligir e analisar informação. Por um lado, a necessidade em construir uma metodologia específica de trabalho, resultou da tentativa de criar um protocolo entre observação - leitura das acções colectivas (relação entre indivíduos / grupos, práticas e espaços), através do conhecimento visual. E que, conforme referido por Gold (2004), remete para a ideia de integrar a expressão visual na pesquisa social. Esta orientação fundamentou-se, essencialmente, nos trabalhos de Ferrara (1993), Knowles and Sweetman (2004), Low (2000), Menezes (2004), Sampson and Raudenbush (1999), Tuan (1974), El El Guindi (2004), Gold (2004), Byrne e Doyle (2004), Latham (2004), Rose (2007), bem como nos trabalhos ligados à micro-sociologia das questões ambientais (Vasconcelos, 2001, 2003) e à análise intercultural ao nível do bairro e em situações transfronteiriças (Allen and Cars 2001).

Por outro lado, a especificidade da metodologia adoptada, resultou da necessidade de conciliar diferentes técnicas de abordagem e análise de contextos socio-espaciais urbanos. Isto porque, a composição da equipa de pesquisa identificava singularidades técnico-metodológicas, na sua essência, derivadas de afiliações disciplinares diversificadas: antropologia, arquitectura e planeamento urbano.

Preocupados em captar da melhor forma possível a relação entre indivíduos / grupos, práticas, espaços / tempos, foi fundamental considerar os seguintes aspectos:

- A compreensão da complexidade com que se manifestam as relações socio-espaciais implicou, a partida, o entendimento de que é fundamental a adopção de uma perspectiva multidimensional de abordagem, registo e análise da problemática;
- A par das especificidades técnicas dos elementos que compõem a equipa de estudo, foi importante definir um suporte comum - sobretudo de expressão visual e gráfica - de recolha e registo de informação;
- As singularidades inerentes a observação e leitura do contexto de análise foram remetidas para momentos de discussão e reflexão e que, igualmente se fundamentaram na observação e no suporte comum de registo da informação. Refira-se que, a partida, os suportes de registo de informação deveriam ser compreendidos por todos e, caso não, com base

na discussão, foram aperfeiçoados de modo que simultaneamente fosse possível potenciar uma leitura diferenciada e integrada;

- Os resultados do trabalho procuraram ser apresentados de forma integrada, evitando olhares disciplinares particulares;

- A adopção de metodologias visuais na abordagem e análise do contexto contribuíram para melhor enquadrar o olhar interdisciplinar, potenciando uma melhor interacção entre as noções de multidimensionalidade e de multidisciplinaridade.

Os aspectos acima referenciados foram importantes por terem contribuído para melhorar a capacidade compreensiva da diversidade e da complexidade social urbana. Mas dois outros aspectos são igualmente importantes e estão relacionados com a promoção do confronto entre distintos olhares disciplinares. Um primeiro, remete para o facto da perspectiva adoptada ter contribuído para identificar alguns dos limites inerentes a cada uma das abordagens específicas. Já um segundo aspecto, refere-se ao entrecruzar do conhecimento entre disciplinas. Isto potenciou as capacidades interpretativas inerentes, a par de contribuir para aperfeiçoar os canais de comunicação entre disciplinas (perspectiva inter/multidisciplinar - multidimensional). O que, em outra perspectiva, potenciou e amplificou ainda mais as capacidades específicas, a par de insinuar a necessidade de se aprofundar a metodologia de trabalho.

Por conseguinte, o protocolo estabelecido entre observação - leitura das acções colectivas a partir do conhecimento visual, privilegiou as seguintes técnicas de recolha de informação:

- Fotografias: fotos de ângulos comuns e nos diferentes tempos de observação / tipos de indivíduos e/por grupos observados;

- Desenhos: esquemas dos locais de observação / práticas observadas / localização dos indivíduos observados; desenhos livres;

- Mapas: mapas das trajectórias, pontos de encontro, locais de estadia;

- Diário de campo com notas sobre as dinâmicas e espaços observados, identificando-se áreas / espaços de observação, os tempos de observação / manifestação das

práticas / comportamentos e as características dos praticantes observados.

7. Considerações finais

Embora já exista um conhecimento substancial sobre a escala de imigração dentro da e para a Europa, pouco se sabe sobre como o processo de imigração, ele próprio, influencia a vontade dos imigrantes em se envolverem em questões ambientais urbanas. A maior parte da investigação gravita à volta da relação hóspede-estranho em termos de conflito, em vez de ser em termos de questões com o potencial para a construção colaborativa de espaços interculturais e de redes de suporte partilhadas (Alexander, 2003; Body-Gendrot and Martiniello 2000; Pascual-de-Sans, 2004; OECD, 2003, CEC, 2003). Em suma, sabemos pouco de como as dinâmicas associadas a imigração combinam com o dia a dia da experiência do ambiente urbano para estruturar “alojar” processos para imigrantes.

As características exploratórias do estudo permitem considerar alguns limites. No entanto, o desafio que se coloca é o potencial que a metodologia adoptada detém no aprofundar da compreensão da relação entre sociedade, espaço e tempo. Nomeadamente, parece-nos fundamental:

- Aprofundar a compreensão teórica do papel das características socio-físicas urbanas nos processos de instalação associadas com a imigração;
- Desenvolver um conjunto de ferramentas de conhecimento apoiadas teoricamente, que possam ser usadas em iniciativas locais que visem a integração social e em investigação posterior.

O estudo desenvolvido potencia o desenvolvimento do mapeamento das práticas sociais de uso, apropriação e interacção dos imigrantes no espaço público. O que, numa perspectiva futura, poderá contribuir para a promoção de dinâmicas de integração dos imigrantes através da gestão e requalificação dos espaços públicos urbanos.

No que respeita aos processos socio-espaciais de regulação do espaço público urbano, designadamente aqui se identifica a pertinência em se investir no conhecimento da relação entre lugar e reputação, na gestão social e segurança, no projecto de urbanismo e de oferta de serviços públicos, na regeneração da cultura pública (Holland, et al, 2007; Maginn, 2004). Como objectivo geral, julga-

se fundamental investir num processo de estudo que viabilize a contextualização dos elementos que contribuem para melhor descrever os principais atributos que caracterizam as dimensões humanas do espaço público – necessidades, direitos e significados (Carr et al, 1995; Menezes, 2004^a). Esta perspectiva relaciona-se com uma proposta de projecto social de cidade e que, em certo sentido, está intimamente relacionada com o processo de concepção do plano, projecto e programa de intervenção e gestão urbana (Menezes, 2007), enfim, com as questões ligadas a governança (Allen, et al, 2004).

Bibliografia

- ALEXANDER, M. (2003). “Local policies towards migrants as an expression of Host-Stranger relations: A proposed typology”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 29:3, pp. 411-430
- ALLEN, Judith; CARS, G. (2001). “Multiculturalism and Governing Neighbourhoods”. *Urban Studies*, 38:12, pp. 2195-2210
- ALLEN, Judith et al (2004). *Neighbourhood Governance: Capacity for Social Integration*. Final report to the European Commission, contract: HPSE-CT-2001-00080
- BODY-GENDROT, S.; MARTINIELLO, M. (2000). *Minorities in European cities: The dynamics of social integration and social exclusion at the neighbourhood level*, London: Macmillan
- BYRNE, D; DOYLE, A. (2004). “The visual and the verbal: The interaction of images and discussion in exploring cultural change”. In Knowles. C. and Sweetman P. (eds), *Picturing the Social Landscape: Visual methods and the sociological imagination*, London: Routledge, pp. 166-177
- CARR, Stephen; FRANCIS, Mark; RIVLIN, Leanne; STONE, Andrew M. (2005). *Public Space*. USA, Cambridge University Press
- CHAMBRES, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*, London: Routledge
- Commission of the European Communities (2003). *Communication from the Commission to the Council, the European Parliament, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions on immigration, integration and employment*, Brussels: CEC, COM, 336 final

- EL GUINDI, F. (2004). *Visual Anthropology: Essential Method and Theory*, Walnut Creek CA: Alta Mira Press
- FERRARA, Lucrécia (1993). *Olhar Periférico*, São Paulo: EDUSP
- FONSECA, M. Lucinda (2003). “Integração dos imigrantes: Estratégias e protagonistas”. Actas do “I Congresso Imigração em Portugal – Diversidade, Cidadania e Integração”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- GOLD, Steven J. (2004). “Using Photography in studies of Immigrant communities”. *American Behavioral Scientist*, Vol. 46, n. X, Sage Publications, pp. 1-21
- HOLLAND, Caroline; CLARK, Andrew; KATZ, Jeanne; PEACE, Sheila (2007). *Social interactions in urban public spaces. Grain Britain: Josephe Rowntree Foundation*
- KNOWLE, C.; SWEETMAN, P. (2004). *Picturing the Social Landscape: Visual Methods and the Sociological Imagination*, London: Routledge
- LATHAM, A. (2004). “Researching and writing everyday accounts of the city: An introduction to the diary-photo diary-interview method” in C Knowles and P Sweetman (eds) *Picturing the Social Landscape: Visual methods and the sociological imagination*, London: Routledge, pp. 117-131
- LOW, SETHA (2000). *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture*. University of Texas Press: Austin TX
- MAGGIN, P. (2004). *Urban Regeneration, Community Power and the (In)Significance of “Race”*, Aldershot: Ashgate
- MENEZES, Marluci (2004). *Mouraria, retalhos de um imaginário: significados urbanos de um bairro de Lisboa*, Oeiras: Celta Editora
- MENEZES, Marluci (2004^a). “Espaço Público Urbano e Práticas Sócio culturais de Uso, sua Apropriação e Representação”. *Caderno de Edifícios*, n.º 5, Lisboa: LNEC
- MENEZES, Marluci (2007). “Modalidades de Uso/Apropriação e o Planeamento dos Espaços Públicos Urbanos: Contributos para a Análise e Intervenção”. Actas do SILACC 2007 “Cidade e Cultura: Dimensões Contemporâneas”, São Carlos - São Paulo: EESC-USP

- PASCUAL-de-SANS, A. (2004). "Sense of place and migration histories: Idiotype and idiope", *Area*, 36:4, pp 348-357
- ROSE, Gillian (2007). *Visual Methodologies. An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. SAGE
- RUDIGER, A.; SPENCER, S. (2003). "The economic and social aspects of migration", paper presented to a conference jointly organized by the European Commission and the OECD, Brussels, 21-22 January
- SAMPSON, R.; RAUDENBUSH, S. (1999). "Systematic social observation of public spaces: a new look at disorder in urban neighbourhoods", *American Journal of Sociology*, 105:3 (Nov), pp. 603-651
- TUAN, Y. (1989). *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, values*, New York: Columbia University Press
- VASCONCELOS, Lia (2001). "New forums out of sustainability: recent trends at the local level", paper presented to the First Planning Schools World Congress, Shanghai, July 15-18
- VASCONCELOS, Lia; BAPTISTA, I. (2002) "The Role of Environmental Activism in Society" in Vasconcelos, L. and Baptista, I. (eds) *Environmental Activism in Society*, Lisbon: FLAD

Dinámicas culturales del concepto de salud

José Antonio Fernández de Rota y Monter

La salud y el cuidado de los enfermos han sido temas de especial atención a lo largo de la historia de la Antropología Cultural. En un primer momento, los antropólogos partían de un contraste radical entre la biomedicina desarrollada y practicada en los países industrializados y lo que ellos llamaban la medicina “primitiva” o la *etnomedicina*. Ambas parecían incomparables. La primera, fruto de la razón instrumental, prestigiada por sus eficacias, sus éxitos y la otra, anclada en la “ignorancia”, relacionada con supersticiones o prácticas mágicas, plagada de errores.

Desease frente a illness

Esta dicotomía podía corresponderse con los problemas de entendimiento en el proceso de comunicación entre médico y paciente. Cómo explicar al paciente el diagnóstico y proyecto terapéutico de los especialistas, tan distinto muchas veces de su manera de entender la enfermedad. Como forma de estudiar y afrontar estas dificultades, se fue asentando una conceptualización metodológica operativa en los estudios de Antropología médica y de la salud, la distinción entre dos términos aplicados al concepto de enfermedad en inglés: *desease* frente a *illness*. *Desease* se refería a la concepción biomédica, a la manera científica como un profesional de la medicina puede diagnosticar y explicar una enfermedad y afrontar así su posible curación. El concepto de *illness* decía relación al punto de vista del paciente. Era la manera como él entendía y sentía su enfermedad con una carga emotiva y con un notable peso cultural; todo un conjunto de creencias, símbolos, formas de hacer de su propia cultura influían en su manera de comprender y explicar su enfermedad, orientaban sus expectativas, marcaban los primeros pasos de su conducta y, en caso de que acudiese al campo de la sanidad oficial, interfería muchas veces en sus maneras de entender o reaccionar frente a las decisiones de los expertos.

En los años setenta la insatisfacción por los malentendidos culturales en el proceso de relación médico-paciente es creciente, las situaciones de incomunicación o de graves dificultades de comunicación se han convertido en un tema que preocupa a los protagonistas e investigadores del campo de la salud. Por supuesto este tipo de dificultades y reflexiones críticas cobraba una especial

relevancia y profundidad en el campo de la psiquiatría y de la psicología clínica. En las enfermedades de tipo mental todo este conjunto de condicionantes formaban claramente parte intrínseca, condicionaban y determinaban en muchos casos todo el proceso de relación experto-paciente y creaban unas mayores dificultades. Será por tanto, dentro de este campo donde los propios especialistas pongan un mayor empeño en abordar esta problemática. Era imprescindible comprender la diferente actitud de la que partían unos y otros y los importantes condicionantes socio-culturales que debían tener en cuenta para facilitar una mejor comunicación, lograr la complicidad del paciente y conseguir una mayor satisfacción en la práctica clínica. La distinción *disease-illness* resultó operativamente eficaz y presidió durante una importante etapa las tareas de la investigación en este campo. La investigación logrará notables frutos con el trabajo de investigadores como Arthur Kleinman que atenderá a multiplicidad de signos y síntomas intervinientes en los procesos que estudia y prestará una especial atención a las narraciones de los pacientes sobre los episodios de su enfermedad. Se hará un especial énfasis en el influjo de los aspectos culturales en la manifestación de la enfermedad y en la eficacia del tratamiento.

La aportación de la Antropología sin embargo no se ha limitado a esta tarea. La investigación antropológica ha llevado a cabo una revalorización de las maneras llamadas tradicionales de entender y atender a la enfermedad, revalorización que cada vez más, supone el ampliar el horizonte cultural de la salud y la crítica de la atención sanitaria hegemónica en nuestro mundo. Los antropólogos fueron descubriendo y aportando nuevas perspectivas en la manera de explicar e interpretar la medicina de otras culturas, asentadas en la fuerza simbólica y el significativo papel social y cultural de sus concepciones y prácticas. Se buscará la racionalidad subyacente a este mundo, visto como exótico, pero dentro del cual se descubren aspectos lógicos y coherencia interna, fuerza argumental e incluso el recurso a una experiencia apoyada en la observación empírica.

En los últimos tiempos la Antropología Crítica y Reflexiva ha retrotraído la pregunta hacia un punto de partida más fundamental. Es la distinción entre estos dos conceptos fundamentales de *disease* y de *illness* la que se ha convertido en problemática. Al menos las fronteras entre una y otra son vistas como porosas, fluidas. Cuando menos resulta difícil distinguir categóricamente entre la

enfermedad diagnosticada biomédicamente y la enfermedad entendida, vivida y sentida por el paciente. Muchos tienden a pensar que una y otra están fundadas a la vez, en concepciones culturales diferentes y enraizadas en procesos biológicos y psicosociales. Elemento interviniente en este giro es la atención al extraordinario peso de la economía y de la política, a la presión de configuraciones de amplio nivel geográfico directamente influyentes en el conjunto del proceso sanitario: desde las instituciones y centros de investigación o empresas productoras de medios sanitarios, hasta las formas directas de atención sanitaria, incluyendo la formación y profesionalización de los expertos de salud pública y las formas concretas de planificar y ejercer el cuidado de los enfermos y las políticas de prevención y mejora de la salud. Es la hegemonía culturalmente dominante en los países más desarrollados y las implicaciones ideológicas de su influjo. interiorizadas por médicos y pacientes, las que se han convertido en objeto de discusión crítica.

Podíamos decir que en el momento actual, siguen siendo objetivo principal de muchos antropólogos que trabajan en el campo de la salud, los planteamientos ya tradicionales que estudian la manera de poder hacer más eficaz la biomedicina, atendiendo a las formas de comunicación y tratando de comprender y superar las dificultades socioculturales inherentes a este proceso. Sin embargo, la Antropología Reflexiva está realizando además un replanteamiento en profundidad de las instituciones internacionales de salud, de la dialéctica entre las representaciones médicas y sociales de la salud y la enfermedad, y una crítica de la ideología y los presupuestos culturales de la propia biomedicina, con una revisión teórico-empírica de sus conceptos. Por supuesto la crítica no consiste en negar la capacidad predictiva y eficacia curativa que en determinados campos ha logrado la medicina actual. Sí consiste en caer en la cuenta de los fuertes condicionantes culturales que motivan muchos de sus objetivos y procesos de investigación, que permiten márgenes justificados de relativización de los mismos, en contraste con otras formas alternativas de entender lo que es la salud y la enfermedad y los procesos de cuidado de los enfermos y promoción de la salud pública. Antes, cuando se hablaba de la salud como un factor cultural, se tendía a pensar espontáneamente en otras formas de vida culturales en contraposición a una biomedicina que suponía una forma racional, científica, universal y positiva de entender el concepto de salud. En el momento actual en

cambio, la biomedicina tiende a verse también como etnomedicina, integrada también dentro de unos concretos presupuestos culturales.

Problematización de nuestro concepto del cuerpo

Voy a centrarme en esta concepción crítica que nos permite, de forma más radical y clarificante, comprender el debate actual sobre las implicaciones culturales implícitas en nuestros conceptos de salud y enfermedad. El eje central de nuestra exposición será la problematización y replanteamiento intelectual y antropológico del concepto del cuerpo y, a partir de aquí, del cuerpo sufriente.

Tradicionalmente en antropología, el cuerpo parecía ser el componente básico universal del que partir. Todos los seres humanos vivíamos con un cuerpo característico de nuestra especie, común a todos nosotros en sus rasgos fundamentales, era la base universal indiscutible, por encima de las diferencias existentes entre los miembros de distintos pueblos y culturas. Era el fundamento que justificaba la validez universal de la biomedicina y su discusión será la clave de su crítica. La manera de concebir y usar el cuerpo en diferentes culturas, la consideración de la diversidad sociocultural de sus funciones puede ser vista como un primer paso en el avance de esta concepción revisionista. Visión pluricultural que ha sido intensificada dentro del propio mundo industrializado por la posibilidad de opciones alternativas y formas divergentes de entender y utilizar el cuerpo. Componentes simbólicos y técnicas revolucionarias que influyen directamente en la organización de la propia identidad.

Frente a la convicción de que el cuerpo es explicable en términos exclusivamente biomédicos y de que se puede contraponer y diferenciar claramente con respecto a la mente y a la cultura, la Antropología a través del estudio de la diversidad cultural ha ido mostrando la notable dificultad de distinguir claramente lo uno de lo otro. Esta reconsideración se ha ido elaborando a partir de varios estratos que trato brevemente de resumir a continuación. En primer lugar, la tradición durkheimiana subrayó las estrechas relaciones entre el cuerpo y la sociedad. Como dirá Frankenberg “los seres humanos entienden que viven en cuerpos, aunque yo pienso que previamente viven en comunidades”²⁵. Cuerpo y sociedad van a ser entendidos como

²⁵ Citado en Nancy Scheper-Hughes. 1994: 229.

metáforas el uno del otro. El carácter prioritario del cuerpo físico o del cuerpo social como fuente de la organización simbólica del mundo de la cultura se convierte en una prolija y fecunda discusión. Destacado e influyente será en este sentido, el papel de la obra de Mary Douglas. Ella muestra como las fenomenologías del cuerpo son utilizadas tanto en la vida secular como en los eventos sagrados para hacer que el orden dominante del mundo social aparezca como natural²⁶. La analogía cuerpo-sociedad, presente en casi todas las culturas, provee al grupo social de unidades constructivas que refuerzan el orden moral; centrándose en los cuerpos, como formas activas intencionales y significativas de la vida cultural, abren la construcción del individuo natural a análisis sociológicos.

Es significativo en este sentido, el artículo de Terence Turner “Social skin”, que muestra como las categorías sociales son inscritas sobre y dentro del cuerpo, mediante preceptos sobre la manera de tratar los fluidos del cuerpo y las formas apropiadas de usar peinado, ornamentación corporal, cosmética, vestido, etc. Para él, la superficie del cuerpo es un escenario simbólico en el que el drama de la socialización se lleva a cabo²⁷. Detengámonos brevemente en este significativo ejemplo, centrado en su estudio del grupo cultural kayapó en el sur de la Amazonía. Parte de la constatación componente, presente en todas las culturas, es la decoración del cuerpo, cubriendo o descubriendo, alterando la forma humana, de acuerdo con nociones sociales. En este grupo, que acostumbraba estar desnudo, la piel de su cuerpo y su pelo actuaban como la frontera individual y social de cada uno. Su manea de atender a la superficie, a la imagen exterior del cuerpo, puede ser tan complicada como el sofisticado mundo del vestuario de la sociedad victoriana y se haya perpetrada de una estrecha normativa. Los elementos que componen su lenguaje simbólico de decoración corporal en un varón adulto, incluyen elementos como: un disco encajado en el labio inferior (como un platillo de unos 6 cm.), la vaina del pene (un pequeño cono hecho de hojas de palma que cubre el glande del pene), anchos agujeros en los lóbulos de la oreja de los que cuelgan cordoncillos de cuentas, todo el cuerpo

²⁶ Ver Lock y Farquhar. 2007:5.

²⁷ T. Turner. 1980: 113

pintado con diseños de color rojo y negro; cejas, pestañas y el pelo de la cara depilados; el pelo de la cabeza afeitado hasta la coronilla con el resto del pelo largo a los lados y hacia atrás. Todos estos, componentes con distintas variantes, permiten elaborar un código simbólico, semejante a un código lingüístico, estrechamente relacionado con la organización social y con sus valores culturales.

En el caso concreto de los kayapó, distingue Turner tres amplios conjuntos sintéticos de significados y valores. En primer lugar, la noción de socialización concebida como la transformación de poderes naturales y atributos en formas sociales. Vehículo simbólico general será el concepto de limpieza relacionado con las pinturas corporales en las que el tronco contrasta con las extremidades como zonas negras y rojas respectivamente. Este mapa de las zonas naturales y sociales del cuerpo tiene un alto nivel de articulación con el estilo de tratado del pelo corto o largo, según diferentes fases, y por último con la vaina de pene que impide su espontánea erección y marca un punto de apropiación social de los poderes reproductivos del varón, resaltando la naturaleza colectiva de esta apropiación.

Un segundo complejo de significados concierne a la distinción y relación entre las cualidades activas y pasivas de la agencia social. El indicador principal vuelve a ser el cuerpo pintado, distinguiendo los estilos infantil y adulto y completado con agujeros y platillos tanto en las orejas como en los labios. Estos componentes añaden nuevos significados asociados con las nociones de oír y hablar como un conocimiento pasivo por un lado, y por el otro, con la asunción activa de decisiones y programas de acción. En tercer lugar, hay también un conjunto de significados relacionado con la distinción entre modos de actividad. El más fuertemente marcado es la distinción entre la acción secular y la sagrada o ritual. Todo ello, concluye Terence Turner, subraya la hipótesis de que la superficie del cuerpo se convierte en las sociedades humanas, en una frontera de una especial y peculiar complejidad. El adorno constituye un medio cultural, quizás el más especializado en la formación y comunicación de la identidad personal y social. El *sí mismo* del individuo es un producto compuesto de componentes sociales y naturales.

El cuerpo es moldeado por fuerzas sociales o es expresivo de las mismas, el cuerpo físico aparece en este mundo de símbolos como un microcosmos de la sociedad, tiene sentido como un sistema que se corresponde al sistema social y lo expresa como

sistema. Son muchas las culturas que conciben a la sociedad como un cuerpo o como una corporación. Durkheim nos recordará la imagen significativa en la tradición cristiana, que considera el conjunto social de la iglesia como el cuerpo místico de Cristo. Son multitud de elementos corporales los que se constituyen en símbolos expresivos organizadores de campos semánticos fundamentales. Conocemos el mundo y la vida social desde dentro de nuestro mismo cuerpo. Son los componentes que percibimos en él los que nos sirven para ordenarlo y entenderlo.

Esta primera reflexión antropológica sobre el cuerpo nos da la medida del peso que en nuestra vida cultural tiene nuestro propio cuerpo como organizador del mundo. De esta forma, la comprensión del papel del cuerpo en la vida social y el influjo poderoso de la sociedad en su manera de percibir y usar el cuerpo empiezan a tejer una estrecha red que nos abre a la necesidad de entender siempre el cuerpo como encarnado en concretas formas simbólicas, distintas en diversas culturas.

Cuerpo y mente

En contraste con esta concepción durkheimiana, las reflexiones que nos brinda la filosofía fenomenológica y existencial a mediados de siglo en Europa, sugieren otra vena de transformación de nuestra imagen del cuerpo que tendrá clara repercusión en la Antropología de las últimas décadas. Aquí el esfuerzo se centra en el intento de superar la dicotomía mente y cuerpo. Mi cuerpo está siempre inmediatamente presente en mi experiencia. La conciencia sólo existe en cuanto que es mediada a través de la corporalización de la misma. El cuerpo nunca es solamente un objeto físico es más bien la corporalización de la conciencia y el sitio donde la intención, el significado y toda práctica se originan. Los cuerpos están siempre infundidos de ideología.

Los recientes desarrollos de la Antropología asumen tanto la idea de la implicación íntima, mutua, de mente y cuerpo como la del influjo poderoso de la vida social en la construcción cultural de nuestro cuerpo. La conjunción de ambas vertientes se facilita si ponemos por ejemplo una especial atención al detallado movimiento de los cuerpos de la gente en la vida cotidiana. Ha sido sin duda la vida cotidiana uno de los campos de atención privilegiados de la Antropología Cultural, que permite, de forma especialmente profunda y significativa, la comprensión de los niveles de la cultura más íntimamente asimilados por los individuos

en su convivencia grupal. La insistencia en la atención al cuerpo, dentro de la vida cotidiana, será impulsada por autores como Pierre Bourdieu o Michael de Certeau.

Para una antropología de la práctica, los más pequeños gestos y las circunstancias que las gentes dan por supuesto están infundidas de una significatividad cultural e histórica. Formula con clarividencia este giro Sherry Ortner: la generación anterior puso su foco en prácticas extraordinarias con un énfasis en el ritual “las nuevas aproximaciones de la práctica por contraste, dan un mayor énfasis a las prácticas de la vida ordinaria. Aunque ellas no habían sido ignoradas de ninguna manera en el trabajo anterior, asumen aquí una mayor prominencia. Así, a pesar de su acento en los momentos más altamente intencionalizados de la práctica, Bourdieu también presta una estrecha atención a las pequeñas rutinas que la gente lleva a cabo una y otra vez, trabajando, comiendo, durmiendo y relajándose, así como los pequeños escenarios de etiqueta que ellos representan con frecuencia en interacción social. Todas estas rutinas y escenarios son predicados –y corporalizados dentro de ellos mismos- sobre las nociones fundamentales de orden temporal, espacial y social que subrayan y organizan el sistema como un todo. Llevando a cabo estas rutinas, los actores dan continuidad al hecho de estar configurados por los principios organizativos implicados que subyacen y que continuamente reafirman en el mundo de la vida pública y el discurso”²⁸. En los evocadores escritos de Bourdieu el cuerpo emerge como una corporalización de la cultura. El orden social está en primer plano y se reproduce en los cuerpos individuales que son compatibles con él. El *habitus* de Bourdieu imprime la expresión corporal de la identidad social.

Más incisiva si cabe ha sido la inspiración del trabajo de Michael Foucault atendiendo a la manera como los cuerpos son disciplinados dentro de las instituciones. La concepción foucauldiana habla de los mecanismos de control del cuerpo a través de hospitales, de prisiones, instituciones totalizadoras donde los movimientos del cuerpo en el espacio y en el tiempo son minuciosamente regulados y donde cabe la posibilidad de un control visual (panóptico) capaz de controlar los movimientos de todos ellos en el espacio normativizado. El conocimiento del cuerpo

²⁸ Sherry Ortner. 1984: 154

se traduce en un poder sobre el cuerpo lo que Foucault llamaba biopoder no sólo por parte del médico sino también del estado al que él sirve. Para Foucault el conocimiento biomédico es una de las disciplinas mediante las cuales las poblaciones modernas son disciplinadas y controladas²⁹.

Nueva tecnología y genética

Los mecanismos que emplea el poder y el influjo absorbente de la economía en el cuerpo han sido potenciados drásticamente en los últimos tiempos con nuevos desarrollos científico-técnicos que se proyectan en la manera de concebir y utilizar el cuerpo, alguno de cuyos efectos serán la fragmentación y mercantilización dentro de los nuevos contextos de la biomedicina y de la economía global. Expresión especialmente llamativa y con frecuencia dramática puede ser el intenso comercio de órganos, los nuevos mecanismos de reproducción con préstamos, trasplantes de componentes orgánicos, la cirugía proyectada tanto sobre componentes estéticos como en la transformación profunda del sexo. Todo ello directamente implicado, desde nuevos presupuestos tecnoculturales en la construcción de la propia identidad.

La trayectoria crítica de la Antropología se ha centrado en esta problemática que plantea nuevos dilemas, pero también es una especial fuente de sugerencias teóricas sobre las que reflexionar que amplían nuestro horizonte de comprensión. Es efectivamente, dentro de nuestra propia cultura industrializada, dentro de la vanguardia de la globalización económica, política y simbólica donde las nuevas facetas de diversidad cultural, las posibilidades alternativas de significar y usar el cuerpo, y programar genéticamente su futuro han adquirido nuevas dimensiones y han suscitado una mejor comprensión para el antropólogo del carácter intrínsecamente cultural de las diferentes concepciones del cuerpo incluyendo la concepción biomédica del mismo, entendida cada vez más como una variante cultural en los temas de salud y enfermedad, lejos de sus pretensiones universalizantes en el conocimiento del cuerpo humano.

La Antropología como disciplina ha sido profundamente afectada por la imperfecta adaptación entre las explicaciones técnicas y culturales. Paul Rabinow afirma que la nueva genética representa la apoteosis de la racionalidad moderna en el sentido de

²⁹ Singer, M & Baer, H. 2007: 88

que el objeto que se trata de conocer “será conocido en la medida en que pueda ser cambiado”³⁰. Y de alguna manera este poder que produce el cambio, incluyendo un cambio técnico, mediado a través del laboratorio o de la manipulación industrial de materiales biológicos, está también produciendo una nueva naturaleza remodelada por la cultura. La naturaleza, dirá, se ha hecho abiertamente artificial en la medida en que la cultura se ha convertido en natural. Los logros técnico-discursivos de la modernidad llevarán al colapso de unas distinciones que han emergido dentro de la propia realidad. Empleará Rabinow el concepto de biosociabilidad que describe lo que estamos llamando naturaleza-cultura o el laberinto de interferencias entre ambos reinos que pone en cuestión ambas categorías.

Cuerpo existencial y sufriente

La problemática actual del tema del cuerpo incide obviamente de lleno en la reconsideración del concepto de salud. Nuestra trayectoria reflexiva cobra especial intensidad humana cuando nos centramos expresamente en el cuerpo que sufre. Puede ser una buena introducción el partir de la consideración de Nancy Scheper-Hughes que contrapone a la visión meramente clínica, la investigación propia de una perspectiva antropológica que centra su enfoque sobre los cuerpos reales, vivientes, experimentales y sufrientes. Nuestra transformación de la idea de cuerpo, la superación de una consideración aislada de sus aspectos biomédicos como científicamente objetivos, la necesidad de entender las facetas culturales que influyen en nuestra comprensión y uso del cuerpo, el influjo del poder y de la política sobre el mismo, las transformaciones técnicas que hacen difícil distinguir en el cuerpo entre lo natural y lo cultural, nos permiten abordar ahora, dotados de nuevos instrumentos de reflexión, el tema del cuerpo sufriente. Siguiendo a Nancy Scheper-Hughes, no podemos olvidar en nuestro estudio del cuerpo, la experiencia existencial del sujeto humano que la lleva a cabo. Se trata del autoconsciente y con frecuencia alienado individuo y de las experiencias colectivas del propio cuerpo que la Antropología Médica, críticamente interpretativa, devuelve a la Antropología en la forma de un cuerpo plenamente mentalizado. Este es nuestro tema de estudio, los

³⁰ P. Rabinow. 1996:93.

cuerpos que sufren y rehúsan ser meramente estetizados o metaforizados.

Para ella, la antropología del cuerpo y de la salud y enfermedad cultural se construye sobre la intersección de tres cuerpos, entendido como tres separados pero solapados niveles de análisis. El concepto de corporalización (*embodiment*) lo relaciona con los caminos por los que la gente vive sus tres cuerpos en interacción, de manera que resultan habituados a ellos. El antropólogo contempla la superficie del cuerpo y se mueve más allá de ella para captar el juego de metáforas, figuras del habla y significados simbólicos dentro de la red de intercambios entre los tres cuerpos. Estos tres cuerpos son para ella el cuerpo social representativo; el cuerpo político controlador de las fuerzas del biopoder; y la autoconsciente atribución de significados al cuerpo personal, individual y existencial. De los dos primeros hemos hablado, su relación intrínseca con el tercero nos sitúa de lleno en la comprensión de la problemática actual de la salud ante la crítica de la antropología reflexiva.

Dentro de este cuerpo existencial es sin duda en la atención al sufrimiento cuando captamos con mayor claridad el peso de la cultura diferenciadora. “El sufrimiento está lejos de ser una aislada experiencia individual. Gran parte del sufrimiento del mundo actual está estrechamente conectado con los cambios en el sistema de economía global. En la medida en que ésta se desarrolla y deja sus efectos sobre lugares físicos y asentamientos sociales y la gente que vive en ellos”³¹. Kleinman utilizará el término sufrimiento social para relacionar la experiencia individual del sufrimiento con los más amplios sucesos sociales y condiciones estructurales. Es decir se refiere a la experiencia inmediata personal de los más amplios problemas humanos causados por el ejercicio cruel del poder político y económico³². “El cuerpo es el más inmediato, más próximo terreno donde las verdades sociales se forjan y donde las contradicciones sociales actúan, así como es el lugar de la resistencia personal, creatividad y lucha”³³.

³¹ Singer y Baer. 2007:76

³² Kleinman y otros, 1997.

³³ Nancy Scheper-Hughes. 1994: 232

Un testimonio clarividente del peso social que implica muchas veces la enfermedad lo tenemos en el libro autobiográfico del antropólogo Robert Murphy, profesor de la universidad de Columbia, que pasó los últimos años de su vida tetrapléjico ante el avance de un cáncer de médula. En su libro “The Body Silent” Murphy relata como cae en la cuenta de haber perdido una parte importante de su sentido de sí mismo, disminuyendo todo lo que solía usar y sintiéndose sólo y aislado. Murphy cae en la cuenta de que antes de su parálisis él realmente no veía gente discapacitada, practicando un tipo de ceguera selectiva. Esto cambió radicalmente cuando él fue un discapacitado, haciéndose hipersensible a la posición social y al trato social de los discapacitados. Murphy fue también comprobando que la gente a veces le esquivaba, evitando mirarle directamente. Él había empezado a desvanecerse socialmente. Él empezó a sentirse distante de su propio cuerpo como si fuese menos su cuerpo. Él en resumen, sufría, no exactamente una enfermedad del cuerpo, sino una enfermedad de sí mismo y una enfermedad de relaciones sociales.

Otro caso de distinto signo nos ofrece a nuestra consideración el paradigmático estudio realizado en la pequeña isla Martha’s Vineyard cercana a la costa noreste de Estados Unidos. Esta isla contaba con seis reducidas comunidades de pescadores. Determinadas circunstancias genéticas y el hecho de la alta cota de endogamia de la isla acabó produciendo un elevado porcentaje de sordos dentro de la vecindad. En la práctica casi todas las familias tenían en su seno uno o más sordos. De esta forma también la mayoría de los habitantes se fueron familiarizando con el lenguaje de signos propio de los sordos. Así los sordos no se sentían marginados o al menos no marginados en la misma medida que en otras poblaciones. La comunicación era suficientemente fluida entre unos y otros. Podían participar con mucha más soltura y menos inhibición en la vida social de sus aldeas. Este ejemplo tan significativo sirvió para lanzar la idea de la necesidad de la presencia de intérpretes cuando menos en muchas actividades sociales y en medios de comunicación como la televisión. Dentro de este marco de reivindicaciones, se va a elaborar la idea de que los sordos poseen una cultura propia. Es un mundo cultural – piensan- que desarrolla otros valores importantes que pueden compensar los inconvenientes de su dificultad comunicativa y de su déficit en el conjunto de su percepción sensorial del mundo. En cualquier caso la experiencia del paciente en su cuerpo supone

siempre importantes connotaciones sociales. Han sido especialmente significativos los estudios referidos a enfermos crónicos, discapacitados, epidemias de diverso tipo especialmente aquellas epidemias estigmatizadas y rodeadas de un halo popular de condena moral; muy especialmente los estudios sobre el SIDA.

La enfermedad como acción corporal

Paulatinamente el concepto de enfermedad ha ido siendo rescatado desde el dominio individualizante de la relación médico-paciente y entendida en términos más colectivos y sociales como narrativas culturales, dramas y puestas en escena, incluso como rituales de resistencia cultural y de reforma social. Nancy Scheper-Hughes destacará en sus trabajos etnográficos este papel subversivo y de resistencia del cuerpo a través de la enfermedad, el dolor, la discapacidad y otras formas de sufrimiento humano, que tantas veces son expresiones corporales habitadas a la dinámica de las relaciones sociales: “La enfermedad es más que una simple desafortunada ruptura con la naturaleza, no es tan sólo algo que le ocurre a la gente. La enfermedad es algo que los humanos hacen de forma única, original y creativa. La enfermedad es una forma de la praxis del cuerpo, de la acción corporal”³⁴.

Los pobres, los desvalidos, los débiles han utilizado muchas veces elementos cercanos a la enfermedad y formas heterodoxas de curación como una manera de resistir ante la opresión de los poderosos. Resistencia que se ha relacionado con las actuaciones de disimulo, la deserción, la falsa complicidad, la fingida ignorancia, la ratería, sabotaje, etc. que han sido armas habituales de los débiles. Frente al discurso público hegemónico los débiles se han opuesto y resistido en sus discursos privados, a través de los cuales conseguían cotas de poder³⁵. De esta forma, se puede reinterpretar la brujería, la hechicería, el mal ojo, la posesión, las “debilidades nerviosas” o la locura, tal como han sido practicadas tradicionalmente en el mundo de los campesinos, que han supuesto muchas veces la vinculación y utilización de temas relacionados con la enfermedad como actividades políticas organizadas.

³⁴ Scheper-Hughes, N. 1994: 232

³⁵ Ver Scott, J. 2003.

Un ejemplo influyente y representativo de estas inquietudes en el momento actual de la Antropología es el estudio de Nancy Scheper-Hughes sobre la barriada de favelas de Alto do Cruzeiro en el nordeste de Brasil con el dramático título de “Muerte sin llanto” expresa estas ideas a través de una intensa etnografía. Por una parte el hambre, la deficiencia alimentaria de muchas de las familias va a ser traducida en los centros oficiales de salud como un problema médico y abordado mediante medicalización con calmantes y somníferos. Las medicinas gratuitas de la seguridad social tratan de curar unas enfermedades cuya causa clara es la malnutrición que tan sólo podía ser compensada debidamente mediante una alimentación costosa. Por otra, una de las más frecuentes enfermedades es entendida por los pacientes como “nervos”, los ataques de nervios son una expansiva y polisémica forma de enfermedad. Las mujeres del suburbio sufren “nervos de trabalhar muito” comunes también con sus maridos cortadores de caña o “nervos de sofrer muito”. Dentro de un sistema en el que la inseguridad, las desapariciones, la violencia de cada día, la falta de trabajo y de expectativas de futuro constituyen un marco de continua intranquilidad y zozobra, el cuerpo con “nervios de hambre y nervios de angustia de los cortadores de caña ofrece él mismo una metáfora y metonimia del *nervioso* sistema sociopolítico”.

Completando la escena, las madres acostumbradas a la muerte frecuente de sus hijos parecen no sentir la tragedia, contemplan la debilidad extrema y la muerte de sus hijos sin llanto. La manera de pensar y de actuar de las madres se apoya en fórmulas asumidas como “los niños y los bebés son fácilmente reemplazables” o “hay niños que han nacido queriendo morir”. La rutinización de la muerte de los niños contribuye a crear unas condiciones en las que los niños se encuentran en un alto nivel de riesgo, acompañado por la normalización de esta situación en la vida privada y pública.

Otro ejemplo, especialmente significativo para nuestro intento, es la obra etnográfica de Adriana Petrina “Life Exposed” sobre Chernobyl, que lleva como subtítulo “Ciudadanos biológicos después de Chernobyl”. La catástrofe nuclear ha convertido la población de la ciudad en una población medible por el grado de enfermedad de él o los afectados de cada familia, las retribuciones y atención que se les otorga y los derechos y reivindicaciones que exigen. Es la enfermedad un componente básico de la organización

social, económica y política de Chernobil con importantes implicaciones para el estado ucraniano y para el mundo de la ciencia y las instituciones sanitarias.

“Leguleyos, investigadores de la radiación, profesionales de la salud y grupos de pacientes todos se sitúan en diferentes puntos a lo largo del continuo de producción del conocimiento, moral, sensibilidad y auto-revelación”³⁶. Los científicos y médicos deben estar continuamente reformulando el acontecimiento de Chernobil y localizando radiaciones, en combinación con los esfuerzos de los ciudadanos para ganar protección oficial. Unos y otros se refieren a sus efectos en términos de mutilaciones físicas. La realidad física del desastre y su magnitud son inicialmente reformuladas y refractadas a través de omisiones de información, estrategias técnicas, errores, modelos semiempíricos, aproximaciones y cooperaciones internacionales y limitadas intervenciones.

Inicialmente la imagen fue la de una conocida y manejable realidad biológica, pero después sus efectos serán vistos como productos políticos. Los efectos biológicos por otra parte no están cerrados y son difíciles de controlar y predecir, su interacción con la complejidad social producirá efectos en espiral, distorsionando la vida familiar, creando sentido de injusticia e inseguridad, dando forma a prospectivas individuales e interpersonales y transacciones políticas. “Todos estos componentes están tan estrechamente co-implicados que llegan a definir el tejido de la salud humana: las dimensiones que la protegen o socavan y los compromisos éticos que informan su valor y responsabilidades”³⁷.

En el ejemplo referido del estudio de los Kayapó de Terence Turner, subrayábamos el papel del cuerpo y su decoración como mecanismo de identidad. Ha sido también la propia biología tradicional la que, a través de las concepciones racistas, constituyó un importante referente en la diferenciación y adscripción de identidades colectivas. El análisis sobre Chernobil de Adriana Petrina nos ofrece una nueva forma de organizar la identidad a partir de la biología. Son las consecuencias biológicas de una catástrofe, las enfermedades y procesos sanitarios, hoy día, otro

³⁶ Petrina, A. 2002: 215

³⁷ Op. Cit: 217

importante capítulo en la configuración de la identidad individual y de la formación de grupos de identidad. Los movimientos identitarios basados en la enfermedad, han sido estudiados también por diferentes autores. Venimos insistiendo en todo caso, en como el dolor y el sufrimiento están siendo racionalizados y, en ciertos aspectos, convertidos en instrumentos sociales. Son componentes que incluso influyen en la naturaleza y presupuestos de la ciudadanía. No sólo en casos extremos, donde todo ello brilla con especial claridad, la biología de los ciudadanos se está convirtiendo en parte de los procesos políticos como un medio de gobierno.

Todo este conjunto de reflexiones va orientado a subrayar nuevas formas críticas de entender la salud y los procesos sanitarios, bajo un prisma investigador desarrollado en ciencias sociales, en concreto en Antropología de la salud y de la medicina, y del que actualmente participan también médicos y especialistas sanitarios entre los que este tipo de reflexiones e inquietudes van adquiriendo un mayor predicamento. Se critica una manera de entender la enfermedad y la atención médica que tiende a reducir e individualizar el problema, centrándolo en la relación entre el médico y el paciente y la consideración a un cuerpo físico, fragmentado en los análisis y desligado de la mente. Defendemos aquí la necesidad de comprender el contexto social y la extraordinaria riqueza cultural, presente en todo el proceso de enfermedad y cuidado de los enfermos. Los síntomas constituyen todo un lenguaje culturalmente codificado que debe ser leído y comprendido en toda su complejidad. Los niveles social, político y existencial del cuerpo y de la salud deben ser entendidos como intrínsecamente interconectados a lo largo de cada proceso. La aproximación al problema de la salud debe partir de una definición en que ésta sea siempre entendida en un diálogo cultural contextualizado en la riqueza de las situaciones intervinientes.

Bibliografía

- Comelles, J.y Martínez Hernández, A.: 1993. *Enfermedad, Cultura y Sociedad*. Madrid: Eudema.
- Csordas, T.J.: 1999. *The Body's Career in Anthropology* en Moore, H.L. (Ed.) *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press

- Goodman; A.H.; Heath, D.; Lindee, S.: 2003. *Genetic Nature/Culture. Anthropology and science beyond the two-culture divide*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A.: 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Kleinman, A.; Veena Das and Lock, M.: 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
- Lindenbaum, S. & Lock, M. (Ed.): 1993. *Knowledge, Power & Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Lock, N, & Farquhar, J, (Eds): 2007. *Beyond the body proper. Reading the Anthropology of material life*. Durham: Duke University Press.
- Mascie-Taylor, C.G.N.: 1995. *The Anthropology of Disease*. Oxford: Oxford Science Publications.
- Merleau-Ponty, M.: 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard
- Moore, H.L. (Ed.): 1999. *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press.
- Murphy, R.: 1987. *The Body Silent*. New York: Holt.
- Nichter, M. & M.: 1996. *Anthropology and International Health*. Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Sherry Ortner: 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties". *En Comparative Studies in Society and History*. January. Vol. 20, n° 1.
- Petryna, A.: 2002. *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press.
- Rabinow, P.: 1996. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press.
- Scheper-Hughes, N.: 1992. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press. Traducido al Castellano: 1997. *Muerte Sin llanto: Violencia y Vida Cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.
1994. *Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology* en Borofsky, R. (Ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill Inc.
- Scheper-Hughes, N. and Wacquant, L. (Eds): 2001. *Commodifying Bodies*. London: SAGE Publications.
- Scott, J.: 2003. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Tafalla: Txalapata.

- Singer, M.& Baer, H.: 2007. *Introducing Medical Anthropology. A discipline in Action*. New York: Altamira Press.
- Turner, T.: 2007. *Social Skin* en Lock, M and Farquhar, J. (Ed.): *Beyond de Body Proper*. Durham: Duke University Press.

Cuerpo, salud y alimentación

L. Alvarez Munárriz

El cuerpo humano es un «concepto clave» para comprender la naturaleza del ser humano. Es un rasgo nuclear de la vida individual en la medida que *somos* cuerpo pero además somos conscientes de que *tenemos* cuerpo. Es un dato central de la experiencia humana puesto que todo nuestro conocimiento está mediado por el cuerpo que somos. Es un factor esencial de la condición humana ya que nuestra posición y desarrollo en el medio físico y social están condicionados y dependen de nuestro cuerpo. El estudio del cuerpo humano ha desempeñado y sigue siendo un tema central de la Antropología social. Esta disciplina concentra sus esfuerzos en la comprensión del papel que la cultura desempeña en creación y conformación de las representaciones del cuerpo y prácticas corporales de los miembros de diferentes sociedades. El mantenimiento de este interés es claro: “En la actualidad el cuerpo es, ante todo, una imagen o, mejor dicho, millares o millones de imágenes que acosan, fascinan, imágenes de las que se impregna el ojo de cada individuo (Augé: 2004, 63; Halliburton: 2002, 1123; Ayora: 2007, 91).

El cuerpo en las sociedades desarrolladas se ha convertido en un capital que aumenta de valor tanto más cuanto más se ajusta a los cánones corporales vigentes en el grupo social. Un activo que se esgrime no solamente en las relaciones personales sino también en las sociales. Este perfecto acoplamiento de intereses ha generado un rígido control de nuestras vidas que ha desembocado en una explotación de los cuerpos a través de estructuras de significado y poder. En efecto, el cuerpo se ha convertido en objeto de consumo, una mercancía cuyos componentes se han transformado en materia prima que bien manipulada puede generar pingües beneficios. El cuerpo no sólo se vive sino que también se consume. Esta afirmación se ve con claridad en el campo de la salud. El cuerpo se considera una maravillosa máquina de la que es posible mejorar sus prestaciones, reforzar su resistencia, convertirlo en una máquina perfectamente reglada pero que necesita ser revisada constantemente para ponerla a punto. La ciencia puede modificar sustancialmente el cuerpo y la máxima aspiración de la Medicina biológica es mantenerlo sano. “Creo que llegará un día que los médicos trabajaremos para que el cuerpo humano complete su ciclo vital sufriendo las mínimas enfermedades posibles, gozando de la máxima

calidad de vida, y para que la muerte llegue al final, no por la enfermedad, sino por el propio envejecimiento” (Fuster: 2006, 309; Smith: 2008, 114). Y una de los instrumentos más eficaces para alcanzar este objetivo es la alimentación. Con ella se pretende potenciar todas las funciones del cuerpo siguiendo las pautas e indicaciones que posee cada organismo.

Desde los tiempos prehistóricos se han conocido y fijado a través del gusto las funciones negativas y también positivas que tienen los alimentos para la salud. Ello explica que a lo largo de la historia de la Humanidad los hábitos alimentarios han guardado una estrecha relación con el cuidado de la salud. En las sociedades desarrolladas la aparición de diversas patologías relacionadas con la alimentación ha elevado el interés y también provocado una enorme intranquilidad este tema como lo demuestran la puesta en marcha de medidas por parte de las autoridades políticas y científicas encaminadas a mejorar el estado de salud de la población. Ahora estamos entrando en una etapa en la que se priman los aspectos cualitativos y moleculares del proceso alimentario. De los aspectos negativos a la identificación de los nutrientes y sustancias presentes en los alimentos con un gran potencial protector e incluso promotor de la salud y la calidad de vida. “El mito del «niño eterno» contamina, de múltiples maneras, todas las formas de ser y pensar. El culto del cuerpo, la preocupación por la dieta, la deificación de la naturaleza, el sincretismo filosófico o religioso o la ecología del espíritu se expresan en todas las edades y en todas las clases sociales [...] El mito del «niño eterno» que retoma en nuestros días fuerza y vigor contamina el conjunto de los grupos de edad. Y la madurez puede ir a la par con una primavera interior. Solo importa, en la materia, esta madurez juvenil que da importancia a la intensidad de lo vivido, a lo cualitativo de la existencia. Cosas todas estas que, poco a poco, se esparcen por el conjunto del cuerpo social” (Maffesoli: 2005, 138).

Cuerpo y salud

Vivimos en una cultura donde el cuerpo es el centro de todas nuestras atenciones y desvelos. Si en otra época primaron los valores del alma, hoy son los del cuerpo. En nuestra sociedad está de moda el culto al cuerpo en sus diferentes modalidades como belleza, fuerza corporal, juventud, delgadez, complexión atlética, etcétera. Como miembros de la misma pensamos que la imagen o la idea que cada uno tiene de sí mismo se expresa a través del propio cuerpo. Consideramos que seremos vistos por los demás a través del modo como aparecemos, es decir, por el cuerpo que somos y con el que nos

presentamos ante los demás. La apariencia del cuerpo es lo que más contribuye a la sensación de quién creemos ser. Para la mayoría de las personas, la sensación de la propia valía está íntimamente ligada a su apariencia externa. Les genera una enorme preocupación el sentimiento, real o falso, de poseer un cuerpo feo o imperfecto. El cuerpo se ha convertido en símbolo que representa la totalidad de la persona y está construido individual y culturalmente por medio de la imagen corporal. Pues bien, existe una gran cantidad de ciencias puestas al servicio del mejoramiento y exaltación de esta imagen, y entre los que sobresale la alimentación en la medida que contribuye a mantener la vitalidad del cuerpo a través de los alimentos que ingerimos y cuyos nutrientes absorbemos. Podemos distinguir tres etapas o enfoques cuyos impactos conviven, caminan paralelos, se complementan e incluso se refuerzan —conviene subrayarlo— y en cada uno de los cuales la alimentación tiene como función favorecer la creación de un:

— Cuerpo sano. En esta etapa se trata de evitar todas las patologías del cuerpo que puedan tener su origen en una mala alimentación. A partir de la década de los 70 la población empieza a concienciarse de la necesidad de seguir una dieta encaminada a conservar la salud. Es un tema que poco a poco va cobrando mayor interés entre la población. Pues bien, la dicotomía de alimentos *sanos/peyorativos* nos puede servir de guía para comprender el enorme interés pero también la preocupación que genera en la gente el tema de la alimentación. Se trata de evitar la enfermedad o la muerte prematura para lo que hay que descartar cualquier dieta que suponga el riesgo de poder padecer alguna patología concreta, especialmente las enfermedades cardiovasculares. Son los inicios de una medicalización de los hábitos alimentarios. Los profesionales de la salud consideran que una alimentación sana es una de las mejores estrategias que se posee para mantener o mejorar la salud de la población. Comienzan a aparecer directrices alimentarias encaminadas a recomendar raciones adecuadas de alimentos que ayudan a prevenir ciertas enfermedades. Se intenta concienciar a la población de la necesidad de llevar una dieta equilibrada ya que la introducción de un nuevo estilo de vida — comida rápida, fuera de casa, platos preparados, sedentarismo, reducción del consumo de alimentos básicos y frescos, etcétera— tiende a alejarnos del ideal de una dieta sana. Se informa de que las enfermedades más comunes de la sociedad industrializada guardan una estrecha relación con los alimentos consumidos. Por ello se

recomiendan unos hábitos alimentarios que no puedan perjudicar al cuerpo tanto a nivel funcional como estructural. Se elabora una lista de enfermedades vinculadas a determinados hábitos alimentarios que se pueden prevenir o curar con una dieta adecuada. Se promueven unos hábitos alimentarios que estén basados en una dieta variada y equilibrada. Estos dos criterios son garantía para mantener la salud y evitar la enfermedad. Son reglas que sirven para cubrir las necesidades biológicas básicas del cuerpo, pueda funcionar en la vida diaria con total normalidad, y prevenga y sirva de defensa frente a ciertas enfermedades y/o alteraciones orgánicas. Se insiste a través de campañas que una dieta adecuada es la mejor forma de potenciar la salud de manera global. El símbolo de este interés y preocupación es la distinción entre «colesterol» bueno y malo. Se llega a afirmar que el control de colesterol es esencial para mantener el cuerpo sano y se investiga para conseguir fármacos eficaces y fiables que puedan eliminarlo si no es posible a través de la dieta.

Desde las investigaciones de A. Keys, el ideal o modelo alimentario es la dieta mediterránea que los países desarrollados han elevado a la categoría de patrón dietético universal: come como lo hacen las culturas mediterráneas. Y es que a pesar de sus grandes variantes la comida mediterránea está vista como una dieta equilibrada porque es rica en grasas insaturadas y pobre en grasas saturadas. Los nutricionistas la aconsejan en todo el mundo como la dieta ideal y es considerada como sinónimo de salud. Se habla de los efectos milagrosos por su efecto protector, base de la prevención y el tratamiento de enfermedades cardiovasculares. Tanto la comunidad médica como la que trabaja específicamente en temas de nutrición han llegado a un consenso sobre la bondad de la dieta mediterránea tradicional: contribuye a disminuir el riesgo de padecer patologías crónicas que afectan a grandes capas de población en las sociedades desarrolladas. Son características esenciales de esta dieta el consumo abundante de cereales y sus derivados (pasta, arroz, pan...), legumbres, frutas y frutos secos, verduras y hortalizas, con menores cantidades de pescado, aves, huevos y derivados lácteos y aún más reducidas proporciones de carne y productos cárnicos. Mejora la presión arterial, previene la obesidad y reduce considerablemente la tendencia hacia la diabetes. Es una dieta equilibrada, variada, tradicional, correcta, prudente, etcétera, pero sobre todo saludable porque aporta a nuestras células la cantidad y la calidad de nutrientes y otros componentes alimentarios que favorecen condiciones óptimas

para el mantenimiento y el desarrollo de nuestro cuerpo (CRH: 2008, 7; Snetselaar: 2007, 2; Castillo-Garzón et alii, 2007, 134; Contreras, Riera y Medina: 2005, 18; Medina: 2000, 276). En la actualidad y como modelo de una dieta equilibrada se quiere presentar a la Unesco la inscripción de alimentación mediterránea para que sea declarada patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Es una idea promovida desde la Fundación Dieta Mediterránea y defendida ante la Unesco por el nuevo Ministerio de Medio Ambiente, Medio Rural y Marino, en colaboración con el gobierno italiano. La dieta mediterránea no será solo una etiqueta, sino un bien intangible, que está en peligro y que debe protegerse. Los estados deberán tomar medidas. La dieta mediterránea es un legado que nos ha facilitado un nivel de salud envidiable. Además es sabrosa y es un bien cultural que nos identifica como pueblo. Si nos fuéramos todos hacia el fast food, dejaríamos de ser mediterráneos. La dieta mediterránea es sostenible, racional y accesible a todo el mundo (Serra-Majem: 2008, 116).

En esta etapa debemos hacer referencia a los estudios y las contribuciones de los antropólogos sobre la relación alimentación-salud, y en especial sus aportaciones sobre el componente cultural de la dieta mediterránea. Ahora bien, a pesar de sus indicaciones sobre la importancia del componente cultural de la alimentación se imponen las ideas de los médicos a quienes se les considera los verdaderos y únicos expertos en alimentación y, por tanto, deben ser ellos los que prescriben determinada pautas de alimentación. A pesar de su advertencia de que el estado nutricional de las personas depende de muchos factores, que es multicausal y que para mejorarlo todos ellos deben ser tenidos en cuenta, y que se debe introducir una concepción holística de la salud, (Gorz: 2008, 95), sin embargo se impone el punto de vista médico sustentado en una visión mecanicista del cuerpo. Se comenzó a consolidar el modelo de la máquina y su combustible, del metabolismo basal, de los gastos energéticos y del valor calórico de los nutrientes, etcétera. La comida se transformó en una dieta o ingesta y la adecuación de la misma comenzó a ser evaluada de acuerdo a los requerimientos del metabolismo basal que mide las calorías que necesitamos para mantener nuestras funciones básicas. Partiendo de los datos que nos proporciona su medición, y teniendo en cuenta el sexo, la edad y nuestro estilo de vida, podremos saber cuantas calorías gastamos al día y cuantas raciones calóricas necesitamos para mantenernos en forma. Se consolida la idea de la dieta equilibrada y muy variada la

cual debe incluir una diversidad suficiente de alimentos en la cantidad adecuada y que cubra las necesidades de energía y nutrientes que necesita cada persona en particular para mantener un buen estado nutricional y un cuerpo sano. Este tipo de dieta posibilita que nuestro cuerpo funcione con normalidad puesto que cubre las necesidades biológicas básicas y además previene o al menos reduce el riesgo de padecer ciertas alteraciones o enfermedades a corto y largo plazo. El complejo fenómeno de la alimentación quedó reducido al concepto médico-biológico de nutrición. Lo alimentario se organizó bajo el eje nutrición/malnutrición desarrollándose los conocimientos acerca de una multiplicidad de patologías relacionadas con el tipo de nutrientes. Debe ser un experto -un médico o un dietista- quien valore nuestro estado nutricional basándose en datos de tipo antropométrico, bioquímicos e inmunitarios. No se ignora la importancia de nuestra historia alimentaria, gustos y costumbres cotidianas, que no existen alimentos buenos o malos sino hábitos alimentarios saludables o insanos, pero estos aspectos son parámetros de segundo orden. Surge así una visión reduccionista de la alimentación que supone un paso más hacia la mecanización del cuerpo en la que el médico se convierte no solamente en un ingeniero que repara los organismos sino que también promueve acciones sociales preventivas que se apoyan en leyes e incluso sanciones (Garrote: 2002, 10; Martín y Moreno: 2005, 76; Gracia y Millán: 2005, 16; Rumelhard: 2006, 24; Michaud y Baudier: 2007, 131; Miras: 2007, 64).

En esta época hace su aparición en el mundo de la Gastronomía la denominada Cocina molecular que provocó una revolución en el uso de sofisticados utensilios y nuevos productos alimentarios. Aspira, según propusieron N. Kurti y H. This, a ser una ciencia que se sirve de los conocimientos de la Física y la Química para estudiar, comprender, mejorar y transformar los procesos de cocina y usar nuevas técnicas para crear nuevos platos y nuevas combinaciones. Si bien se empieza respetando los sabores tradicionales se termina por deconstruirlos –aislar, preservar, potenciar, suprimir, mezclar, añadir ingredientes químicos, etc.- para construir nuevas texturas y consistencias que nada tienen que ver con el sabor original presente en los platos tradicionales. Actualmente ya se ha convertido en una moda santificada y elevada a la categoría de vanguardia mundial en nuestra sociedad por los medios de comunicación. No se desprecia ni se elimina la cocina clásica pero se sacrifica en aras de la cocina tecnocientífica, los alimentos frescos y locales son sustituidos por alimentos altamente elaborados, el sabor tradicional por la cocina

tecnioemocional nacida de la cooperación interdisciplinar de chefs, científicos, poetas, antropólogos, industriales, productores, etc, el artesano se convierte en un especialista de platos intelectualizados que tienen como único fin fascinar y seducir a los comensales, el arte se identifica con la obsesión de innovar y presentar platos cada vez más sofisticados. Los cocineros convierten su espacio de trabajo en un laboratorio donde se ejerce a tope la creatividad personal y solitaria en el diseño de nuevos platos, un taller de la imaginación donde se ensaya y se aspira a construir una nueva y sorprendente realidad culinaria. “La preparación de nuestros platos –dirá Michel Bras- se proyecta un poco en el viaje, en el devenir. Es por eso que todos nuestros platos se proyectan en diagonal, la aspiración hacia el más allá, hacia la lejanía. Nuestra casa nunca es una barrera. Es más una diagonal. ¡Te aspira!”. El gran chef coopera con químicos y tecnólogos de los alimentos en la exploración y validación de nuevos productos culinarios. Un buen cocinero debe sentir el misterio de la creación, ensayar nuevas combinaciones, recrear las viejas fórmulas y crear nuevas. De lo contrario es un mal cocinero. Para ello promueve la investigación y la aplicación tanto de los avances técnicos en maquinaria como la introducción de los productos de la industria química alimentaria en los platos que se sirven en los restaurantes. No es de extrañar de que se les haya acusado de que pueden implicar riesgos añadidos a los ya previsible de una cocina tradicional y que “cuando un comensal se sienta a la mesa de alguno de los mejores restaurantes del mundo, se le puede hacer tragar dosis de colorantes, estabilizantes, potenciadores del sabor y otros muchos productos químicos sin recibir ningún tipo de información” (Santamaría: 2008, 113). Además son muchos los críticos que ponen en tela de juicio que el concepto de nuevo paladar mental despierte y satisfaga el gusto y proporcione verdadero placer al cuerpo que somos. El tiempo decidirá, pero que duda cabe que si se impone contribuirá a que el uso continuado de productos químicos artificiales produzca un cambio sustancial, aunque sea de forma gradual, en nuestros gustos y hábitos alimentarios tradicionales. También a consolidar un desfase que se inicia con la revolución verde que culmina en el consumo generalizado de los alimentos industriales. Ahora es la manipulación de los alimentos y el uso de ingredientes químicos lo que genera serias dudas de que se esté produciendo un cambio positivo y un verdadero progreso hacia el ideal de una alimentación saludable. No está nada claro que sea adecuada a las necesidades alimenticias del «diseño del cuerpo» humano forjado a lo largo de una evolución

cultural de muchos miles incluso millones de años. Pero al margen de la disputa mediática que ha generado esta cocina de vanguardia convendría tener en cuenta esta sabia advertencia: la cocina es y debe seguir siendo el espacio de la memoria y de la identidad. Ello implica ser muy prudente en la recombinación y reconstrucción de los alimentos y respetar siempre el sabor del producto original: “Contemplar un producto y tratar de respetar su sabor original, el sabor de quien lo ha cultivado, criado o pensado, utilizando la preparación ideal, la cocción ideal y el acompañamiento ideal (Petrini: 2007, 92).

— Cuerpo bello. La dicotomía de alimentos *completos/lights* es clave para comprender esta etapa. En la década de los 80 se introduce un grupo de productos *light* dirigidos a personas con exceso de peso. En esos productos se sustituye el azúcar común por otro tipo de edulcorantes no calóricos (sacarina, ciclamato, aspartame, etc.) o bien se reduce o substituye cierta cantidad de grasas por otros componentes menos calóricos (almidones, etc.). Satisfacen una demanda de la población que comenzaba a preocuparse y desvelarse por la belleza del cuerpo. Lo que verdaderamente importa de la comida no es que sea saludable o proporcione placer sino la cantidad de calorías que contienen los alimentos consumidos. Se recomienda una buena gestión de los menús diarios para evitar el aumento de peso. Empieza a consolidarse la idea de que la verdadera felicidad y el bienestar dependen de tener un cuerpo superbello, de poseer un cuerpo 10. “La televisión, las películas, las vallas publicitarias las revistas, videos musicales envían el mensaje de que tener un cuerpo perfecto significa vivir una vida mejor, especialmente en términos de amor y sexo” (Heatan y Strauss: 2008, 122). Al mismo tiempo desde el campo de la biomedicina se fomenta la idea de que un cuerpo delgado es más saludable. Se promocionan unos ideales y creencias que fomentan el culto a la belleza, aparecen dietas para adelgazar y se empiezan a consumir productos alimenticios bajos en calorías. Se piensa que la alimentación puede proporcionar un cuerpo perfecto ajustado al modelo anglosajón, se promueve la cultura de la delgadez que impone la globalización y se dispara el consumo de productos dietéticos para perder kilos. Un aluvión publicitario intenta hacer creer que es posible adelgazar sin esfuerzo y en un tiempo récord, convencernos de la efectividad de dietas milagro, de los «regímenes de gran velocidad» que garantizan una pérdida de peso rápida y eficaz. “El mensaje que se transmite es siempre el mismo: si de

verdad lo desea, puede conseguir un cuerpo ideal, un hermoso trasero, grandes pechos, el cutis de un bebé, etc. y además, en un abrir y cerrar de ojos, y de la manera más suave y natural” (Renz: 2007, 305; Fricker: 2005, 10). Es la presión de la sociedad sobre sus miembros —inicialmente en las mujeres y posteriormente en los varones— para ser más bellos y más delgados la que, de forma consciente o inconsciente, crea un patrón de belleza no especialmente saludable. Es una sociedad que vive por y para la imagen del aspecto atractivo la que ha creado la obsesión por el culto a un cuerpo delgado, firme, musculoso, esbelto y atlético. La valoración que se hace de uno mismo está condicionada por la imagen corporal que nos hacemos de nuestro cuerpo y el modo como nos vemos físicamente es un factor determinante de la autoestima. Es cierto que aunque una persona no se guste físicamente, sí puede tener una autoestima positiva si acepta sus limitaciones y valora otras de sus cualidades que le permiten desenvolverse de manera exitosa en la vida, e incluso sentirse a gusto consigo mismo si se parte desde el convencimiento de que lo importante es el estar a gusto con su propio cuerpo. Pero también es cierto que siempre estamos preocupados y presionados por lo que creemos que los otros opinan o piensan de nuestro cuerpo. Siempre pesan los comentarios y valoraciones que recibimos de los demás y la comparación que hacemos de nuestro aspecto con los cánones de belleza vigente en la sociedad. En la sociedad de la apariencia poco importa lo que somos ya que lo decisivo es el modo como nos presentamos y lo que aparentamos ante los demás. Pensamos que seremos juzgados por el modo como aparecemos y nos servimos de nuestro cuerpo para convencer a los demás de lo que somos. El cuerpo se convierte en el símbolo de nuestra propia identidad. Y se piensa que una dieta adecuada permite superar las constricciones y las distancias entre el cuerpo que somos y aquel que queremos tener y con el que nos queremos autopresentar. Ello explica como en este horizonte cultural los obesos sufren importantes problemas psicológicos, que, a veces, pueden llegar a convertirse en una verdadera tragedia. “Ser gordo está mal visto por la sociedad. Es evidente que en nuestra civilización occidental prima la estética y la delgadez, y el obeso se siente rechazado y discriminado por la sociedad. Incluso, a veces, puede ser discriminado a la hora de obtener ciertos puestos laborales. Además, los delgados a menudo se permiten juzgar malévolamente a los gordos, darles consejos dietéticos que no tienen ninguna base científica y recomendarles con suficiencia la última dieta milagro

que se ha publicado. Consideran que los gordos son seres sin capacidad y sin voluntad para dejar de comer. Suponen, erróneamente, que la obesidad se debe únicamente a una falta de voluntad para seguir una dieta”. (Riobó: 2008, 219; Gunstad et alii: 2008, 256; Oppenheimer: 2008, 23).

Todos estos datos nos ayudan a entender como la preocupación e incluso obsesión por la imagen física, por mejorarla y por cuidar los hábitos alimentarios de cara a mantener una figura atractiva hacen posible la aparición de los denominados Trastornos de la Conducta Alimentaria. Existen muchos factores que explican su aparición y por ello se puede decir que la etiología de los trastornos alimentarios es multifactorial: factores de tipo personal, familiar, social, genéticos, abandono de la tradición culinaria, las preferencias individuales, los mensajes nutricionales confusos y de difícil cumplimiento, proliferación de dietas monoalimentarias, etc. De todas maneras el factor más importante es de tipo cultural: el culto a la delgadez corporal que en nuestra sociedad se identifica con belleza. La presión social así como el deseo de mejorar nuestra imagen corporal son determinantes. Y es que ideas falsas sobre la alimentación pueden conducir a elecciones equivocadas, hábitos alimentarios incorrectos, dietas erróneas y trastornos del comportamiento alimentario. Ha sido la tiranía del peso saludable y la obsesión por la silueta corporal a través de dietas desequilibradas e incluso peligrosas las que han hecho posible la aparición de los trastornos de la conducta alimentaria — anorexia, bulimia, obesidad y atracón— que se han convertido en uno de los grandes desafíos del sistema sanitario. Los trastornos del comportamiento alimenticio adquieren cada vez una dimensión mayor en la esfera de la atención médica y psiquiátrica y también en el campo de la Antropología social en la medida que puede cooperar a su prevención o cura ya que los factores que los originan son de tipo genético e individual pero sobre todo cultural (Atkins y Bowler: 2001, 305; Esteban: 2004, 87; Flynn: 2006, 268; Santiso Sanz: 2007, 237; González y Alcañiz: 2007, 289).

— Cuerpo juvenil. Esta etapa comienza con los avances científicos que se producen en la Biomedicina que concibe el cuerpo humano de manera integral, es decir, como un sistema unitario y único. En ella la salud se entiende como el resultado tanto de factores fisiológicos como psíquicos y como una síntesis de los adelantos de la medicina occidental y oriental. Se empieza a aceptar que la clave de la medicina del siglo XXI será el vínculo entre el cuerpo y el espíritu. Y también se acepta que para conseguir un estilo de vida saludable

hay que tener en cuenta e integrar múltiples aspectos de la vida cotidiana. De esa multiplicidad se destaca para los miembros de las sociedades avanzadas una alimentación equilibrada basada en los principios de la dieta mediterránea y también de la japonesa. El símbolo de esta etapa es la Medicina ortomolecular que tiene un triple objetivo: *curar* y *prevenir* las enfermedades así como *potenciar* de manera individualizada las funciones del cuerpo a través de la absorción de los nutrientes justos. Esto se consigue a través del uso de sustancias y elementos naturales, ya sean aportadas por la dieta o por suplementos naturales como vitaminas, minerales u oligoelementos, aminoácidos, prebióticos, ácidos grasos o coenzimas, los cuales van a permitir este reequilibrio bioquímico buscado, neutralizando efectos tóxicos, mejorando nuestro metabolismo y como consecuencia nuestra calidad de vida (Muntané: 2008, 107; Hernández Ramos: 2007, 15; Martínez Bradshaw: 2005, 50). Es también el momento en que empieza a calar en la gente la idea de que no existe ninguna fórmula mágica ni una dieta perfecta que nos permita conseguir un cuerpo perfecto, que es un ideal inalcanzable y además opuesto a unos hábitos alimentarios saludables, y que además se trata de una creación mediática impuesta por la sociedad de consumo a través de la publicidad que proviene del complejo industrial. De todas maneras se mantiene la sobre valoración narcisista del cuerpo por parte de la gente. Todavía se puede seguir hablando de una cultura narcisista del cuerpo. “Sea cual sea la cadena de causas/efectos, el narcisismo se interpenetra con la corporalidad (y viceversa). Pero el narcisismo no sólo implica corporalidad (presencia en el cuerpo y presencia del cuerpo ante los ojos del otro), sino que ese retorno sobre sí se tiñe de la inmadurez, de la demanda exagerada, del ahora o nunca y del todo o nada. La perfección exige todo y ahora, y -desde el punto de vista absoluto- la alternativa a la perfección es el aniquilamiento y la muerte” (Zuazo: 2008). Pues bien, la dicotomía alimentos *menos buenos/más buenos* nos puede servir de hilo conductor para entender esta etapa. En la actualidad se tiene como objetivo aumentar la esperanza de vida retrasando la muerte y manteniendo un aspecto físico juvenil. Y es que juventud es sinónimo de modernidad, de vida y actualidad, y vejez se identifica con estorbo, decrepitud e inutilidad. “La lucha contra el envejecimiento en el ideario colectivo se basa en evitar las características negativas asociadas con el envejecer y que se manifiestan externamente. La imagen positiva de la juventud en la sociedad, se manifiesta en el cuerpo y en el aspecto físico. Lo que se

aleje de la imagen joven es rechazado consciente o inconscientemente por la población que desea en su mayoría adscribirse a la imagen de la juventud” (Moragas: 2007, 35; Treton: 2008, 65; Sánchez Vera: 2007, 113). En este ambiente cultural investigaciones y campañas de la industria farmacéutica y empresas del ramo de la alimentación han contribuido a renovar el interés por encontrar la fórmula de la eterna juventud. En el campo de la nutrición se siguen prohibiendo alimentos y se siguen consumiendo alimentos ligeros pero las industrias alimentarias ya no tienen como objetivo prioritario eliminar algunos de sus componentes o reducir el nivel de cualquiera de sus sustancias para eliminar calorías. Están pasando de los alimentos «sin» a los alimentos «con» y la investigación se concentra en la producción y promoción de alimentos saludables. Se encuentran en el mercado productos en su forma integral y se aconseja comerlos enteros, y también derivados de productos integrales como el pan y la pasta integral. Ya no están de moda los productos light, en la nueva Nutrición se aconseja tomar los alimentos completos e incluso se nos advierte de sus posibles efectos perjudiciales. “La cultura de lo *light* ha generado una cierta confusión entre los consumidores. La idea que mucha gente tiene es que estos productos adelgazan o, a lo sumo, no engordan prácticamente nada, y por esta errónea creencia los consumen en cantidades excesivas.. Es más, parece muy posible que la introducción en el mercado de los alimentos *light* en la última década haya contribuido a la epidemia de obesidad que nos invade” (Riobó: 2008, 201). Empieza a desaparecer el valor simbólico de determinados alimentos que se prohibían para poder adelgazar o para no engordar. Han aparecido en el mercado multitud de productos alimenticios novedosos que con distintos grados de aceptación están siendo progresivamente incorporados por el consumidor en su dieta. “La consultora Euromonitor International distingue los productos «Salud y Bienestar» (HEALTH AND WELLNESS -HW-) para aquellos alimentos que mejoran la salud física y el bienestar del consumidor, incluyendo las categorías de ecológicos, funcionales, «mejor para ti», y «naturalmente sano». Asimismo, «mejor para ti» engloba aquellos productos donde la cantidad de sustancia considerada como menos sana se ha reducido o quitado durante el proceso de producción, y los «naturalmente sanos» son considerados aquellos que contienen de manera natural una sustancia que mejora la salud y el bienestar más allá del valor puro del producto. Suelen ser la alternativa más sana dentro de su sector” (Lamas: 2007, 51; Milo Ohr: 2007, 97 ss.). En estos momentos empieza a primar la

preocupación por la vitalidad del cuerpo y el mantenimiento de la calidad de vida en todas las etapas del ciclo vital. Se promueve la creación de unos hábitos alimentarios que proporcionen una vida saludable y feliz, unos hábitos que nos ayuden a comer con salud, vitalidad y energía. Se promueve la compra de alimentos agradables, placenteros, saludables y adaptados a las necesidades individuales. El público empieza a pensar en cómo mantenerse joven durante el mayor tiempo posible y está dispuesto a gastar dinero en alimentos que proporcionen los máximos beneficios para el organismo. A pesar de sus reticencias sobre la efectividad de esos productos y sus continuas quejas por el elevado coste, se constata en la población una demanda casi ilimitada de productos alimenticios para el mejoramiento de las funciones físicas y cognitivas del cuerpo.

La alimentación óptima

Los hábitos alimentarios empiezan a sufrir profundas transformaciones por las nuevas necesidades consumistas que se están creando en nuestra sociedad. En vez de hablar de cuerpo sano o bello en los discursos se empieza a usar el término estado o estilo de vida saludable entendida como aquella situación vital del cuerpo en la que la persona todavía puede disponer de la capacidad para vivir de modo aceptable y poder convivir con las limitaciones, achaques y trastornos que suelen aparecer en el curso del ciclo vital. “De un modelo etiológico específico de enfermedad se ha pasado a un modelo multicausal, lo que ha ampliado enormemente el conjunto de prácticas alimentarias, costumbres, hábitos sociales, etcétera, que tienen incidencia sobre la salud. Ya no es un problema de tratamiento, sino también de prevención, lo que implica la necesidad imperiosa de disponer en todo momento de la información más completa sobre la vida de un individuo para evitar la aparición de enfermedades, a fin de modificar sus comportamientos en relación al trabajo, el sueño, el ocio, la dieta, etc.” (Bustamante Donas: 2007, 183; Belasco: 2006, 251-2). Que una dieta adecuada es básica para mantener un estado saludable del cuerpo es algo que nadie pone en duda después de los avances que se han producido en el campo de la fisiología y la bioquímica de los alimentos. Estas ciencias han demostrado que los alimentos no son simples elementos nutricionales sino que además pueden tener componentes que pueden brindar beneficios adicionales los cuales pueden ser factores determinantes en la prevención pero sobre todo en la promoción de la salud. Los expertos en nutrición siguen exaltando los efectos saludables y beneficiosos de la dieta mediterránea, pero añaden que para que sea

equilibrada debe también ser una dieta rica en nutrientes antioxidantes, como los que aportan la vitamina C y E. Los nutricionistas nos recuerdan que nuestro código genético se estableció hace unos 50.000 años, pero que nuestro comportamiento alimentario está produciendo un desfase entre la evolución cultural de la alimentación y la evolución genética de nuestro organismo y solamente una dieta correcta nos ayudará a mantenernos sanos. Además nos informan que podemos seguir una dieta saludable como aconsejan los especialistas pero que al consumir alimentos procesados industrialmente podemos carecer de los nutrientes esenciales que creemos estar ingiriendo en abundancia. Por ello es preciso conocer y saber detectar las variaciones de la calidad nutricional de los alimentos y las variaciones de las necesidades individuales que justifican una suplementación individual. De ahí la necesidad de consumir «Superalimentos»: productos alimenticios diseñados para mantener el bienestar y no sólo para ayudar a restaurarlo. Se propone que bajo consejo médico se consuman suplementos beneficiosos para los genes, formas concentradas de nutrientes que sirvan para superar los efectos nocivos del déficit de micronutrientes, la radiación y los radicales libres generados por el organismo. Los expertos en nutrición empezaron recomendando suplementos vitamínicos para subsanar deficiencias, pero han terminado por extenderlo a toda la población con el fin de alcanzar un estado nutricional óptimo. Indican que para comer de forma saludable es necesario realizar un estudio corporal que permita determinar las necesidades diarias de calorías y proteínas, se pueda proponer un plan de comidas personalizado que ayude a eliminar toxinas y residuos, sacar el mejor partido del cuerpo y se pueda alcanzar el máximo bienestar posible. Los nutricionistas afirman que cada persona tiene necesidades nutricionales distintas y de ahí la necesidad de una dieta personalizada. Ello permitirá una regulación óptima del organismo, midiendo y modificando las concentraciones de nutrientes esenciales.

En la población empieza a ser determinante la preocupación por los alimentos que aportan beneficios extra a la salud. Los miembros de la sociedad occidental con un elevado nivel de formación conocen estos datos y ello explica la gran preocupación que tienen por las posibles repercusiones de los alimentos ingeridos en el mantenimiento de un cuerpo lo más sano posible. Refleja una preocupación pero también la nueva visión que los ciudadanos empiezan a tener de la alimentación: promotora de la salud y calidad

de vida. Pero esta nueva manera de enfocar la relación alimentación/salud óptima está siendo condicionada por una mentalidad consumista, hedonista y comprometida con la creación de un entorno que permita la elección de estilos de vida más saludables. Son rasgos contradictorios pero que se confunden en un nuevo valor: la preocupación por la salud y el cuidado personal evitando los factores de riesgo. De la salud como ausencia de enfermedad o de defectos a un estado completo de bienestar físico, mental que haga posible una mayor calidad de vida a través de alimentos que mejoren la salud física y el bienestar del consumidor. Se trata de compaginar el vitalismo hedonista de la cultura moderna con la búsqueda de sentido que debe dar razón de ser del proyecto vital. Hay consumidores que ya están comparando estos productos como si fuesen medicamentos aunque de hecho no lo sean porque no han pasado las fases previas de control y no están avalados por un sólido apoyo científico.

Lo nuevo de esta situación es que la alimentación saludable se está convirtiendo en un artículo de consumo capaz de generar identidad, un estilo de vida que se concreta de una forma particular en cada sociedad. (Castillo: 2008, 432; Bauman: 2007, 90; Lipovetsky: 2007, 96; Brändle: 2007, 95; Turner: 2003, 88). De ahí que el marco teórico adecuado para comprender la transformación que se está operando en los hábitos alimentarios es la «cultura de masas»: comprar por el puro placer de consumir alimentos saludables, experimentar nuevas sensaciones con nuevos alimentos. En las sociedades industrializadas occidentales contemporáneas tanto los intereses comerciales como las presiones ideológicas funcionan de hecho como una forma de consumo de nuevos alimentos. Esta tendencia está siendo reforzada por los mensajes que la gente recibe en los medios de comunicación social. De esta variada gama de productos alimenticios que podemos encontrar en los mercados tres tipos de alimentos son relevantes: ecológicos, funcionales y de colores (fitonutrientes). Se están poniendo «de moda» porque los consumidores están llegando a pensar que estos nuevos alimentos son la solución para el estilo de vida moderno configurado por una mala alimentación basada en unos pobres hábitos alimentarios que tienen su origen en las prisas, en comer fuera de casa, de no consumir productos frescos, alimentos con residuos de pesticidas y herbicidas, etc. Es cierto que las necesidades nutritivas del cuerpo humano se deben cubrir con alimentos naturales elegidos según una dieta equilibrada. Cuando esto se consigue los suplementos dietéticos

no son necesarios. Sin embargo los alimentos industriales que consumimos no la garantizan y se puede hablar de un equilibrio nutricional precario y amenazado. Solamente esta situación justifica el uso de los suplementos (Fossas: 2008, 41; (Berdonces: 2008, 18; Giampapa et alii: 2007, 219; Ansorena y Santiago: 2007, 54; Reinert et alii: 2007, 165). De nada sirve la advertencia que una alimentación variada y equilibrada los hace innecesarios. Y es que a pesar de esta prudente recomendación persisten las contradicciones de los consumidores en las preferencias y la elección de sus alimentos. Además empieza a despuntar la obsesión por la comida sana con las consiguientes patologías alimentarias que dimanen de esta nueva manera de ver la naturaleza y el sentido de los alimentos.

Bibliografía

- Álvarez Munárriz, L. (2004): "La imagen cultural del cuerpo humano" en Martínez-Freire, P., Arregui, J. V., García, J. y Parrilla, M.V. (Edts.), *Cuerpos, subjetividades y artefactos*, Málaga, Editores Asociados.
- Ansorena, D y Santiago, S. (2007): "Nuevas tendencias en alimentación" en Astiasarán, I., Martínez, J. A. y Muñoz, M. (2007): *Claves para una alimentación óptima: qué nos aportan los alimentos y cómo utilizarlos a lo largo de la vida*, Madrid, Díaz de Santos.
- Atkins, P. y Bowler, I. (2001): *Food in society. Economy, culture, geography*, London, Arnold.
- Augé, M. (2004): *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa.
- Ayora, S. I. (2007): "El cuerpo y la naturalización de la diferencia en la sociedad contemporánea" *Revista Nueva Antropología*, XX/67, 105
- Bauman, Z. (2007): *Vida de consumo*, México, F. C. E.
- Belasco, W. (2006): *Meals to come. History of the future of food*, Berkeley, University of California Press.
- Berdonces, J. L. (2008): "Los suplementos más naturales" *CuerpoMente*, 191.
- Brändle, G. (2008): "Consumo y cambio social en España: evolución en el equipamiento doméstico (1983-2005)" *REIS*, 120.
- Bustamante Donas, J. (2007): "Tecnología y humanización. Medicalización de la vida cotidiana" *Cuadernos de Realidades sociales*, 69-70.
- Castillo, J. (2008): "La sociedad de consumo española. De la uniformidad a la variedad de estilos de vida" en Del Campo, S. y Tezanos, J. F. (Edts), *La sociedad*, Madrid, Biblioteca Nueva.

- Castillo-Garzón, M. J. et alii, (2007): "A mediterranean diet is not enough for health: physical fitness is an important additional contributor to health for the adults of tomorrow" en Simopoulos, A. T. y Visioli, F. (Edts.), *More on Mediterranean diets*, Basel, Karger.
- Consumer Reports on Health: (2008): "How mediterranean is your diet", Mar2008, 30/3.
- Contreras, J., Riera, A. y Medina, F. X. (2005): "Conclusiones", en Contreras, J., Riera, A. y Medina, F. X. (Edts.), *Sabores del Mediterráneo. Aportaciones para promover un patrimonio alimentario común*, Barcelona, IEMed.
- Esteban, M. L. (2004): *Antropología del cuerpo*, Barcelona, Belaterra.
- Featherstone, M. (2000): *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fossas, F. (2008): *Qué comer*, Barcelona, Océano.
- Flynn, M. A. (2006): "El miedo a engordar y las dietas adelgazantes de moda" " en Gibney, M. J. et alii, *Nutrición y salud pública*, Zaragoza, Acribia.
- Fricker, J. (2005): *Adelgazamiento rápido y saludable*, Barcelona, Urano.
- Fuster, V. (2006): *La ciencia de la salud*, Barcelona, Planeta.
- Garrote, N. L. (2002): "Algunas reflexiones acerca de la contribución de la Antropología a la problemática de la alimentación y la salud" *Investigación en Salud*, 1 y 2.
- Giampapa, V., Pero, R. y Zimmerman, M. (2007): *La solución antiaging. El programa para retrasar el envejecimiento*, Barcelona, Planeta.
- González, C. y Alcañiz, L. (2007): *Gordito no significa saludable*, Barcelona, Grijalbo.
- Gorz, A. (2008): *Carta a D. Historia de un amor*, Barcelona, Paidós.
- Gracia, M. y Millán, A. (2005): "Alimentación y salud: normas, discursos, prácticas" *Trabajo Social y Salud*, 51.
- Gunstad, J. et alii (2008): Body mass index and neuropsychological function in healthy children and adolescents" *Appetite*, 50/2-3.
- Halliburton, M. (2002): "Rethinking anthropological studies of the body: Manas and Bodham in Kerala" *American Anthropologist*, 104/4.
- Heatan, J. A. y Strauss, C. J. (2008): *Ayudar a las personas con trastornos de alimentación*, Bilbao, Mensajero.

- Hernández Ramos, F. (2007): *Antienvejecimiento con nutrición ortomolecular. Una visión integral para vivir muchos años con salud y energía*, Barcelona, Integral.
- Lamas, M. (2007): "Alimentos funcionales. Retorno a la naturaleza" *Alimarket*, 208.
- Leroy, F. et alii (2007): "Objectivation du corps en médecine et incidences subjectives" *Annales Médico-psychologiques, revue psychiatrique*, 165/7.
- Lipovetsky, G. (2007): *La felicidad paradójica. Ensayos sobre la sociedad del hiperconsumo*, Barcelona, Anagrama.
- Maffesoli, M. (2005): *La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, Madrid, Siglo XXI.
- Medina, X. (2000): "Alimentación mediterránea, patrimonio y tradición. Una visión desde la Antropología" en Roque, A. (Edit.), *Nueva Antropología de las sociedades mediterráneas*, Barcelona, Icaria.
- Michaud, C. y Baudier, F. (2007): "Alimentation et prévention: risque de médicalisation d'une pratique éminemment sociale" *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 42/3.
- Milo Ohr, L. (2007): "Healthful foods stand at forefront" *Food Technology*, 6.
- Moragas, R. (2007): "Longevidad y calidad de vida: hechos y fábulas" Prólogo a Sánchez-Ostiz, R., *Longevidad con éxito: los nonagenarios de Pamplona*, Barcelona, Herder.
- Muntané, M.D. (2008): *Antienvejecimiento, longevidad, salud y felicidad*, Barcelona, Anthropolos
- Oppenheimer, W. (2008): "Tiro al gordo" *El País*, 21-07-08.
- Petrini, C. (2007): *Bueno, limpio y justo*, Madrid, Polifemo.
- Reinert, A. et alii (2007): "Lifestyle and diet in people using dietary supplements. A German cohort study" *European Journal of Nutrition*, 46/3.
- Renz, U. (2007): *La ciencia de la belleza*, Barcelona, Destino.
- Riobó Serván, P. (2008): *¿Por qué no puedo adelgazar?*, Madrid, La esfera de los libros.
- Rumelhard, G. (2006): "Corps normalisé/corps individualisé" *Aster*, 42.
- Sánchez Vera, P. (2007): "Cuerpo, clase y alimentación: Sancho Panza y los españoles" *Barataria*, 8.
- Santamaría, S. (2008): *La cocina al desnudo*, Madrid, Temas de Hoy.

- Santiso Sanz, R. (2007): *Cuerpo, sociedad y cultura. Un estudio antropológico de los llamados «trastornos de la conducta alimentaria»*, Tesis Doctoral. Universidad de Zaragoza.
- Serra-Majem, Ll. (2008): “La dieta es un gran medicamento” *CuerpoMente*, 194.
- Smith, G. (2008): *Qué somos realmente. De qué están hechos los seres humanos*, Buenos Aires, Robinbook.
- Snetselaar, L. (2007): *Nutritional counseling for lifestyle change*. London, Taylor and Francis.
- Tréton, J. (2008): “Le processus du vieillissement: longévité et alimentation” " *Cahiers de Nutrition et de Diététique*, 43/2.
- Turner, T. (2003): “Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización” en García, J. L. y Barañano, A. (Coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*, Madrid, MEC.
- Zuazo, J. I. (2008): “Aspectos del cuerpo en Psiquiatría (III): sobre trastornos de expresión corporal” *Anales de Psiquiatría*, 24/1.

Problemas sociales y familiares: un estudio de percepción del síndrome de tourette desde tres puntos de vista.

Jesús Rivera Navarro.

Universidad de Salamanca

Introducción

El síndrome de Tourette (ST) es una enfermedad crónica caracterizada por movimientos involuntarios repetidos y sonidos vocales (fónicos) incontrolables, que se llaman tics, en la gente que lo padece. Los síntomas varían según el tipo y la severidad de la enfermedad y pueden persistir a lo largo de toda la vida (Erenberg, Cruse, Rothner, 1987).

Varios estudios han valorado el impacto del ST en los aspectos psicológicos, sociales y económicos del bienestar. En algunas investigaciones las personas con ST informaron que los tics interferían en su vida (Erenberg, Cruse, Rothner, 1987; Champion, Fulton, Shady, 1988; Singer, Rosenberg, 1989), sin embargo en otros estudios los que padecían esta enfermedad señalaban que las dificultades en el aprendizaje y los problemas conductuales tenían un mayor impacto sobre la funcionalidad que los tics (Singer, Rosenberg, 1989; Stokes, Bawden, Camfield, Backman, Dooley, 1991; Abwender, Como, Kurlan, Parry, Fett, Cui, Plumb, Deeley, 1996; Elstner, Selai, Trimble, Robertson, 2001).

Se ha encontrado que las personas que padecen ST tienen de una forma “significativa” peores niveles de auto-estima y una ansiedad social más alta que la población general (Thibert, Day, Sandor, 1995; Carter, Pauls, Leckman, Cohen, 1994; Robertson, Banerjee, Eapen, Fox-Hiley, 2002). Los niños y adolescentes con ST recibían en el colegio peores puntuaciones en la evaluación que otros alumnos (Stokes, Bawden, Camfield, Backman, Dooley, 1991; Packer, 1997), además se detectó un nivel más alto de desempleo en este tipo de enfermos (Elstner, Selai, Trimble, Robertson, 2001; Bruun, 1988). Destacamos algún estudio que ha medido la calidad de vida (CV) en las personas con ST, siendo su principal conclusión que las personas con TS tenían una peor calidad de vida que la población general (Elstner, Selai, Trimble, Robertson, 2001). Señalamos también los pocos artículos publicados sobre el cuidado de la persona que tiene ST en el

ámbito familiar (Edell-Fisher, Mota, 1990; Cooper, Robertson, Livingston, 2003).

Mientras los aspectos clínicos, psicológicos, sociales y económicos en el ST han sido estudiados con más o menos intensidad, no se ha publicado ninguna investigación que estudie la diferencia entre la percepción del ST y sus consecuencias entre personas que padecen el ST, la familia (normalmente también cuidadores) y los profesionales de salud que tratan la enfermedad, aunque esta comparación sí ha sido hecha en otras patologías (Granek-Catarrivas, Goldstein-Ferber, Azurri, Vinker, & Kahan, 2005; Wassmer et al, 2004; Janz, et al, 2004; Davis et al, 2003; Ryan, Speechley, Levin & Stewart, 2003; Shields, Kristensson-Hallstrom & O'Callaghan, 2003; Bjerrum, Hamm, Toft, Munck, & Kragstrup, 2002; Wilson, Dowling, Abdoell, & Tannock, 2000). Dichas investigaciones muestran la utilidad de evaluar la comunicación entre las personas con ST y los médicos para evaluar la satisfacción de los pacientes y su familia con los tratamientos y para analizar las diferencias entre unos y otros en relación a la visión de las dimensiones de la vida afectadas por la enfermedad.

Debido a la falta de estudios en la literatura que traten específicamente de la percepción sobre ST (y factores asociados) entre pacientes, familia y médicos, consideramos apropiado investigar en esta área. En relación a la recolección de datos, se utilizó metodología cualitativa, concretamente grupos de discusión de personas con ST, sus familiares y profesionales de la salud que habitualmente tratan el ST.

Metodología

Diseño general del estudio

Todos los participantes en el estudio firmaron un consentimiento informado y se garantizó la confidencialidad de los sujetos.

En el 2005 se realizaron dos grupos de discusión (GD), compuesto por personas con ST, dos GD compuestos por familiares de pacientes con ST –ellos se podrían considerar cuidadores principales- (Hoffmann, Mitchell, 1998) y un GD de médicos que tratan usualmente a los pacientes con ST. Los GD fueron realizados en Madrid en el edificio del Colegio de Licenciados y doctores en Sociología y Ciencias Políticas.

Guía del GD

La guía del GD se iniciaba con una pregunta general inicial, que era diferente según el tipo de GD. En el caso de los médicos, la

pregunta trataba sobre la percepción de los principales problemas de las personas con ST; la pregunta a los pacientes estaba relacionada con el apoyo que recibían por parte de los médicos y otros profesionales de la salud; y en el GD de los cuidadores el tema inicial estaba relacionado con la opinión del sistema social y sanitario en España (de acuerdo a su experiencia). Los coordinadores de los GD intervinieron o no en el proceso discursivo, dependiendo de si la guía de temas que se deseaba que se trataran eran abordados de forma natural. La guía del GD estaba compuesta por preguntas abiertas, que fueron elegidas teniendo en cuenta las áreas de principal preocupación para las personas con ST: influencias de la enfermedad en la familia (incluyendo aspectos maritales y parentales) y en la red social (parientes, amigos y vecinos); y la relación entre la enfermedad y la vida laboral y académica. En relación con los cuidadores, queríamos estudiar en profundidad las consecuencias de la enfermedad en la relación familiar y en la carga del cuidador, así como los conflictos que la enfermedad podría causar en las diferentes dimensiones de la vida. A los profesionales de la salud se les preguntó por todas las cuestiones antes citadas, junto con su opinión acerca de la atención clínica del paciente con ST.

Se consideró que existía una saturación en el discurso cuando los participantes de los GD habían alcanzado un alto nivel de profundidad en los temas propuestos

Criterios de selección de los participantes de los GD

Los profesionales de la salud (psicólogos/as, psiquiatras, y neurólogos/as) fueron seleccionados de los profesionales especialistas en enfermedades del movimiento (“movement disorders”); solamente 5 participantes confirmaron su asistencia.

Todas las personas con ST y sus cuidadores fueron reclutados de asociaciones de enfermos y familiares. En nuestro país, este tipo de asociaciones suministran servicios diversos, como grupos de terapia psicológica, grupos de ayuda mutua, terapia psicológica individual y muchas otras intervenciones. Este tipo de selección la justificamos basándonos en que en España un gran número de personas con ST y cuidadores están afiliados a asociaciones de ST.

Otros criterios, que se consideraron en la selección de personas con ST para el GD, fueron los siguientes (véase tabla 1):

Sexo: decidimos realizar dos GD de personas con ST (uno de pacientes adolescentes y otro de pacientes adultos), con un número mayor de miembros masculinos que femeninos. Esta distribución la

justificamos en base a que los estudios epidemiológicos señalan que hay más varones que mujeres que padecen ST (Comings, Himes, Comings, 1990; Tanner, Goldman, 1997; Kadesjo, Gillberg, 2000; Kjalifa, Von Knorring, 2005) y por lo tanto consideramos pertinente seleccionar más hombres que mujeres para los GD.

Edad. Las personas con ST adolescentes seleccionadas se encontraban en una franja de edad de entre 11 y 17 años (edad media: 14,3 años) y los pacientes adultos eran mayores de 18 años (edad media: 28,1). La participación de personas menores de edad en uno de los GD se explica por la alta prevalencia del ST en chicos y adolescentes (Comings, Himes, Comings, 1990; Kadesjo, Gillberg, 2000; Jin, Zheng, Huang, Xu, Shao, Chen, Feng, 2005; Kjalifa, Von Knorring, 2005).

Características clínicas de los GD de personas con ST. Los criterios de inclusión de las personas con ST estaban relacionados con el diagnóstico, concretamente era necesario respetar los criterios del DSM-IV. Los criterios de exclusión requeridos eran que no hubiera enfermedades concomitantes. Los neurólogos que atendían a estas personas nos enviaban previamente la realización de los GD un diagnóstico de cada miembro participante del GD. La duración del ST oscilaba entre dos y ocho años en niños y adolescentes y de once a treintay ocho años en pacientes adultos, mostrándose que el comienzo del ST estaba en la infancia.

Las variables que definen el diseño de los GD de los cuidadores y/o familiares eran (véase tabla 1):

Sexo: Se consideró oportuno incluir en el GD a hombres y mujeres, habiendo en éste más mujeres que hombres a causa que la mujeres cuidadoras –en todas las enfermedades crónicas- son mayoría en España.

Edad: Los cuidadores tenían que tener 18 o más años en todos los GD de personas con ST.

Relación entre cuidadores y personas con ST: Había principalmente cuidadores que eran padres/madres de las personas con ST y dos cuidadoras esposas, de forma similar a cómo se distribuyen las relaciones de parentesco entre cuidadores y personas con ST en los diferentes estudios (Cooper, Robertson, Livingston, 2003).

Características clínicas. Los criterios de inclusión y exclusión que se utilizaron para seleccionar a las personas con ST también prevalecieron en el reclutamiento de los cuidadores que participaron en los GD.

En el proceso de selección de personas para los GD nos limitamos a personas con una residencia urbana por razones logísticas. En el futuro, esperamos extender el estudio a las poblaciones rurales.

Registro de los GD

Hubo dos coordinadores (prescriptores) en los GD –un sociólogo especializado en Sociología de la Salud y un enfermero especializado en metodología cualitativa-. El primero coordinó el GD realizado en Marzo y abril y el segundo coordinó el GD realizado en Junio –todos los grupos fueron realizados en 2005-. Todas las cuestiones verbales fueron registradas con un magnetófono y los aspectos no verbales –lenguaje corporal y contexto- fueron reflejadas por los prescriptores de manera escrita inmediatamente después de que finalizó el GD. Los aspectos no verbales del discurso fueron usados en el análisis para complementar actitudes verbales; especialmente, en algunos temas, como por ejemplo el estigma y el impacto del ST en niños y adolescentes.

Los discursos de los GD fueron registrados con un magnetófono y analizados de forma sistemática. Las citas que se muestran son literales (referidas al número de GD y del número de página de la transcripción, ex: 3GD, 7: 3ª grupo de discusión, página 7)

La sistematización de categorías fue facilitado por el uso del programa de análisis de discursos procedentes de GD y entrevistas semi-estructuradas “MAXqda2”.

Resultados problemáticas de los pacientes y la familia

Problemática social, laboral/académica del paciente: visión de los profesionales de la salud.

Los profesionales de la salud piensan que el ST afecta a dos ámbitos, fundamentalmente, en la vida del paciente adolescente: 1) el ámbito escolar, especialmente en el proceso de aprendizaje, y 2) su red social, específicamente se refieren a la percepción y actitud que genera en la red social del paciente su comportamiento; en concreto se explicita que la coprolalia es el síntoma que consecuencias más negativas puede llevar al paciente, e incluso se habla como la única causa real de desadaptación del paciente.

Los profesionales de la salud, en relación al paciente adulto, no perciben en general problemas laborales, familiares ni maritales graves, tan sólo pequeños problemas, aunque en algunos casos

concretos (minoritarios) sí se producen conflictos graves. En general se piensa que los adultos están bien adaptados y se comparan a estos pacientes con otros afectados por otras enfermedades a los que se les atribuye una mayor estigmatización.

“...Es el ámbito escolar donde la mayor parte del tiempo pasa el chico, a lo largo del día supone para él un problema y muchos chavales que tú ves que tienen un funcionamiento cognitivo y que pueden salir adelante perfectamente, por el hecho de que no les dejen hacer exámenes aparte, sobre todo si tienen tics que les impide escribir ordenadamente en los exámenes, o porque el profesor perciba sus síntomas como un enfrentamiento le va limitando y le va llevando poco a poco a que se quede retrasado desde el punto de vista escolar...” (1GD, 4).

“...En este caso, es un caso muy dramático porque es la coprolalia, pero él es abogado y le gusta mucho a abogacía en la sala, en el juicio, entonces yo le he insistido que deje eso ¡claro! Porque es que es horrible, si cambiara de trabajo quizás lo consiga, pero es que le encanta lo que es él... lo de abogado defensor le gusta mucho; y yo creo que si lo dejara probablemente mejoraría, porque claro la coprolalia se hace con quien sea, sea su Señoría y con quien sea, ¡claro!” (1GD, 14).

“...La adaptación es bastante buena, sobre todo en adultos, que digamos que ya tienen un poco más de seguridad en sí mismos y ya se...” (1GD, 13).

“...Es que hay otras enfermedades en las que si resalta mucho la estigmatización que puede haber sobre esa patología, en ésta no, no ha manifestado esta queja o esa demanda...” (1GD, 14).

Problemática social, laboral/académica del paciente: visión del paciente

En los pacientes adultos se producen distorsiones en sus relaciones sociales, en muchas ocasiones se dan frustraciones y se evitan situaciones que puedan producir marginación y burla, incluso se llega a ocultar la enfermedad. Esta estigmatización no es un estímulo para relacionarse con personas que tienen el mismo problema, ya que se produce cierto miedo a caer en cierta “ghetización”.

A pesar de asumir este estigma social y esta problemática se reivindica una normalización de la vida del paciente y se demanda llevar una vida normal. Se hace hincapié en que la gente con ST puede hacer las mismas cosas que la gente “normal” y lo de los tics

se considera en cierta medida superficial, como si fuera un complemento “no voluntario” a la vida normal.

Debido a los síntomas y comportamientos debido al ST se producen distorsiones en el mundo laboral (tanto los que ya están trabajando, como los que están en busca de trabajo). Esto da lugar a que muchos pacientes no puedan encontrar trabajo y les lleve al aislamiento y desesperación. Se explicita la existencia de problemática escolar, retraso respecto a los compañeros de generación, complejos respecto a los demás (la asunción de que para llegar a asimilar los conocimientos que se exigen en clase cuesta más que al resto), problemas de concentración en el aula y conflictos con los profesores por los síntomas; además existe dificultad para afrontar las “miradas” discriminatorias de los demás compañeros de clase.

El estar junto a familiares es una buena forma de afrontar los tics, en cambio permanecer con desconocidos o gente no muy allegada contribuye a aumentar dichos tics, contrariamente a cuando están solos; esto remite a las dificultades para entablar nuevas relaciones de amistad y contactos. Además, ante nuevos compañeros y nuevos conocidos se oculta información y no se dice nada en torno al ST; cuando existe volatilidad en las relaciones existe mucho más cerrazón a la visibilidad que cuando hay una estabilidad y durabilidad en las relaciones sociales y académicas. Se reconoce que la tolerancia y la comprensión es más proclive en los amigos más íntimos que en el resto de la gente (por ejemplo, compañeros de clase o de trabajo).

La suministración de información a la red social da lugar a que ésta acepte al enfermo de ST con más naturalidad y sin problemas. Algunos miembros de los GD piensan que no sólo es la información al entorno del paciente lo que facilita la aceptación, sino también la costumbre del grupo a tolerar al paciente y a convivir con sus síntomas. A pesar de que la mayoría de los interlocutores dicen no tener problemas de rechazo sí explicitan problemas de estigmatización y rechazo en otras etapas de su vida, además en el transcurso de la conversación cambian del pasado al presente con mucha facilidad, con lo cual podemos pensar que estos conflictos y rechazos siguen latentes y que hay una necesidad de mostrar integración de cara a los demás pacientes.

*“...Yo he visto gente riéndose de los chavales... y digo **hasta que lo tengas tú y vas a ver**. A mí nunca me ha gustado estar con chavales con muchos problemas porque me siento raro, yo me siento*

raro, y me miro, y me siento raro, yo no puedo ir a un colegio de chavales con problemas porque me noto raro, yo quiero estar con chavales normales, que sepan más, con chavales más grandes que yo... tengo un amigo que ya está acostumbrado a los tics, los otros cuando tengo los tics se ríen..." (3GD, 2)

"...Nadie de mis amigos sabe que tengo tics, uno o dos, porque no se me nota así entre gente y tal, pero para mí es un tema..., me está costando..." (3GD, 22).

Problemática social, laboral/académica del paciente: visión de los familiares

Los familiares de pacientes con ST consideran que la enfermedad tiende a la "normalidad" cuando los tics son distanciados pero es la red social de los pacientes lo que hace que exista o no desintegración social y la que produce que el paciente (principalmente adolescente) pueda tener problemas de autoestima que puede generar traumas serios, por eso es imprescindible la detección temprana del ST para que no se produzcan daños psicológicos irreparables.

Se reflexiona sobre la falta de conocimiento de la enfermedad y el estigma social que produce en el paciente; para evitar dicho estigma se propone una labor muy importante en lo educativo, pero desde un punto de vista vertical, desde abajo (guardería) hasta la cúspide (universidad) aunque no detallan cómo.

Creen que en el paciente se produce una incertidumbre fuerte ante las relaciones sociales ya que existen reacciones imprevisibles de estos; se cree que los pacientes tienen oscilaciones fuertes en sus amistades debido a ciertos síntomas del ST (cambios de humor, de carácter y la dificultad de la aceptación del grupo).

"...Es en relación con los demás, cuando los demás perciben que ahí hay algo que no funciona, y eso empieza a machacar a la criatura, porque también lo percibe, que hay un rechazo, o que hay comentarios, o que..." (2GD, 12)

*"...cuando van en los medios de transporte público, se sienten cohibidos, no quieren ir, porque..., pues, porque inmediatamente, les vuelven la vista, y se sienten cohibidos, y se sienten intimidados...".
"...yo pienso que la verticalidad, la verticalidad en lo académico, y ya está, empezando desde guarderías, hasta la universidad (pausa corta), y ya está, los dos focos, los dos campos que a nosotros, al Tourette, le está haciendo mucho daño". (2GD, 15).*

Percepción de los profesionales de salud de la problemática familiar en el ST

En muchas ocasiones los profesionales ven que la problemática no está tanto en el niño como en las madres o en las parejas, y se atribuye cierto histerismo a éstas. De hecho, se dice que en muchas ocasiones las madres o parejas están más preocupadas por los tics que el propio paciente, que no percibe problemas mientras las madres sí. Esta actitud genera una reflexión en torno a la familia, en la cual se explicita que la familia en general está obsesionada con el control de movimientos de los pacientes, aunque lo importante sea una buena adaptación y que los movimientos sean interiorizados como parte de la vida cotidiana. Esto sucede porque en que en las familias muchas veces proyectan en los hijos los deseos de los padres, les ponen un listón muy alto en lo que quieren que sean los niños generándoles mucho estrés (en esta cuestión coinciden con los pacientes cuando hacen un análisis de los problemas familiares que tienen en su casa). Esta característica (el ST es una enfermedad que no sólo tiene que entender el paciente sino fundamentalmente la familia, los padres sobre todo) es lo que entienden los médicos que la diferencian de otras patologías. También se critica a las familias por la actitud contraria, es decir, por no querer ver el problema en un principio y tener que ser otros los que lo identifiquen (normalmente los profesores, que son quienes más están con los adolescentes).

“...Yo creo que la diferencia fundamental no es sólo que lo tiene que entender el paciente, sino que lo tiene que entender muy bien la familia, la novia, ¿no?, y sobre todo los padres...a la madre es a la que hay que tranquilizar, porque el chico dice que nunca ha tenido ningún problema con amigos, nunca ha tenido ningún problema en el trabajo, nunca ha tenido ningún problema en nada; entonces, el único problema es la madre. Entonces, la psicoterapia hay que darla más a los padres...” (1GD, 9).

Percepción de los parientes (cuidadores) de enfermos con ST de la problemática familiar

Se cita que el diagnóstico del paciente puede traer consecuencias negativas en la familia porque se detectan comportamientos y síntomas que indican que otros miembros de la familia (padres, tíos, etc.) pueden tener ST, eso genera desavenencias y problemas. Por otra parte, en algunas ocasiones hay padres que no entienden la enfermedad del paciente (hijo/a) y

puede desencadenar conflictos que en algunos casos desembocan en rupturas matrimoniales

Se explicita una influencia negativa del ST en diferentes ámbitos de los familiares que asumen el rol del cuidador con el paciente: a) ámbito laboral, ya que no se tiene tiempo suficiente para dedicar al paciente, incluso se cita la depresión como consecuencia; b) red social, debido al aislamiento que produce el ST y a la dificultad de creación de nuevas redes (amistades); c) somatización de enfermedades debido a la carga que supone la atención al paciente con ST.

Se hace referencia a la estigmatización que sufre el paciente por la propia estructura familiar, aduciendo que una no asunción de la enfermedad conlleva también una menor implicación de los miembros de la familia, aunque también se hace una crítica a la sobreprotección de la familia. En los propios discursos se hace patente que el ST está estigmatizado en los propios interlocutores de los GD, de esta forma, hay personas que muestran la sorpresa de que las parejas de pacientes con ST aguanten a sus compañeros/as, basándose en que a un hijo/a no hay más remedio que aguantarle pero no se entiende que se aguante a un marido. Esto indica que entre los propios cuidadores se hace una condena a las personas con ST. Hay también contradicciones en los cuidadores a la hora de evaluar al paciente con ST; se le recriminan comportamientos, actitudes e incluso se les llega a censurar pero luego se les exaltan otras virtudes.

Los familiares piensan en el futuro de los pacientes cuando ellos falten o no puedan hacerse cargo de ellos o incluso si tienen otros síntomas hasta ahora no mostrados como comportamientos obsesivos compulsivos.

“Entonces yo en mi caso sufrí mucho en mi relación de pareja, y después cuando opte por separarme, entre otras cosas, es que el padre se ponía..., no soportaba al niño, se ponía...” (2GD, 21).

“...Entonces me ha afectado por todas partes, porque no tengo familia directa, no tengo pareja, tengo un trabajo que requiere salir por la mañana a las siete menos cuarto, y me he cambiado de casa para que hubiera un entorno más tranquilizador, y estoy hecha trizas. He entrado en depresiones, que me medican...” (2GD, 22).

Paciente: Visión de la problemática familiar

Hay pacientes que explicitan que a sus familiares (por ejemplo, la pareja o la madre) les preocupan los síntomas más que a ellos (fundamentalmente por el qué dirán los demás) y esta situación

produce en ellos problemas de convivencia y de inseguridad. Actos cotidianos, como el sitio donde sentarse en una conferencia, implican conflictos entre las personas con ST y los familiares por la posibilidad de ser visibles o no: los pacientes defienden el derecho de la visibilidad frente a lo que les ocurre a algunos familiares suyos que prefieren el ocultamiento.

Hay pacientes que explicitan los supuestos tensiones y conflictos a que da lugar la supervisión y control de ciertos familiares sobre los tics o una excesiva sobreprotección.

*“...Sin embargo mi mujer sí procura sentarse atrás, a mí me fastidia mucho, me molesta mucho, pero lo entiendo, hay veces que le he dicho **bueno, déjame que me sienta donde quiera, ¿no?**, pero claro, yo entiendo que ella, de alguna forma, también lo sufre...”* (3GD, 5).

“...Mi madre ha llegado a yo estar estudiando y estar espiando detrás de la puerta...” (3GD, 13).

Discusión

Los profesionales de la salud pensaban que las personas adultas con ST estaban bien adaptadas social y laboralmente, sin embargo los pacientes explicitaban que los síntomas y las conductas asociadas al ST causaban distorsiones en el trabajo y en el área académica. Además los pacientes consideraban que no estaban plenamente integrados en su red social. Estos datos suministrados por las personas con ST han sido ya registrados en otras publicaciones que mostraban investigaciones basadas en entrevistas realizadas a pacientes con ST (Champion, Fulton, Shady, 1988; Stokes, Bawden, Camfield, Backman, Dooley, 1991; Abwender, Como, Kurlan, Parry, Fett, Cui, Plumb, Deeley, 1996; Elstner, Selai, Trimble, Robertson, 2001; Bawden, Stokes, Camfield, Camfield, Salisbury, 1998; Channon, Crawford, Vakili, Robertson, 2003). Algunas investigaciones señalan síntomas específicos, como por ejemplo Carter et al, que muestra como el trastorno de déficit de atención por hiperactividad está asociada a disfunciones sociales y emocionales y no a los tics (Carter, O'Donnell, Schultz, Scahill, Leckman, Pauls, 2000). Además, otros estudios indicaban que los niños con ST tenían relaciones sociales más empobrecidas que los chicos de la población general o con otras enfermedades (Singer, Rosenberg, 1989; Bawden, Stokes, Camfield, Camfield, Salisbury, 1998).

Parece claro que hay un desacuerdo entre lo que dicen los profesionales de salud y las personas con ST, indicando que hay

áreas en la vida del paciente que no son consideradas por los profesionales de salud. El bajo grado de concordancia entre los pacientes y los profesionales de salud ha sido ya registrado en otros estudios (Bjerrum, Hamm, Toft, Munck, Kragstrup, 2002; Janz, Wren, Copeland, Lowery, Goldfarb, Wilkins, 2004) y señala la necesidad de que los doctores tomen en cuenta lo que los pacientes con ST y sus familiares expresan acerca de las consecuencias de la enfermedad.

Las personas con ST y los profesionales de salud estaban de acuerdo en que los familiares de los pacientes se obsesionaban con el ST, tanto con los síntomas como con los tics. Los familiares tendían a controlar y a reprimir los tics, y las personas con ST y los terapeutas pensaban que en realidad lo que era importante era una buena adaptación social. Esta observación no fue encontrada en ningún estudio, por el contrario una investigación muestra que los miembros de la familia son los más comprensivos y tolerantes con los síntomas del ST (Champion, Fulton, Shady, 1988).

Los familiares de los pacientes con ST sentían que la enfermedad generaba conflictos en el interior de la familia (divorcios y conflictos) y en la vida del cuidador. En un estudio consultado se analiza el riesgo de los padres de los niños con ST de padecer morbilidad psiquiátrica y carga, aunque no se especificaban áreas concretas (Cooper, Robertson, Livingston, 2003).

Aparecen contradicciones en los cuidadores, al criticar y aprobar al mismo tiempo conductas y actitudes de las personas con ST. Este aspecto del cuidado en el ST no ha sido documentado en ninguna publicación, aunque se puede encontrar una problemática similar en el cuidado en otras enfermedades, como la demencia (Anthony-Bergstone, Zarit, Gatz, 1988).

Los cuidadores de pacientes con ST estaban preocupados acerca del futuro de su familiar; este sentimiento se ha considerado como fuente de estrés y carga en otras enfermedades (O'Brien, Wineman, Nealon, 1995) e indica el miedo que sienten a que los pacientes permanezcan solos sin apoyos.

Conclusiones

Este estudio resalta muchas de las principales áreas de preocupación de los pacientes y cuidadores que directa e indirectamente incrementan la carga de vivir con el ST, y que frecuentemente los médicos no consideran. Si se reconociesen dichas áreas, se podrían mejorar la calidad de vida de las personas con ST y sus cuidadores. Para esta mejora se deberían poner en

marcha programas de apoyo en educación, grupos de terapia y grupos de ayuda mutua (Bjerrum, Hamm, Toft, Munck, Kragstrup, 2002; Davis, Davis, Dowlwe, 2004).

Bibliografía

- Abwender DA, Como PG, Kurlan R, Parry K, Fett KA, Cui L, Plumb S, Deeley C. School problems in Tourette´s syndrome. *Archives of Neurology* 1996; 53:509-511.
- Anthony-Bergstone CR, Zarit SH, Gatz M. Symptoms of psychological distress among caregivers of dementia patients. *Psychology and Aging* 1988; 3:245-248.
- Bawden HN, Stokes A, Camfield CS, Camfield PR, Salisbury S. Peer relationship problems in children with Tourette´s disorder or diabetes mellitus. *Journal of child psychology and psychiatry, and allied disciplines* 1998; 39:663-8.
- Bjerrum L, Hamm L, Toft B, Munck A, Kragstrup J. Do general practitioner and patient agree about the risk factors for ischaemic heart disease. *Scandinavian Journal of Primary Health Care* 2002; 20 (1): 16-21.
- Bruun RD. The natural history of Gilles de la Tourette´s Syndrome. En Cohen, D.J., Bruun, R.D., Leckman, J.F., eds. *G. Gilles de la Tourette´s Syndrome and related tic disorders*, Yale, Willey Interscience Publications, 1988: 22-38.
- Carter AS, O´Donnell DA, Schultz RT, Scahill L, Leckman JF, Pauls DL. Social and emocional adjustment in children affected with Gilles de la Tourette´s syndrome: associations with ADHD and family functioning. *Attention Deficit Hyperactivity Disorder. Journal of child psychology and psychiatry, and allied disciplines* 2000; 41(2):215-23.
- Carter AS, Pauls DL, Leckman, Cohen D.J. A prospective longitudinal study of Gilles de la Tourette´s syndrome. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 1994; 33 (3): 377-385.
- Champion LM, Fulton WA, Shady GA. Tourette Syndrome and social functioning in a Canadian population. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews* 1988; 12:255-257.
- Channon, S, Crawford S, Vakili K, Robertson, M. Real-life-type problem solving in Tourette Syndrome. *Cognitive and Behavioral Neurology* 2003; 16:3-15.

- Comings DE, Himes JA, Comings BG. An epidemiologic study of Tourette's syndrome in a single school district. *The Journal of Clinical Psychiatry* 1990; 51 (11): 463-469.
- Cooper C, Robertson MM, Livingston G. Psychological morbidity and caregiver burden in parents of children with tourette's disorder and psychiatric comorbidity. *Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry* 2003; 42 (11): 1370-1375.
- Davis, KK, Davis JS, Dowlwe LO. In motion, out of place: the public space(s) of Tourette Syndrome. *Social Science & Medicine* 2004, 59:103-112.
- Edell-Fisher BH, Motta RW. Tourette syndrome: relation to children's and parents' self-concepts. *Psychological Reports* 1990; 66 (2): 539-545.
- Elstner K, Selai CE, Trimble MR, Robertson MM. Quality of life (QOL) of patients with Gilles de la Tourette's syndrome. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 2001; 103:52-59.
- Erenberg G, Cruse R.P, Rothner, DA. The natural history of Tourette's Syndrome: a follow-up study. *Annals of Neurology* 1987; 22:383-385.
- Hoffmann RL, Mitchell AM. Caregiver burden: historical development. *Nursing Forum* 1988; 33 (4): 5-11.
- Kadesjo B, Gillberg C. Tourette's disorder: epidemiology and comorbidity in primary school children. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 2000; 39 (5): 548-555.
- Kjalifa N, Von Knorring AL. Tourette syndrome and other tic disorders in a total population of children: clinical assessment and background. *Acta Paediatrica* 2005; 94 (11): 1608-1614.
- Janz NK, Wren PA, Copeland LA, Lowery JC, Goldfarb SL, Wilkins EG. Patient-physician concordance: preferences, perceptions, and factors influencing the breast cancer surgical decision. *Journal of Clinical Oncology* 2004 22:3091-8.
- O'Brien R, Wineman NM, Nealon NR. Correlates of the caregiving process in multiple sclerosis. *Scholarly Inquiry for Nursing Practice* 1995, 9:323-342.
- Packer LE. Social and educational resources for patients with Tourette Syndrome, *Neurologic Clinics* 1997; 15 (2): 457-473.
- Robertson MM, Banerjee S, Eapen V, Fox-Hiley P. Obsessive compulsive behaviour and depressive symptoms in young

- people with Tourette syndrome: A controlled study. *European Child & Adolescent Psychiatry* 2002; 11 (6): 261-265.
- Ryan BL, Speechley KN, Levin SD, Stewart M. Parent's and physicians' perceptions of childhood epilepsy. *Seizure* 2003; 12 (6): 359-368.
- Shields L, Kristensson-Hallstrom I, O'Callaghan M. An examination of the needs of parents of hospitalized children: comparing parents' and staff's perceptions. *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 2003; 17 (2): 176-184.
- Singer HS, Rosenberg LA. Development of behavioral and emotional problems in Tourette Syndrome. *Pediatric Neurology* 1989; 5:41-44.
- Stokes A, Bawden HN, Camfield PR, Backman JE, Dooley JM. Peer problems in Tourette's disorder". *Pediatrics* 1991; 87:936-942.
- Tanner CM, Goldman M. Epidemiology of Tourette syndrome. *Neurologic Clinics* 1997; 15 (2): 395-402.
- Thibert AL, Day HI, Sandor P. Self-concepts and self-consciousness in adults with Tourette's Syndrome. *Canadian Journal of Psychiatry* 1995; 40 (1): 35-39.
- Wassmer E, Minnaar G, Abdel Aal N, Atkinson M, Gupta E, Yuen S, Rylance G. How do paediatricians communicate with children and parents?. *Acta Paediatrica* 2004; 93 (11): 1501-1506.
- Wilson KA, Dowling AJ, Abdoell M, Tannock IF. Perception of quality of life by patients, partners and treating physicians. *Quality of Life Research* 2000; 9 (9): 1041-1052.

La comunicación con el paciente oncológico en tratamiento de quimioterapia

Lourdes Moro Gutiérrez

Universidad de Salamanca

Marta González Fernández-Conde

Hospital de la Santísima Trinidad de Salamanca

Las verdades que afectan a lo más profundo del hombre sólo pueden comunicarse con un corazón lleno de humanismo y delicadeza

M. Gómez Sancho

Desde el momento del diagnóstico, el paciente oncológico experimenta un importante cambio en su vida, que en unos minutos da un giro radical porque “tiene cáncer”. Posiblemente lo primero que sentirá es miedo ante esa enfermedad que todavía es habitual encontrarnos asociada a dolor, a duros tratamientos que conllevan un gran deterioro físico y psicológico y que en gran parte de los casos creen que acabarán con su vida. Ante esta situación, la mayoría de los pacientes se quedan bloqueados y aunque están escuchando, no procesan la información que se les está contando. Unos reaccionan llorando, otros enfadándose, a otros les confirma lo que sospechaban; reacciones todas ellas normales y de las que tiene que ser consciente la persona que está dando la información. El momento de la comunicación del diagnóstico es muy importante, y de cómo se haga, va a depender, en gran parte, la adaptación del enfermo a la situación. Las primeras palabras que el enfermo recibe sobre su diagnóstico quedarán grabadas en su mente y son muy difíciles de borrar. La comunicación de la verdad del diagnóstico debe ir acompañada siempre de un claro mensaje de esperanza.

Para todos los enfermos existe un antes y un después del diagnóstico, su vida y la de las personas más próximas de su entorno cambiará, en mayor o menor medida, pero siempre hay cambios, tanto físicos como emocionales. La imagen corporal de las personas que deben someterse a intervenciones quirúrgicas que implican amputaciones, o el posible deterioro físico que pueden padecer debido a los efectos secundarios de los tratamientos, aunque sea temporal, deja una huella en la vida del paciente que cuesta borrar. En el ámbito psicológico, sus emociones, la

expresión de sentimientos, los valores o las relaciones familiares y sociales, también sufren modificaciones que afectarán de manera importante a cómo cada uno de ellos entienda y determine su calidad de vida y cómo se enfrente a la situación una vez que es realmente consciente de que tiene cáncer.

Uno de los aspectos clave para que el paciente y su familia se enfrenten de la manera más adecuada para cada uno de ellos a estos posibles cambios es la información y la comunicación que tengan en todo lo que respecta a su enfermedad, tanto en el ámbito físico como emocional.

En este trabajo recogemos nuestra experiencia sobre la comunicación con enfermos oncológicos durante el tiempo que están recibiendo tratamiento de quimioterapia. Este estudio forma parte del *Plan de Humanización para pacientes oncológicos en tratamiento de quimioterapia* que estamos desarrollando en el Hospital General de la Santísima Trinidad de Salamanca. El objetivo principal es atender a las necesidades y demandas del enfermo oncológico durante el tiempo que está recibiendo quimioterapia, con el fin de conseguir una mejora en su calidad de vida que también le afecte cuando termine el tratamiento y se marche a su casa. La necesidad de recibir información sobre la enfermedad es una de las demandas más habituales del enfermo y de su entorno y sobre ella y el proceso de comunicación que requiere se centran las siguientes reflexiones.

1-. La información como primer paso para la curación

No nos cabe ninguna duda acerca de la importancia de la información y la comunicación que se establecen entre el enfermo oncológico y sus familiares más allegados, y los profesionales sociosanitarios que le atienden. Por ello, hemos titulado este epígrafe *La información como primer paso para la curación*, tomado del libro, *El cáncer se cura. 50 historias reales de esperanza*, de J.R. Germà³⁸.

El paciente tiene derecho a recibir información sobre su salud, tal y como se recoge en la Ley 41/2002 sobre "Derechos de información concernientes a la salud y la autonomía del paciente, y la documentación clínica"³⁹. Sin embargo, a pesar del marco legal y

³⁸ Germà Lluch, J.R. (2007). *El cáncer se cura. 50 historias reales de esperanza*. Barcelona: Planeta

³⁹ Artículo 5, puntos 1, 3 y 4.

de reconocer la importancia de la información en el presente y en el futuro del paciente, nos encontramos que en la actividad diaria con los enfermos continúan existiendo problemas en la comunicación. A esto se añade que la mayoría de los trabajos de investigación realizados están dedicados principalmente a analizar el proceso de comunicación del diagnóstico y en menor medida a intentar conocer qué es lo que sucede a partir de ese momento.

La comunicación con el enfermo oncológico es un proceso que debe comenzar cuando la persona consulta a un médico por alguna sintomatología que padezca y éste le aconseja realizar algunas pruebas (biopsia, escáner...) que pueden hacerle sospechar la posibilidad de encontrar "algo malo". El tiempo que pasa hasta la confirmación del diagnóstico y los días posteriores a éste hasta que comienza el tratamiento son descritos por la mayor parte de los pacientes como los más angustiosos, es el tiempo de mayor ansiedad pues aún no han empezado a hacer nada para luchar contra la enfermedad. Si se confirma el diagnóstico, el proceso continúa durante un prolongado período de tiempo hasta que se produce una remisión de la enfermedad, ésta pasa a ser crónica o la persona fallece.

No existe un acuerdo acerca de la información que debe darse a una persona con cáncer sobre el diagnóstico, pronóstico y tratamiento de la enfermedad. Hasta hace muy poco tiempo, lo más común en España era que el paciente no conociera con exactitud el diagnóstico y/o el pronóstico de su enfermedad. El médico informaba poco o lo hacía de manera ambigua y entre el personal sanitario y la familia existía un "pacto de silencio" que les hacía ocultar al enfermo gran parte de la información. Sin embargo, cada vez es más frecuente la tendencia a informar al paciente debido a imperativos legales, a la demanda de los propios enfermos y a que se ha pasado a un modelo de atención médica que otorga al paciente un papel más activo (de un modelo biomédico a un modelo biopsicosocial)⁴⁰. Además se ha constatado que los pacientes informados adecuadamente muestran una mejor adaptación social a largo plazo (Holland y Sheldon, 2003; Labrador y Bara, 2004; Gómez Sancho, 2006).

⁴⁰ La Antropología de la Salud defiende una visión multidimensional de la enfermedad como un hecho, social, cultural y político-económico (Martínez Hernández, 2007).

Informar al paciente oncológico de su enfermedad tiene aspectos positivos como respetar el derecho del paciente a estar informado y conocer su propia realidad. El enfermo tiene un nuevo motivo en su vida, luchar contra su enfermedad, por lo que colabora mejor en el tratamiento y se adapta mejor a la realidad. Para ello, evidentemente, la información aportada tiene que ir cargada de esperanza, ese impulso que nos incita a seguir hacia delante. Vivir sin esperanza es empezar a morir, señala Flórez (1997). Pero también cuenta con aspectos negativos, principalmente el hecho de pensar que puede ser muy duro para el paciente y que es mejor protegerlo y ahorrarle las respuestas emocionales inmediatas. Sin embargo, debemos ser conscientes de que no decir la verdad al paciente no quiere decir que ésta no se conozca, lo cual puede ser bastante más contraproducente para el afectado y desencadenar problemas en su relación con el equipo sanitario y con su familia. Compartir la información con los familiares y con el equipo sanitario permite al enfermo fortalecer su autoestima, sintiéndose parte activa en las decisiones que van a tomarse sobre su vida y contar con la posibilidad de expresar sus preocupaciones y temores.

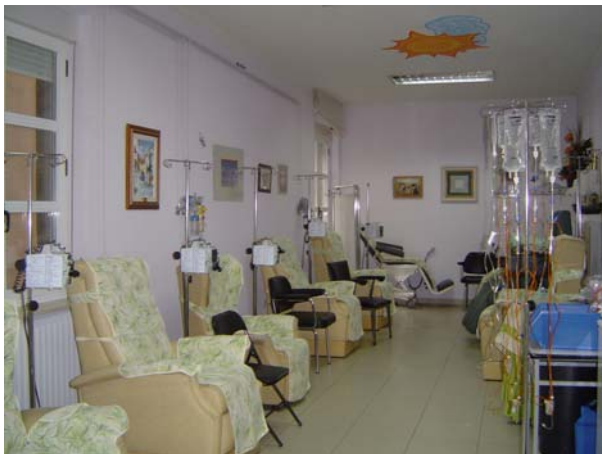
En ningún momento del proceso podemos olvidar el destacado papel que juega la familia. A este respecto, Labrador y Bara (2004) analizan el trabajo de diferentes autores y señalan que a pesar de que la mayoría de las personas desearían ser informadas en el caso de padecer un cáncer, su opinión cambia cuando es un familiar el afectado. Es muy frecuente que la familia intente que el paciente ignore que padece cáncer, ellos mismos no lo reconocen explícitamente y en muchos casos piensan que es mejor no hablar de ello. Su intención fundamental es proteger al paciente, creen que si no conoce el diagnóstico le ahorrarán malestar y sufrimiento.

Podemos concluir este apartado remarcando la importancia de conseguir un adecuado proceso de comunicación con cada paciente y su familia, que tenga como objetivo conseguir un mayor bienestar durante todo el tiempo que dura la enfermedad y, en definitiva, contribuya a mejorar su calidad de vida. La mayor parte de los trabajos corresponden al tiempo de comunicación del diagnóstico, sin embargo, la comunicación debe trabajarse desde ese momento hasta el final de la enfermedad.

2-. La comunicación con el enfermo en la sala de quimioterapia del Hospital de La Santísima Trinidad

En este apartado recogemos nuestra experiencia en la comunicación con pacientes oncológicos en la sala de tratamientos de hematología y oncología del Hospital de la Santísima Trinidad de Salamanca. El contacto con el afectado y su acompañante comienza en el momento que van a recibir su primer ciclo de quimioterapia y por tanto las reflexiones que en este trabajo recogemos abarcan desde ese momento hasta que termina su estancia en la sala y, por tanto, su tratamiento de quimioterapia. Sin embargo, también conocemos cómo se ha realizado el proceso de comunicación en lo que respecta a la información que se ha dado al paciente sobre el diagnóstico. Cómo se ha realizado este proceso y cómo el paciente y su familia han vivido y sentido ese tiempo. Sobre estas cuestiones les preguntamos en uno de los bloques sobre los que trabajamos en la historia biopsicosocial que realizamos al enfermo y a su acompañante habitual.

El trabajo de campo con los pacientes comenzó en enero de 2007 aunque la enfermera lleva trabajando en la sala de quimioterapia desde el año 2002.



Sala de tratamientos de oncología del hospital de la Santísima Trinidad de Salamanca.

La sala de tratamientos es una habitación rectangular en la que se puede atender a un máximo de 10 pacientes a la vez que pueden estar acompañados durante todo el tiempo que dura el tratamiento.

Es en este espacio en el que realizamos nuestra etnografía. La metodología cualitativa que define a la Antropología Aplicada nos sirve para intentar comprender cómo se sienten el paciente y su acompañante y cómo viven esta nueva situación que ha surgido en sus vidas⁴¹. Con esta información, el equipo multidisciplinar que trabaja en la sala podrá diseñar una intervención psicosocial que permita lograr una mejora en la calidad de vida del paciente y de su entorno.

Cuando recibimos al paciente por primera vez en la sala, éste ya conoce el diagnóstico, que le ha sido comunicado⁴², en la mayor parte de los casos, por un médico, normalmente el oncólogo, el patólogo o el cirujano, y en un pequeño porcentaje por algún familiar. Al llegar les recibe la enfermera, se presenta y les indica dónde pueden sentarse y cómo va a aplicarse el tratamiento. Una vez que ya está conectado a su suero y que el resto de los pacientes también lo están, la enfermera se sienta junto al nuevo diagnosticado y su acompañante y les habla sobre la enfermedad, el tratamiento, los efectos secundarios que pueden aparecer y en caso de que surjan qué pueden hacer para mejorar su estado; a la vez, intenta ir resolviendo todas las dudas que van surgiendo en esta conversación. La información se completa con la entrega del libro *Manual para el paciente oncológico y su familia*⁴³ y de algunos folletos de la Asociación Española contra el Cáncer. La enfermera comenta el contenido del libro con el enfermo y su acompañante e incluso les da marcadas las páginas que considera de especial importancia para ese enfermo. A partir de ese momento el proceso de comunicación sobre la enfermedad se trabaja en la sala y en las consultas de control de cada paciente con su oncólogo.

⁴¹ Sobre el destacado papel del trabajo de campo y la observación participante en la investigación cualitativa consultar la primera parte del libro de H. Velasco y A. Díaz de Rada (1997), *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.

⁴² Desde enero de 2007 hasta la actualidad solamente una persona no conocía el diagnóstico verdadero al llegar a la sala, ni se le comunicó durante el tratamiento por exigencias de la familia.

⁴³ De Cáceres, M^a L.; Ruiz, F.; Germá, J.R. y Busques, C. (2007). *Manual para el paciente oncológico y su familia*. Barcelona: PfizerOncología.

Como parte del Plan de Humanización que estamos desarrollando en la sala realizamos una historia biopsicosocial de cada uno de los pacientes y de sus acompañantes en la que recogemos información sobre el afrontamiento de la enfermedad, la comunicación del diagnóstico y la información que ha recibido sobre el mismo, el tratamiento y los efectos secundarios aparecidos, la estancia en la sala de tratamiento, la relación con el equipo sanitario y las posibles repercusiones en aspectos sociales como las relaciones familiares, la vida laboral o las relaciones sociales.

La relevancia de los resultados que estamos recogiendo sobre la comunicación del diagnóstico y la información que reciben sobre la enfermedad, nos ha llevado a comenzar nuestro plan de humanización trabajando este aspecto en concreto, para lo cual estamos preparando una información personalizada para cada nuevo paciente. El objetivo prioritario es conseguir una comunicación que se adapte a las necesidades psicosociales de cada paciente. No es informar por informar, es aportar una información precisa, estructurada, de acuerdo con la historia clínica y psicosocial del paciente y el tipo de cáncer que padece y que parte de la premisa que dirige nuestro Plan de Humanización

Cada paciente es único y única es su enfermedad

No todos los pacientes desean ser informados, ni todos necesitan la misma información. En ese proceso de comunicación con el enfermo, tan importante es hablarle como escucharle y tan importante es la comunicación verbal como la no-verbal. La información aportada tiene que permitir al enfermo poder sentirse parte activa en el control y tratamiento de su enfermedad y encontrarse emocionalmente lo mejor posible.

El análisis de las entrevistas realizadas hasta el momento, el trabajo de campo y la observación participante realizados en la sala nos permite plantear los siguientes aspectos.

-Los pacientes diferencian dos tiempos distintos en el proceso de información y comunicación. En primer lugar, el proceso vinculado a la comunicación del diagnóstico y, en segundo lugar, la etapa que comienza una vez que ya saben lo que tienen y comienzan los tratamientos.

-Con respecto a la comunicación del diagnóstico, a la mayor parte de las personas se lo dice el oncólogo encargado de dirigir el tratamiento y control de la enfermedad desde ese momento. La información sobre el diagnóstico se le comunica al paciente con

cariño y amabilidad, en un despacho médico y acompañado por un familiar cercano.

-Hay más quejas en este aspecto cuando el diagnóstico viene de otro profesional y de otros hospitales, y estas quejas son más frecuentes en los acompañantes que en los propios enfermos. Normalmente porque en estos casos son los familiares los que han recibido en primer lugar ese diagnóstico, comunicado bruscamente, y después, cuando ya se lo comunican a los dos, es cuando la información se ofrece con amabilidad.

-Es muy importante destacar que los afectados, tanto el paciente como el acompañante, opinan que no todos los enfermos necesitan el mismo tipo de información ni en el mismo momento, que cada uno tiene unas necesidades que deben tenerse en cuenta. Pero, en cualquier caso, consideran que es fundamental y prioritario estar bien informado.

-Plantean que la información debe dosificarse, quieren saber qué les ocurre y qué les va a suceder en su vida desde ese momento en adelante, pero tienen dificultades para asumir en una sola consulta la cantidad de información que se les puede aportar. Es difícil comprender en los minutos que dura la consulta, que el médico confirme que tienes cáncer y que te van a someter a tratamiento de quimioterapia, de radioterapia o que necesitas una intervención quirúrgica. Por muchas sospechas que el enfermo y su familia tuvieran al respecto, en el momento de recibir la confirmación las personas sienten miedo y angustia, desconocen qué va a pasar con su vida y les resulta difícil procesar la información que están recibiendo.

-Se constata que a mayor edad demandan menos información, tanto sobre el diagnóstico como sobre el desarrollo posterior de la enfermedad. El afrontamiento de la enfermedad está más vinculado a la resignación y por lo tanto consideran que es suficiente la información que se les da. Adoptan un papel más pasivo y acorde con el modelo biomédico que dejaba en poder del médico toda la responsabilidad sobre la enfermedad y el enfermo asumía sin ningún cuestionamiento todo lo que se le planteaba.

-Con respecto a la búsqueda de información adicional tienden a buscar más los acompañantes que el propio afectado. Entre los enfermos buscan más los hombres, quizá porque el acceso a Internet es mayor en el caso de los hombres en la banda de edad mayoritaria entre los diagnosticados (de 45 a 60 años).

- Las tres vías más frecuentes por las que buscan información adicional son, en primer lugar, Internet, en segundo lugar hablan con familiares y amigos con profesiones sanitarias y por último consultan en libros y revistas. Sin embargo, debemos precisar que sobre el diagnóstico, si existen familiares o amigos sanitarios, lo primero que hacen es hablar con ellos y después buscar en Internet.

- Tanto los afectados como los acompañantes señalan el destacado papel que juega la familia durante todo el proceso de información y comunicación. La familia posee información, en muchos casos más precisa que el enfermo y antes de que él la conozca. Aunque el diagnóstico lo conozcan ambos, el pronóstico, cuando es negativo, sólo lo conoce la familia.

- La comunicación entre el enfermo y el familiar encargado de seguir el control y desarrollo de la enfermedad, necesita que se le preste una especial atención, pues es uno de los aspectos sobre los que recogemos más demandas. Necesitan ayuda para hablar sobre la enfermedad sin intentar engañarse mutuamente. El paciente tiene que ser capaz de expresar sus sentimientos, sus miedos, sus angustias, sus preguntas, necesita poder hablar con su familia del presente pero también del futuro y, sobre todo, de cómo reajustarse a la nueva vida surgida después del diagnóstico. La familia necesita incorporar el diagnóstico y todo lo que éste conlleva (consultas médicas, pruebas, tratamientos) en su vida cotidiana y realizar los ajustes necesarios. Para conseguirlo ambas partes tienen que ser capaces de expresar sentimientos, necesidades y demandas reales, sin intentar continuamente proteger al otro para que no sufra.

- Con respecto al tiempo que los pacientes y sus acompañantes están en la sala de quimioterapia recibiendo el tratamiento no podemos presentar un patrón mayoritario. Depende de los pacientes que cada día reciban el ciclo y de cómo se encuentren ese día. La tendencia indica que no tienen inconveniente en hablar sobre la enfermedad, aunque les molestan los pacientes que tienen su enfermedad como único tema de conversación. Pero también hay pacientes que no quieren hablar sobre el tema. Por ello, uno de los aspectos que intentamos trabajar especialmente en el Plan de Humanización es el control de la información que surge cada día mientras están recibiendo el ciclo: información sobre los efectos secundarios, sobre las pruebas que les realizan y/o los resultados de sus marcadores. Es el momento en el que los pacientes más información intercambian, cada uno

cuenta qué efectos secundarios han aparecido en su caso y cómo han reaccionado ante ellos.

3-. Sugerencias para una comunicación eficaz

Para conseguir una comunicación eficaz deben tenerse en cuenta los siguientes aspectos (Gómez Sancho, 2006; Bermejo, 1998; Moro, 1994):

1-. Es necesario conseguir empatizar con el paciente, entendiendo la empatía como *"la disposición de una persona a ponerse en la situación existencial de otra, a comprender su estado emocional, a tomar conciencia íntima de sus sentimientos, a meterse en su experiencia y asumir su situación"* (Bermejo, 1998). Pero a la vez hay que ser capaces de mantener la necesaria distancia terapéutica con el paciente. Para ello debemos evitar cometer tres errores frecuentes:

- Quitarle importancia a la situación, es el famoso "no te preocupes".

- Contra argumentar; el paciente lo vive como nos lo cuenta por lo que tenemos que explicarle las cosas, pero no decirle "que va, eso no es así".

- Dar consejos y opiniones prematuros y no solicitados: el propio paciente debe marcar el ritmo de lo que hay que decirle.

2-. No olvidar la importancia de la comunicación no verbal, que por sí sola es una fuente de información para el enfermo, y que debe ser coherente con la comunicación verbal.

3-. Realizar una escucha activa: oír no es lo mismo que escuchar, escuchar implica mucho más.

4-. El profesional debe dar al enfermo la oportunidad de preguntar, para lo cual es necesario que consiga crear un clima de confianza y tranquilidad en el que el paciente y su entorno puedan expresar sus dudas y puedan plantear sus interrogantes con tranquilidad.

5-. Es necesario individualizar: cada paciente es único y única es su enfermedad y todo lo que ella conlleva.

6-. Debe facilitarse la expresión de emociones: es necesario que se permita y facilite al enfermo y a sus familiares que manifiesten sus sentimientos.

7-. Es indispensable el refuerzo de las conductas positivas del paciente y de la familia, pues así mejora su autoestima y la relación con los profesionales. Para la familia es un momento muy angustiante por lo que si alguien les dice que lo están haciendo muy bien, se sienten útiles y estimulados.

8-. Es mejor sugerir que imponer: si el asunto es importante, debemos explicar porqué lo es y con eso seremos suficientemente convincentes.

9-. No podemos juzgar: nos encontramos ante una situación vital muy difícil y es necesario pensar que las reacciones no son a veces las más esperadas, y hay que intentar comprenderlas.

10-. No podemos mentir, lo cual tampoco quiere decir que sea oportuno y necesario contar toda la verdad de cualquier modo y en cualquier momento.

Todo ello, con el objetivo de conseguir una *comunicación saludable*, “*que se adapte específicamente a las necesidades psicosociales del paciente (concreto) que sufre una grave enfermedad y que va a tener repercusiones muy importantes de cara a su recuperación y al cuidado de la integridad y dignidad personales*” . (Flórez, 1997: 45).

Nuestro trabajo diario con las personas que están en tratamiento de quimioterapia nos lleva a plantear la comunicación como una tarea fundamental para el profesional sanitario, y a señalar la necesidad de conseguir establecer una *comunicación saludable* con el paciente y sus familiares como un claro signo de una buena práctica clínica. Una buena comunicación e información facilitan la adaptación y la percepción de control por parte del paciente, le ayudan a vivir el día a día, a conservar su autonomía, a reducir el nivel de ansiedad y a marcarse objetivos realizables.

Bibliografía

- Bermejo, J.C. (1998). *Apuntes de Relación de ayuda*. Santander: Sal Térrea.
- Brown, P.J. (1998). *Understanding and applying medical anthropology*. London: Mayfield Publishing Company.
- Die Trill, M. (2006). “Impacto psicosocial del cáncer”. *Contigo*, 6: 19-21.
- Flórez, J.A. (1997). *La comunicación y comprensión del enfermo oncológico*. Madrid: Ediciones ERGON.
- Gómez Sancho, M. (2006). *Cómo dar las malas noticias en Medicina*. Madrid: Arán.
- Holland, J. y Lewis, S. (2003) *La cara humana del cáncer*. Barcelona: Herder.
- Labrador, F.J. y Bara, E. (2004). “La información del diagnóstico a pacientes de cáncer”. *Psicooncología*, 1(1): 51-66.

- Martínez Hernáez, A. (2007). "Cultura, enfermedad y conocimiento médico. La antropología médica frente al determinismo biológico". En, M. Luz Esteban (ed.), *Introducción a la Antropología de la Salud*. Bilbao: OSALDE
- Moro, L. (1994). *El enfermo de cáncer y su entorno. Estudio de una muestra psicosocial de pacientes con leucemias y linfomas*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Moro, L. (1997). "Variables que influyen en la respuesta psicológica al cáncer". *Iberpsicología. Revista Electrónica de la Federación española de Asociaciones de Psicología*, vol.2, nº1.
<http://www.fedap.es/IberPsicologia/iberpsi2-1/moro/moro.htm>
- Suess, A. Et al. (2006). "El proceso asistencial de cáncer: necesidades y expectativas de los usuarios". *Oncología* 29(9): 357-367.

Percepción y atención holísticas de las alteraciones en antropología clínica.

Autor: Alfonso J. Aparicio Mena (apamena@hotmail.com; axamena@yahoo.es)

1. Introducción.

El presente artículo esboza, dentro del campo de la antropología aplicada a la salud, el subcampo de la antropología clínica intentando aproximar al lector a su comprensión, mostrando algunos ejemplos y experiencias de trabajo. Brown, Barrett y Padilla entienden como antropología médica *la aplicación de teorías y métodos antropológicos a cuestiones de salud, enfermedad, medicina y cura* (Brown y otros, 1998: 10). Debido a la diversidad de teorías y métodos usados en dicho campo, opinan que es mejor hablar de antropologías médicas. La *antropología de la salud*⁴⁴ estudia los discursos y representaciones de los miembros de las distintas sociedades del planeta relacionados con la salud, los desequilibrios y las soluciones y sistemas de ayuda fabricados y puestos en práctica para proteger el bienestar y contrarrestar las alteraciones y males de las personas. Desde dicha óptica entendemos que cada sociedad desarrolla modos de atención y cuidado de acuerdo con su marco cultural básico. Por ello, los sistemas y formas de curar; o mejor, de atender a las gentes en las distintas sociedades (medicina occidental convencional, medicina tradicional china, etnomedicinas amerindias, sistemas tradicionales y naturales del cuidado de la salud europeos, etc.) presentan diferencias como también las presentan las tradiciones y culturas de las que provienen. Los antropólogos de la salud estudian esas manifestaciones y formas curativas, entendiendo que surgieron (se fabricaron) como respuesta a las necesidades de los colectivos humanos frente a las enfermedades, los males y los infortunios. Todas son, por tanto, legítimas por su validez y utilidad en los contextos en que se crearon; y porque se adaptaron, y adaptan, a las cosmovisiones y a los ejes organizativos de la vida (individual y social) de los distintos pueblos del planeta. Los planteamientos comparativos fijando *a priori* un eje de referencia que valide o descarte los sistemas terapéuticos aproximados o alejados del

⁴⁴ Expresión genérica con la que nos referimos a los distintos abordajes teóricos y a las distintas formas de trabajar en ese campo.

mismo son planteamientos etnocentristas⁴⁵. Algunos antropólogos vieron que los problemas de salud no sólo están relacionados con la forma de vida, la cultura y las tradiciones locales de las poblaciones; también, con la política y la economía, sobre todo desde la expansión del capitalismo. Surgió, así, la antropología médica crítica que atribuye al colonialismo la responsabilidad de muchos problemas de salud en los países pobres y en vías de desarrollo. Su crítica también se dirigió, y se dirige, a los gobiernos y administraciones de los países desarrollados, y a sus políticas de salud pública a gran escala. Otro de los objetos de crítica y denuncia de los antropólogos médicos críticos es la medicina moderna, según algunos, impuesta por los gobiernos y al servicio de las clases dirigentes y del mercantilismo. Byron Good, (1998) habla de ello en su libro. Brown, Barret y Padilla (1998) se refieren a autores que critican la línea biologista de la medicina oficial (defendida y apoyada por los Estados). Frente al paradigma biologista, los antropólogos médicos críticos proponen un nuevo paradigma *que ve los problemas sufridos no como un evento aislado*

⁴⁵ Tal es el caso de las posturas que consideran la medicina occidental convencional (alopática) el *sistema superior (verdadero)* por apoyarse en la ciencia, frente a las medicinas tradicionales occidentales o frente a las de otros grupos y naciones no occidentales. Todos sabemos que el colonialismo (desde la conquista de América) inició la hegemonía de la sociedad y la cultura occidentales en el planeta. El poder político y el poder económico, con ayuda y apoyo del poder militar y el religioso, impusieron una forma de ver el mundo y una manera de organizarse las sociedades que favorecieron el comercio occidental, la extensión de la cultura científica y la moderna medicina que, por definición, es una etnomedicina más, sólo que generalizada por pertenecer a la cultura dominante. Pero actitudes etnocentristas también vemos en algunos representantes de otras etnomedicinas cuando señalan que la convencional es *contaminante* por el uso de la fármacoquímica, y que, ante enfermedades como el cáncer, los tratamientos de quimioterapia no sólo no contribuyen a la cura sino que, por su agresividad pueden colaborar a todo lo contrario. En su lugar plantean de forma radical el uso de procedimientos, formas de alimentación, etc., puramente naturales, descartando cualquier propuesta proveniente de la tecnología y la ciencia moderna. Unas y otras son posturas radicales. Entre medias, afortunadamente, hay muchos profesionales y conocedores que, cada vez más, valoran el aporte positivo y útil de lo intercultural e interdisciplinar en medicina y atención de salud. Es una valoración que también hacen los antropólogos clínicos.

sino como un producto de complejas interacciones envolviendo naturaleza, sociedad y cultura (Brown y otros, 1998: 16). La antropología aplicada a la salud; y en concreto, la antropología clínica dan un paso de las posturas de estudio a las propuestas prácticas. Dependiendo de la formación complementaria del antropólogo dedicado a ese campo, la práctica puede ir desde la coordinación de soluciones y planes de salud interculturales e interdisciplinarios (OMS) hasta la intervención como tal. Pero, en todo caso, el antropólogo trabajando en salud, siempre tendrá en cuenta la pluralidad de ópticas desde las que se pueden definir y explicar los problemas (ópticas individuales y socioculturales), así como las experiencias de los mismos narradas por los que los viven/padecen.

2. ¿qué es y de qué se puede ocupar la antropología clínica?

Entendemos por antropología clínica la aplicación directa de la antropología en la solución de problemas y situaciones problemáticas no estrictamente patológicas sino de bienestar y equilibrio de la persona en general. No se ha estandarizado un modelo de antropología clínica. John Rush ha escrito sobre ello, señalando incluso que su opinión proviene de su visión y experiencia; y que ambas pueden o no coincidir con las de otros antropólogos. Para él, la antropología clínica es la aplicación de principios antropológicos en escenarios o entornos clínicos (Rush, 1996). Tal vez la palabra *clínica* induzca a pensar en las actividades específicas de profesionales de la salud del ámbito convencional/oficial y/o del ámbito llamado alternativo. En el presente trabajo no es así. Puede relacionarse con esas tareas, pero precisamos aquí dicho término relacionándolo con acciones de ayuda y apoyo dirigidas a la persona que sufre con el fin de colaborar al reequilibrio de ésta y/o a la recuperación de su bienestar⁴⁶. El tipo de ayuda dependerá del profesional y de la formación complementaria que tenga, como hemos dicho. Un cirujano antropólogo, por ejemplo, podrá dedicar un tiempo a *tratar* a su paciente hablando antes de la operación con el fin de conocer de labios de éste la experiencia de su mal en ese momento y aportarle la información que estime pertinente para asegurarlo y

⁴⁶ Esto podría ser entendido como un *escenario clínico*, un *escenario humano* mejor, no tratándose necesariamente de acciones en un medio hospitalario o en una consulta (sea de medicina convencional, sea de medicina natural o tradicional), aunque también.

potenciar su fuerza interior (esperanza, ánimo, ganas de vivir, etc.). Buscará en el paciente un aliado, un colaborador, intentando, a su vez, transmitir parecido mensaje a su paciente sin crearle falsas expectativas. Un acupuntor⁴⁷ antropólogo *traducirá* el discurso de la medicina china intentando adaptarlo a la realidad particular y a la experiencia de la persona con quien va a trabajar. Incluso un etnomédico zapoteco, un partero antropólogo, podrá aplicar principios antropológicos a la práctica tradicional, combinándolos con conocimientos provenientes de la moderna ciencia occidental. Pero, no sólo personas dedicadas a la salud pueden aplicar la formación antropológica a las gentes para disminuir su estrés y mejorar las experiencias de sus interacciones (es decir, su bienestar). Un docente utiliza todos los días recursos pedagógicos y personales para tratar de reequilibrar a los alumnos, sobre todo niños, cuyo bienestar se ha alterado por mil causas en el entorno escolar. El educador que sea también antropólogo dispondrá de *recursos*, primero, para indagar a fondo en las relaciones del problema puntual con hechos simultáneos fruto de las interacciones del alumno en la clase o en el centro. Y, segundo, para resolver, o tratar de resolver, el problema que inquieta y perturba al chico. John Rush (1996) considera que la antropología clínica puede practicarse en contextos muy variados, no sólo hospitalarios y estrictamente médicos, al tratarse de un modo de aliviar el estrés y colaborar al bienestar y la salud en general. La antropología aplicada a la salud se puede ocupar: a) de coordinar la creación o puesta en marcha de ayudas, proyectos y planes de salud interdisciplinarios e interculturales, b) de confeccionar propuestas complementarias para profesionales, c) de fabricar y poner en práctica propuestas formativas (educación para la salud), d) de intervenir (colaborando con profesiones de la salud, o intentando ayudar y solucionar problemas: 1º, con una valoración/intermediación antropológica si se trata de un profesional de la salud –convencional o natural/tradicional- y a la vez antropólogo; 2º, antropológicas exclusivamente, si es antropólogo con formación en salud). Los apartados c y d corresponderían al ámbito de la antropología clínica. El a, relativamente. Desde la óptica antropológica, vemos y entendemos la *salud y la enfermedad* de las personas como estados de

⁴⁷ Occidental, trabajando en este ámbito social.

experiencia comunicables, afectando, por tanto, a toda la persona, no a una parte de ella⁴⁸. En el trabajo de campo previo (etnográfico) correspondiente al proyecto: *Mejora de la práctica educativa y del funcionamiento de los centros por medio de la antropología aplicada a la salud en el ámbito profesional docente*, realizado para la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León, encontré profesores aquejados de problemas de salud importantes. Algunos me diferenciaron claramente entre hecho biológico, fisiopatológico⁴⁹ y *enfermedad*⁵⁰. Adela, maestra de Educación Infantil, aquejada de cáncer de vejiga habiendo recibido quimioterapia, me expresó: *Soy consciente de lo que tengo. Cuando me incapacitó para vivir normalmente, yo estaba enferma. Ahora, no. Después del tratamiento mejoré y aquí estoy, trabajando con sumo placer con mis niños. Puede haber células malas o diferentes en mi cuerpo. Es un hecho, digamos, físico, de naturaleza alterada; pero yo ahora no estoy enferma. No sólo no me considero, no estoy. ¿Entiendes la diferencia?* Ésa y otras narraciones de experiencia me hicieron recordar la frase: *no existe enfermedad sino enfermos*. Desde una óptica antropológica, en el acercamiento a la comprensión de la *enfermedad* damos gran importancia a la comunicación y a los discursos; mucho más, en un tema relacionado íntimamente con la experiencia y la vivencia como es estar bien/estar mal. Manuela (informante) se queja de la frialdad en el trato hospitalario ante su cáncer de mama: *Eché de menos desde el primer momento una palabra de ánimo. Los especialistas no ven más allá de nuestras células enfermas. No se dan cuenta que alrededor de ellas hay todo un mundo de sentimientos; que nosotras no sólo queremos el medicamento sino también algo más que echamos en falta*. Las palabras pueden ser valiosas y jugar papeles fundamentales en la evolución de los problemas y en la recuperación de los mismos. La comunicación de los médicos con los enfermos y el tiempo dedicado a ella son escasos en el contexto de la atención convencional. Muchos médicos de las distintas

⁴⁸ Como es habitual verlo en la medicina convencional.

⁴⁹ Lo que Brown, Barret y Padilla (1998:11) llaman *Desease* (cuadro físico)

⁵⁰ Lo que los autores anteriores relacionan con: *Illness* (intermediación de la experiencia).

especialidades de la medicina occidental-convencional son vistos por los enfermos como seres distantes, inabordables e inalcanzables. Algunos terapeutas aseguran que esa distancia (de *seguridad*) es necesaria para mantener la independencia del médico y el trabajo libre de presiones e influencias. Nuestra misión aquí no es juzgar ni valorar conductas. El lenguaje del médico occidental convencional puede influir positivamente, pero también negativamente cuando el enfermo ve que, todo lo que siente, todo lo que padece, todo lo que experimenta y vive dentro de su mal, con su mal, a causa de su mal, se resume en una, dos o tres palabras *raras* que, a modo de clave, identifican la situación que padece. *Es frustrante, señala Manuela, que a nadie le interese saber qué sientes y que quedas reducida a una etiqueta.* Tal vez la medicina convencional deba replantearse la *catalogación* y *etiquetado* de los problemas de salud con el fin de renovar, readaptar y acomodar más al hecho humano (vivencial) de la *enfermedad* las representaciones y modelos discursivos técnicos que nombran y definen las enfermedades (en la actualidad, desde una única línea positivista/biologista de visión del *mal*). Tanto John Rush (1996) como Arthur Kleinmann (1980), Byron Good (1994) o Robert Hahn (1995) plantean lo valiosa que puede resultar la colaboración antropología-medicina/medicina-antropología. Ésta es una ciencia que traduce, que interpreta, que traslada, que articula, que compagina, que complementa diversos campos del saber y diversas ciencias. Su versatilidad le da la posibilidad, como ciencia aplicada, de trabajar en un gran número de campos profesionales, asociada/aliada a otras ciencias o sola. La forma convencional antropológica de recogida de información es la etnografía (Geertz, 1990). Las alteraciones de la salud, por tanto, desde la óptica de la antropología clínica⁵¹, se ven y entienden como los hechos observados, vividos sentidos y expresados como desequilibrios y rupturas de la normalidad del bienestar de la persona. En las expresiones de alteración el antropólogo clínico puede detectar y ver hechos desde el exterior, observando, pero también necesita la narración de experiencia de los sufrientes. Las opiniones de terceros (especialistas o allegados) pueden completar la panorámica de los desequilibrios. Para comprender lo que tiene delante, el antropólogo clínico observa, indaga, compila y elabora

⁵¹ O mejor, desde la óptica de la antropología clínica aquí expuesta.

un informe etnográfico⁵². ¿Cómo se puede realizar la observación participante, piedra angular del método etnográfico, en antropología clínica? De diferentes maneras; una de ellas, bastante fructífera en mi opinión, es la participación relativa en la experiencia del enfermo. ¿En qué consiste dicha participación? En la planificación de momentos de comunicación⁵³ donde se escuche a la persona que sufre. El antropólogo recibe la información de experiencia de la persona que se siente mal en un ambiente de convivencia abierto al diálogo y a la participación informal. Arthur Kleinmann (1980) habla de *Explanatory models* refiriéndose a las formas y fórmulas personales-culturales⁵⁴ de exponer la experiencia del dolor, del sufrimiento y de la enfermedad por parte de sus *protagonistas*. El ser humano es un *ser simbólico*. Fabrica símbolos de las cosas; por lo tanto, también de las enfermedades y los problemas. La atención de éstos desde una vía (terapéutica) lineal y unívoca conlleva el alcance de uno solo de los aspectos o componentes de la *enfermedad*. Ésta no es, solamente, un problema del cuerpo o de la mente. En tanto que se vive y experimenta, es un hecho amplio de la persona, relacionado con su medio (físico, social y cultural), susceptible de ser narrado⁵⁵. Escribe Ángel Espina: *El enfoque integral para estudiar al hombre exige que, cada vez que se estudia una parte seamos conscientes de que sólo es una parte que hay que poner en conexión con el resto* (Espina, 1997: 16). Muchos pueblos tradicionales (no occidentales) entienden la *enfermedad* como desequilibrio amplio, no sólo personal. Esa participación de elementos extrapersonales se relaciona con el aquejado a través de su percepción del mundo. La mayoría de las etnomedicinas tradicionales son sistemas de atención que tienen en cuenta los componentes físico-biológico-climáticos, sociales,

⁵² Ése fue mi método de trabajo en el estudio que realicé sobre la salud (en sentido antropológico; es decir: equilibrio y bienestar integral) de los docentes.

⁵³ O en el aprovechamiento etnográfico de los que surjan espontáneamente.

⁵⁴ Formas discursivas.

⁵⁵ *Los sistemas terapéuticos tradicionales se dirigen a las personas, no a sus males. Tienen muy en cuenta la opinión que de sus problemas dan los que los padecen* (Aparicio, 2007: 14).

organizativos, normativos, psicológicos, emocionales, ecológicos y culturales de la *enfermedad*⁵⁶. Son medicinas, por tanto, *sociobiopsicoecoculturales*⁵⁷. Rafael Briones resalta el valor de algunas ciencias humanas como la psicología, la sociología y la antropología social y cultural: *que estudian los procesos de salud/enfermedad/atención conectándolos con una visión holística que tiene en cuenta como factores determinantes de dichos procesos no sólo lo biológico sino lo psicológico, lo ecológico, lo social y lo cultural* (Briones, 2002: 98). Lourdes Moro afirma: *Entendemos el tratamiento de la enfermedad y de la salud desde un enfoque biopsicosocial, que no biologicista, en el que deben tenerse en cuenta todas las dimensiones, biológicas-psicológicas-sociales* (Moro, 2002: 126). La valoración por parte de la antropología clínica (y de la antropología aplicada a la salud, en general) de enfoques y planteamientos de estudio y solución de los problemas de bienestar, de otras disciplinas, sociedades y culturas convierte a aquélla en una especialidad relativamente intercultural.

3. Algunos ejemplos de trabajo en este terreno.

Las interacciones humanas pueden generar bienestar, pueden ocasionar problemas o pueden ayudarnos a mantener la normalidad. En el estudio que realicé dentro del colectivo docente (profesorado de la enseñanza pública obligatoria), aprecié que, además de los problemas puntuales resultantes de ciertas interacciones propias del contexto docente, el trabajo educativo produce un estrés acumulativo, caldo de cultivo de otros problemas (físicos, psíquicos, emocionales, convivenciales...) y causa de gran desgaste en la persona. La atención diaria a la clase, la tarea de mantener el orden continuamente, el enfrentamiento a situaciones conflictivas (de los niños y adolescentes de hoy) tratando de resolverlas, la exposición a un ambiente cerrado y cargado de partículas de polvo y gérmenes, la preocupación por el cumplimiento de las normas, la incidencia física (muscular, articular) del trabajo con los más pequeños, la sensación de indefensión social, el sentimiento de falta de apoyo de la

⁵⁶ Es importante tener en cuenta también, como sugieren los antropólogos médicos críticos, los condicionantes: político y económico de las enfermedades.

⁵⁷ <http://www.monografias.com/trabajos26/medicina-tradicional/medicina-tradicional.shtml>

Administración, la actitud poco colaboradora y la falta de confianza cada vez mayor de los padres, etc. son hechos y situaciones que experimentan, viven y narran los docentes. La mayoría de esas situaciones no se resuelven con fármacos o con una charla psicológica. Desde la antropología clínica se examinan todos los hechos que influyen en el aquejado (no sólo los que desencadenan el problema), las relaciones entre ellos y las narraciones de experiencia de los mismos, entendiendo que no sólo son *enfermedades* los hechos medibles y cuantificables sino cualquier circunstancia (vívida) que altere el equilibrio, en este caso del profesional docente, modificando su normal forma de actuar (personal, profesional). Cualquier alteración de su bienestar general, de su ilusión, de su interés, de su confianza, de su seguridad, es susceptible de ser considerada, desde nuestra óptica, *enfermedad*, aunque, en un principio, sólo se manifieste como problema menor no necesitado de atención médica. Parte de mi trabajo en dicho proyecto consistió en fabricar propuestas que, a través de la vía formativa sirviesen a los docentes para reconocer hechos (autoobservación) y situaciones conducentes a males, prevenirlos, proteger la salud en general y corregir, al menos, el inicio de las alteraciones menores con medios y recursos de la vida ordinaria (físicos, sociales y culturales)⁵⁸. Otra propuesta/oferta desde la antropología clínica fue la de creación de un servicio de orientación y promoción de la salud docente llevado a cabo a través de visitas periódicas a los centros⁵⁹. En la experiencia previa del curso titulado: *Cuidado natural de la salud en el docente* (CEFIE, Aguilar de Campoó, 2005-2006) ya habíamos visto cómo la aplicación de principios antropológicos al cuidado de la salud de los docentes había sido de gran aceptación e interés por los profesores participantes en el grupo de trabajo. Algunos afirmaron haber aprendido a observar, *escuchar* y entender relativamente las *informaciones* que su cuerpo les da, pudiendo modificar actitudes,

⁵⁸ El campo formativo, como hemos expuesto, es uno de los campos de aplicación de la antropología trabajando en salud. En esta ocasión, adaptando la formación a un colectivo específico.

⁵⁹ ¿Por qué hice esta propuesta? Por el interés mostrado por los profesores y maestros en contar con una ayuda y un asesoramiento de corte antropológico sobre las inquietudes y los problemas de bienestar surgidos en el medio de trabajo.

corregir actuaciones, controlar reacciones y fortalecerse con una alimentación más adaptada a su ser y a sus necesidades, ante hechos que antes les conducían a desequilibrios menores y, en determinados casos, a la necesidad de ayuda médica, uso de fármacos y/o a la baja. *María* (profesora de inglés) señala: *Tenemos potencialidades en nosotros mismos que nos ayudan y que usamos muy poco.* Dado que la piedra angular del método antropológico es la observación, si algo se puede hacer en el terreno formativo es enseñar a observar y a observarse. Tal es la línea que seguimos desde 2005, aplicando la metodología antropológica a la educación para la salud, dirigida a enfermos de fibromialgia de la asociación AFACYL (Palencia). Para *Charo*, miembro de AFACYL, *es necesario observarse, estudiarse y conocerse para modificar actitudes, planteamientos, pensamientos y costumbres de alimentación y estilo de vida que te dañan. Una enfermedad como la nuestra no se resuelve con una pastilla. Hay que acudir a distintos expertos y ópticas para tener una idea más completa de lo que nos pasa.*

4. Consideraciones finales.

La propia característica holística e interdisciplinar de la antropología (resaltada por Brown, Barret y Padilla, 1998) define e impregna la antropología clínica y el trabajo en dicho campo, al concebirse los problemas del ser humano no como expresiones de alteración unidireccionales sino como manifestaciones de situaciones y hechos variados e interrelacionados en los que la experiencia narrable (de quien vive el problema) es una de las claves, para su comprensión externa. La atención y ayuda en antropología aplicada y en antropología clínica, se proponen tanto para lo que la persona enferma aparenta tener (visión externa, objetiva) como para lo que narra (atención personal). La antropología clínica no pertenece al dominio de la medicina (convencional o natural/tradicional), ni al de la psicología, ni al de los cuidados (ATS) sino al de una *nueva manera* de ver y atender al ser humano y sus problemas (de salud/bienestar) en la que éstos pueden entenderse como *enfermedades* (medicables) o como alteraciones del bienestar (desequilibrios) muchas veces corregibles con/por la palabra, el consejo y la acción pedagógica⁶⁰ (más que

⁶⁰ El Dr. Edward Bach (1997), en los años 30 del pasado siglo, ya habló de lo educativo como ayuda reequilibradora y terapéutica.

con fármacos o remedios diversos). La antropología clínica es una especialidad de ayuda, relativamente reciente, con un camino por recorrer. Resulta un terreno apasionante para los investigadores y profesionales que trabajamos en/con ella, como todos los espacios que se descubren a medida que se los va conociendo. Creo que, a nivel oficial y a nivel académico, debería ser objeto de más atención e interés en nuestra Europa para aprovechar sus excelencias frente a los problemas de salud y bienestar en una sociedad cada vez más caracterizada por lo multicultural e intercultural.

Bibliografía.

- APARICIO, A. J. (2007). "La antropología aplicada, la medicina tradicional y los sistemas de cuidado natural de la salud: una ayuda intercultural para los padecimientos crónicos. En: *Gazeta de antropología*. N° 23, texto 23-14. U. de Granada. http://www.ugr.es/~pwlac/G23_14AlfonsoJulio_Aparicio_Mena.html
- BACH, E. (1997) *La curación por las flores*. Madrid. Edad.
- BRIONES, R. (2002). "El cuestionamiento de la medicina convencional desde algunas prácticas sanitarias alternativas: el caso del curanderismo". En: *Actas del VI congreso de antropología aplicada y del simposio: el sentido práctico de la antropología* (J.A. González A. y M. Lorente R.). Páginas: 97 a 109. U. de Granada.
- BROWN, P.; BARRET, R.; PADILLA, M. (1998). "Antropología médica: una introducción a los campos". En: *Understanding medical anthropology* (P. Brown). London. Mayfield publishing.
- ESPINA, A. (1997). *Manual de antropología cultural*. Salamanca. Amarú.
- GEERTZ, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- GOOD, B. (1998). *Comment faire de l'anthropologie médicale?* Le Plessis-Robinson. Institut Synthélabo.
- HAHN, Robert A. (1995). *Sickness and Healing, an anthropological perspective*. New Haven and London. Yale University Press.
- HIGGINBOTHAM, N.; BRICEÑO-LEÓN, R.; JOHNSON, N. (2001). *Applying Health Social Science*. London. Zed Books.

- HILL, C.E. (1991). *Training manual in Applied Medical Anthropology*. Washington D. C. American Anthropological Association.
- KLEINMAN, A. (1980). *Patients and Healers in the Context of Culture*. London. University of California Press.
- MORO, L. (2002). “Aportaciones socioculturales al análisis de la sanidad en el medio rural castellano leones”. En: *Actas del VI congreso de antropología aplicada y del simposio: el sentido práctico de la antropología* (J. A. González A. y M. Lorente R.). Páginas: 126 a 142. Universidad de Granada.
- RUSH, J. (1996). *Clinical Anthropology*. London. Praeger.

Antropología medica aplicada de la oncología pediátrica al contexto escolar.

Luiz André dos Santos Gomes

Universidad de Salamanca

Instituto Portugues de Oncologia Francisco Gentil – Oporto

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo estudiar las dimensiones socio- educativas y culturales de niños con cáncer tratados en el Instituto Portugués de Oncología Francisco Gentil - Oporto (IPOFG-CRP). Utilizando la etnografía como metodología, el trabajo se inicia dentro de la Oncología Pediátrica (participando en el mismo todo el personal sanitario y cuatro profesionales del área educativa), y se expande a las familias y las escuelas de 4 pacientes allí tratados. Todos los contextos estudiados alertan para la importancia de nuevas investigaciones sociales y una intervención en búsqueda de la disminución el estigma de cáncer en la sociedad.

Introducción

La variedad y la amplitud de temas en la antropología son grandes. Abarca la historia y la pre-historia humana que comprende millones de años. Abarca todo el globo, no exceptúa ningún grupo o espacio. En lo que si refiere a aspectos, la antropología incluye tanto el biológico cuánto el cultural, el económico y el psicológico, el estético y el político. Los métodos se extienden desde el cuantitativo al cualitativo, del arqueológico al social, y desde el trabajo de campo particularizado hasta una generalización global y el enfoque (Peacock, 1989).

Cualquiera que sea el área que se estudie, o la definición que se dé, ha de tener en consideración que esa es una disciplina con vistas para entender la humanidad en sus diversas facetas, holísticamente (Peacock, 1989; Geertz, 1992).

Actualmente la antropología se aplica a diversos campos prácticos: gobiernos, industrias, agricultura, educación y también la medicina. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, la antropología también se ha preocupado y aumentado los estudios sobre los sistemas médicos, bioecológicos y los factores socioculturales que influyen la incidencia de la salud y la enfermedad. En parte, este interés era teórico, intentando entender

la salud humana, su comportamiento y manifestaciones; por otra parte, el interés fue de modo aplicado, motivado por la creencia de que las técnicas de investigación antropológicas, sus teorías, pueden ser utilizadas en programas de desarrollo de salud, como también de las naciones (Foster y Anderson, 1978).

Hoy, antropólogos con estos fines trabajan en escuelas de medicina, de enfermería, salud pública; en hospitales y departamentos de la salud, así como en facultades de antropología. Se realizan investigaciones en asuntos diversos como por ejemplo: la evolución humana, anatomía, pediatría, epidemiología, la salud mental, abuso de drogas, definición de salud y enfermedad, entrenamiento de equipos médicos, burocracia médica, organización hospitalaria, relación médico-paciente, y también el proceso para llevar la medicina científica a aquellas comunidades que conocen solamente la medicina tradicional.

De acuerdo con Brown (1998), la antropología médica es considerada por sus especialistas como una disciplina relacionada con aspectos socioculturales y biológicos; porque la antropología médica termina refiriéndose al estudio de los fenómenos médicos conforme éste queda condicionado por variables socioculturales, y aquellos fenómenos sociales influenciados por aspectos médicos y biológicos; es decir, ambas facetas se consideran íntimamente relacionadas (aunque no comparten necesariamente la misma base epistemológica, o los mismos métodos de investigación).

La antropología médica aplicada es una de las cinco áreas de la investigación que este mismo autor identifica para esta especialidad. Como el propio nombre indica, enfatiza la aplicación directa de los métodos y teorías de la Antropología en un problema social particular, pudiendo la Antropología médica aplicada ser subdividida en dos categorías:

1. La antropología médica aplicada en hospitales o centros de la salud:

Aquí la antropología se dirige primordialmente en sus investigaciones a analizar el efecto de la cultura y los factores socio-económicos en la relación médico-paciente, la adaptación al tratamiento que esta siendo realizado, las expectativas de curaciones, y como es el caso de este estudio los cuidados de la salud dentro del hospital (en referencia al trabajo educativo de los niños que padecen cáncer).

2. Antropología médica aplicada en programas de la salud pública.

La otra rama de la Antropología médica aplicada es la elaboración, junto con responsables de la salud pública, de programas de desarrollo e intervención en la salud pública. Teniendo en consideración que las perspectivas de antropológicas son muy importantes para interpretar como se desarrolla una patología en un área determinada, y desde ahí implementar y evaluar programas de salud.

En ese sentido, el presente estudio de naturaleza etnográfica, basado en el trabajo de campo llevado a cabo al inicio en el contexto hospitalario del IPOFG-CRP, y posteriormente extendido al contexto familiar y escolar de los niños que estaban en tratamiento contra el cáncer, adquiere la extensión teórica por intentar relacionar lo que el hospital, la familia y la escuela, hacen o pretenden hacer con respecto a la educación del niño con cáncer, desde una perspectiva interna, y qué hacen o dicen hacer para ofrecer una imagen a la sociedad, perspectiva externa.

Junto a esta extensión teórica existe al mismo tiempo una extensión práctica, dirigida a trazar metas y objetivos de cómo se puede abordar la temática del cáncer dentro del contexto escolar, usando diversos argumentos de los tres contextos estudiados, en una tentativa de intervención educativa sobre las características de esta enfermedad.

En este sentido, el objetivo del estudio antropológico es la expansión del universo del discurso humano acerca de la manera de cómo se procede a reinserción escolar de niños con cáncer en diversos contextos sociales.

Partiendo de la teoría presentada por Helman (2000), cuando afirma que las metáforas de los problemas de salud – particularmente con respecto a condiciones graves como el cáncer – traen una serie de asociaciones simbólicas, que pueden afectar profundamente la manera como las personas perciben su enfermedad y el comportamiento de otras relacionadas con la misma. Estos comportamientos cuando asociados al estigma de la enfermedad pueden generar rechazo, privando al enfermo de su apoyo social.

Además, Geertz (1992, P. 299), subrayo la cuestión de que *“el pensamiento humano es consumadamente social: social en sus orígenes, social en sus funciones, social en sus formas, social en sus usos.”* De esta manera, el énfasis de este estudio cae, no en el niño individual, sino en el niño social, el niño histórico y cultural situado en una variedad de comunicaciones sociales.

Por todas estas razones, los antropólogos frecuentan los ambientes de estudios, preocupándose de los distintos contextos. Entienden que las acciones se comprenden mejor cuando éstas son observadas en su ambiente habitual *de facto*. De esa forma, esta investigación se dirige más allá del contexto hospitalario, buscando también el punto de vista de la familia y de la escuela en el tema tratado.

Metodología

La investigación se inicia en enero de 2005, en el IPOFG, desarrollándose durante 4 meses un estudio etnográfico, en el cual fue de capital importancia la contribución de las cuatro profesoras, en sus respectivas entrevistas, con respecto a la educación de los niños dentro de ese contexto. En ese momento se trataba de entender la progresión histórica del servicio educativo dado a los niños, los métodos educativos en el hospital, el papel desarrollado por las profesionales, los problemas vividos en la educación de aquellos niños y el porqué de la falta de interés de los niños en las actividades educativas.

Entre la literatura estudiada, Vives (2002), alerta sobre el hecho de que entre todas las investigaciones relacionadas con la hospitalización infantil, los esfuerzos principales se centran en el enfoque a los niños hospitalizados, a la enfermedad infantil, proceso de hospitalización, e inclusive pedagogía hospitalaria, resultando difícil encontrar estudios que no se basen en una perspectiva psicológica. En esta perspectiva, los trabajos se centran en la división del enfoque sobre el niño en diversas perspectivas: cognitiva, afectiva, física, psíquica.

Con una visión crítica similar, Corner (1997) dice que de todos los estudios desarrollados en la Oncología Pediátrica, se ha tratado de “calcular”, “mensurar”, señales de enfermedades psicológicas de pacientes con cáncer. Quedando así las cosas, el lado emocional del cáncer ha sido “cientificado”, reduciéndose al mínimo su entendimiento. Concluye la autora que estos estudios hicieron poca cosa para cambiar el ambiente del tratamiento para un bienestar emocional de los hombres, de las mujeres y de los niños, los cuáles fueron diagnosticados de cáncer.

En este sentido, comparto con las autoras la idea de que cada vez más se desarrollen trabajos en el área social y que los niños sean vistos también más allá del entorno hospitalario, considerándolos como un ser social que desarrolla múltiples papeles en su vida cotidiana.

Después del trabajo de campo inicial, se percibe la necesidad de extrapolar el estudio, buscándose el entendimiento y el tratamiento de alternativas que amenicen la problemática de la separación del niño enfermo con su escuela. En ese sentido, al fin se daba aquella finalidad anteriormente citada de “*ampliar el universo del discurso humano*” (Geertz, 1992, p.27).

Hoy es perceptible que las historias narradas por los propios niños con cáncer y sus familias (de cómo viven) hacen falta en la literatura, y se afirma que la comprensión y el entendimiento de sus experiencias pueden ayudar los profesionales de salud en todo el proceso de hospitalización (Eiser, 1990, 1994; Mersch, 2000; Skott, 2001; Woodgate, 2006), además de contribuir para una mejor relación interpersonal dentro de la enfermería con toda la gente que está en contacto con el niño.

Por estas razones, la investigación pasa a enfocar el proceso de la educación/reinserción escolar del niño con el cáncer desde otros contextos culturales: la familia y la escuela. En este momento, la extrapolación del estudio ha buscado entender, y trazar alternativas, para amenizar la problemática de separación del niño con su escuela.

Por tanto, después de superar todas las normativas burocrático-legales, consiguiendo finalmente la debida autorización, se realizaron detalladas entrevistas con 4 niños y sus respectivos padres, así como diversas visitas a las escuelas de aquellos niños. Directores (4), coordinadores de clases (4) y profesores (8) fueron entrevistados (cuestiones abiertas), para describir su experiencia en tener un niño con cáncer en la escuela; las dificultades presentadas para enseñar a un niño con cáncer; el tiempo en que fueron informados y el consiguiente comentario del diagnóstico del alumno en el aula; como los profesores habían reaccionado con la noticia; y sus puntos de vista sobre la posibilidad y la necesidad de que se hablase sobre el cáncer dentro la escuela.

Adicionalmente se realizaron Grupos de Discusión Focalizado (GDF), con los alumnos (un total de 33, entre 8-15 años), que eran compañeros de clase del niño atendido en el IPOFG. Aquí el objetivo principal era registrar y analizar las perspectivas de los niños sobre el cáncer. Evidenciándose, finalmente, a raíz de ese trabajo valiosos datos hasta el momento desconocidos o poco valorados por la ciencia sobre el estigma y la ignorancia asociados al

cáncer dentro las escuelas portuguesas, constituyendo un material muy útil para una posible intervención dentro de los contextos escolares que supere la decepcionante situación existente.

Conclusiones

El contexto hospitalario

La forma como trabajan las componentes del Servicio de Apoyo Pedagógico (SAP), en el proceso de educación/reinserción escolar de los niños/as tratados en el IPOFG-CRP, fue el principal foco de atención dentro del contexto hospitalario.

De los diversos temas que aparecieron en discusión, se infiere un “malestar docente” general. De entre esos asuntos, la falta de interés de los niños/as por las actividades educativas prestadas por el SAP, y la comunicación entre este cuerpo profesional y las escuelas de los niños/as, pasan a ser el objeto central del estudio.

Desinterés del niño por las actividades educativas del SAP

En lo que concierne al desinterés de los niños/as por el SAP, la causa fundamental (y unánime) de la falta de alumnos/as con quién trabajar, fue la dotación de ordenadores y de PlayStation en el Servicio de Oncología. Desde ese momento los niños/as estuvieron cada vez más cerrados dentro de sus habitaciones y no tuvieron ningún interés en ir al SAP.

A partir de este momento, la filosofía de este servicio (SAP) cambió. Lo que antes era concebido para refuerzo pedagógico, se transformó en una sala de actividades lúdicas, y aun así, la sala no ha cumplido con los objetivos esperados, hasta tal punto que las profesoras se han cuestionado su importancia y la necesidad del Servicio.

Comunicación insuficiente entre el SAP, el Servicio de Oncología y las Asociaciones de padres

Un infeliz dato es que el papel del SAP pasa desapercibido dentro del Servicio, algunos de los padres no conocen su existencia y otros tienen una idea equivocada. Por este motivo, una de la escuela, sólo recibió la carta informativa que el SAP envía a las escuelas, 8 meses después que el niño iniciase el tratamiento (las profesoras no o conocían). En esa ocasión el alumno ya había perdido el año lectivo. Este es un hecho que se podría haber evitado con una más mejor comunicación interna entre los profesionales competentes.

La comunicación es también un problema existente entre el SAP y la Asociación de padres de niños con cáncer (Acreditar).

Esta asociación, que trabaja con voluntarios/as, hace una labor paralela a las aulas hospitalarias. Las profesionales del SAP no tienen conocimiento de cómo ésta se desarrolla.

Los libros que esa Asociación traduce y publica, que podrían ser una herramienta educativa, tienen una escasa divulgación entre los profesionales de la Pediatría, y muchos de ellos aún no son conocidos por algunas de las profesionales del SAP. De igual manera el desconocimiento de *Acreditar* sobre el Plan de trabajo realizado por el SAP, provoca que se den muchos choques de actividades dentro del Servicio. También las variadas propuestas de actividades para los niños/as promovidas por esa Asociación, hacen que las profesionales del SAP se vean en situaciones, en las cuales sus funciones son desvirtuadas.

Comunicación insuficiente entre el SAP y las escuelas de referencia (originarias de los niños/as)

La comunicación entre el SAP y las escuelas es algo también deficiente. El contacto con la escuela se hace en principio a través del teléfono, y posteriormente vía postal, que informa que al alumno/a fue diagnosticado de una enfermedad oncológica y deberá continuar sus estudios teniendo en consideración la Ley que les asiste (el DL 319).

Esa carta que no incluye pormenores, como el diagnóstico, fue en algunos casos mal interpretada por los profesionales dentro de los contextos escolares, por considerar su contenido de forma literal. La información según los profesores/as es restrictiva, y más que claridad trae dudas.

Dentro del estudio, se percibe que la función de esa carta es “presionar” a las escuelas para que proporcione la debida asistencia al niño/a que padece cáncer, e informar de esta escuela especial a los profesores/as de la escuela de origen del niño/a.

Por fin las profesionales del SAP, que acaban por hacer este puente entre el hospital y la escuela del niño/a, muchas veces se encuentran con numerosas preguntas por parte de los profesores/as de los niños/as. Sin embargo, todas estas cuestiones quedan sin respuestas, puesto que la información se limita a la ofrecida sucintamente en la carta, y también porque no hay ninguna comunicación entre los médicos/as y los profesores/as de las escuelas.

El contexto familiar

Factores que favorecen el absentismo escolar

Cuando un hijo/a sufre con una enfermedad como el cáncer, generalmente prevalece la voluntad del niño/a respecto a querer o no dedicarse a los estudios. Los padres, después del choque emocional que se produce tras el diagnóstico, tienen el siguiente dilema: cómo proporcionar educación, y a la vez protección a su hijo enfermo.

Frente a este dilema, la educación acaba ocupando un segundo lugar, no solamente por la protección sino también por la permisividad. Los padres muestran desinterés/desinformación sobre el papel del SAP, dentro de la Oncología Pediátrica. Los padres, siguiendo la voluntad de los hijos/as, permiten que sus niños/as estén la mayor parte del tiempo en sus habitaciones, siguiendo sus diversiones: la televisión, los ordenadores y las PlayStation.

En relación a la reinserción escolar de los niños/as, de los cuatro casos que en este estudio se abordaron, los factores que favorecen un mejor retorno a la escuela son:

La persistencia de los padres para que las escuelas lleven a efectos los derechos que la legislación les reconocen.

Una comunicación fluida de los padres con las escuelas.

La decisión de volver a la escuela es conflictiva para las familias ya que no siempre encuentran las fuerzas para continuar con el proceso educativo del niño/a. La preocupación por su integridad física y emocional acaba por dominar respecto a la educación, y al no encontrar un ambiente escolar que les proporcione una buena asistencia, prefieren mantener a sus hijos/as en casa.

Importancia de la comunicación entre la familia y la escuela en la reinserción escolar del niño enfermo

A pesar de esta decisión, son conscientes de la importancia del contacto de los hijos/as con las escuelas, reconociendo lo fundamental que es esta institución para el desarrollo del niño/a. El conocimiento y el tipo de relaciones ya preestablecidas dentro de la escuela, serán factores esenciales para la inclusión o exclusión escolar del niño/a con cáncer y sus progenitores. Cuando estas relaciones fueron satisfactorias, los padres estuvieron más predispuestos a la escolarización de sus hijos. Estas relaciones son de gran importancia para el bienestar de los niños/as y también de sus padres.

Según las familias, las escuelas no tienen conocimiento de la enfermedad y por este motivo algunas mantuvieron una comunicación esclarecedora con el medio escolar. Esta comunicación fue un instrumento educativo para los niños/as y los profesores/as, y produjo una mayor comprensión de la situación por la que pasa el niño/a enfermo.

En particular el estudio deja algunas certezas:

1. Hay fallos comunicativos entre las familias, las escuelas y el hospital.

2. La discriminación y exclusión que sufre un niño/a con cáncer dentro de la escuela causan sentimientos de rabia, decepción e impotencia.

La persistencia de la familia fue el factor clave para que uno de los niños estudiados (Amós, 11 años con un tumor cerebral), tuviera el acompañamiento escolar a través de la vídeo-conferencia. Este medio educativo, que fue apuntado en varias ocasiones por otras escuelas y también por el SAP, como el ideal para la continuación de la enseñanza a los niños/as enfermos, acaba por ocasionar otros problemas en su práctica, como dolor de cabeza y de los ojos cuando el alumno permanece mucho tiempo delante del ordenador, además de provocar euforia en el resto de la clase, al ver a su amigo.

La buena comunicación y relaciones de la familia con la escuela, fue el factor decisivo para la perfecta integración de Miriam - 8 años con un tumor de Wilmes - en su curso (la única niña que frecuentó la escuela con máscara protectora). La familia y la escuela planificaron una representación teatral de cómo actúa la quimioterapia para matar las células cancerígenas. Esta representación teatral fue un instrumento educativo que benefició a todos y dentro de este contexto.

Por fin, mientras más comunicativa y expansiva es la familia del niño/a enfermo, mayor posibilidad de comprensión tendrá el contexto escolar, y asimismo más respeto y apoyo se le proporcionará al niño/a y a la familia, lo que favorece una mejor reinserción escolar.

El contexto escolar

Las diferentes etapas educativas y la reinserción escolar

Existen diferencias importantes respecto a la convivencia y la cercanía entre la escuela de primer ciclo y la escuela de segundo ciclo en cuanto a los alumnos/as y a sus familias. El trato que los niños/as y sus familias reciben dentro de la escuela primaria (que

funciona en régimen de monodocencia), es mucho más próximo y amigable en comparación al que recibe un niño/a de segundo ciclo, ya que éste tiene varios profesores/as. A esta conclusión se llegó gracias a los profesores del SAP, a los/as directores/as de las escuelas y a los profesores/as que participaron del estudio.

Contexto social de las escuelas y reinserción escolar

El contexto social en que se localiza la escuela es un factor importante en el trato al niño/a cuando regresa a la misma. La escuela de Amós, se encuentra en un medio conflictivo, y por eso mal vista por la sociedad. Estos conflictos hicieron que la problemática de Amós fuera olvidada tanto por la dirección como por profesores/as y alumnos/as, solamente cuando la escuela recibió la carta enviada por el SAP, tuvo en cuenta su problemática.

Densidad demográfica y reinserción escolar

La densidad demográfica fue un factor alegado por los profesores/as de la escuela de Joaquim (11 años, con Sarcoma de Ewing) cómo uno de los motivos por los cuales se le pudo dar voluntariamente apoyo en su domicilio. La facilidad de desplazamiento dentro de la ciudad, que no sería posible en una metrópoli, fue esencial para este tipo de apoyo.

La escuela de Miriam

De igual manera Miriam, se benefició por vivir en un medio pequeño donde las relaciones sociales son más próximas. Sumado a eso, su escuela trabaja con niños/as y familias de todas las clases sociales, y tiene aulas dedicadas a alumnos/as con necesidades especiales, portadores de diversas deficiencias. Es una escuela que apuesta por la diversidad y los padres valoran esa filosofía. Y fue el aprender a convivir con la diversidad, que hizo que Miriam fuese recibida por toda la escuela con el debido respeto y apoyo por las limitaciones que presentaba en aquel momento.

El ejemplo de la escuela de Miriam (que frecuenta una escuela primaria, cuya directora es una mujer) puede ser destacado como el primero en la literatura de la educación de los niños con cáncer, en que los dilemas planteados por las profesoras de cómo proporcionar una experiencia escolar completa, que incluya oportunidades sociales y desarrollo cognitivo de uno/a alumno/a con cáncer, fueron solucionados.

Este éxito está intrínsecamente conectado a la relación que se mantenía con la familia de la niña. Esa fue la única escuela en que estaba constantemente en contacto con los padres de los alumnos/as. Y en la cual todas las profesoras durante la

investigación, se referían a los padres de la alumna por el nombre, demostrando cercanía y proximidad con la familia.

Comunicación escuela- familia y reinserción escolar

Las demás escuelas, acaban por dejar una cuestión abierta en referencia a la presencia de los padres en este contexto. Tres directores reclaman la falta de participación de los padres dentro del contexto escolar. A su vez los padres y también las profesoras del SAP, acaban por relatar que encuentran barreras en las escuelas, e incluso, que las escuelas no quieren a los padres allí presentes.

El SAP, es también dentro de las escuelas un espacio no bien conocido, y la comunicación que se tiene con la escuela por las profesionales de este espacio, ha sido siempre clasificada como algo que “falla”.

Prejuicios y reinserción escolar

En tres de las cuatro escuelas estudiadas se expuso la posibilidad de contagio de la enfermedad, tanto por alumnos/as como por algunos profesores/as. Para algunos alumnos/as el uso de la mascarilla protectora por los niños/as en tratamiento es: “*Para no contagiarles la enfermedad*”.

Las experiencias pasadas de los profesores/as y directores, con la enfermedad de familiares y amigos/as (agravadas por el fallo comunicativo con el hospital), confluyen a un tema que estuvo **siempre** presente, en todos los contextos estudiados durante esta investigación, que es el estigma del cáncer. Aún en las escuelas en que los niños/as tuvieron una buena reinserción escolar se percibe como esa idea/asociación, cáncer = muerte, está “*enraizada*” en este colectivo. Este mismo colectivo evalúa como necesaria un cambio en esa mentalidad fatalista de un hundo pesimismo existencial.

De esa manera, se apunta que este tema debe ser tratado de forma extraordinaria, cuando haya alguna ocurrencia, y no de manera usual dentro de la escuela.

Bibliografía

- Brown, P. *Understanding and Applying Medical Anthropology*. Mountain View - California: Mayfield Publishing Company; 1998.
- Corner, J. (1997). Inaugural lecture. Nursing and the counter culture for cancer. *European Journal of Cancer Care*, 6, 147-181.

- Eiser, C. Psychological effects of chronic disease. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 1990; 31: 85-98.
- Foster & Anderson, (1978). The new field of Medical Anthropology, *Medical Anthropology*. Newbery Award Records, New York, p-p 1-10.
- Geertz, C. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa; 1992.
- Goetz, J.P., LeCompte, M.D. Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa. Madrid : Morata, D.L; 1988.
- Gomes, L. A. Removing the stigma of cáncer at school. *The Lancet Oncology*, Vol. 8. August 2007; 682-684. London.
- Gomes, L. A. Communication Hospital-Family-School: The best alternative for reintegration of children with cáncer. *Pediatric Blood & Cancer*. Proceedings of the 38th Annual Conference of the International Society of Paediatric Oncology (SIOP), 2006 Sept. 18-21; Geneva – Switzerland. Baltimore; 2006.
- Graue, E. M., Walsch, D. J. Investigação etnográfica com crianças: Teorias métodos e ética. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2003.
- Helman, C. G. (2000). *Culture, Health and Illness*. (4^o ed.). London: Hodder Arnold.
- Mersch, S. Unterricht und pädagogische beileitung krebskranker kinder und jugendlicher – ein fallbeispiel. [Diplom Arbeit]. Pädagogische Hochschule. Freiburg Universität; 2000.
- Peacock, J. L. (1989). *El enfoque de la antropología: luz intensa, foco difuso*. Barcelona: Herder.
- Skott, C. Caring narratives and the strategy of presence: narrative communication in nursing practice and research. *Nursing Science Quarterly*, 2001: 14, 249 -254.
- Velasco, H., Rada, A.D. La lógica de la investigación etnográfica: um modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela. Madrid: Editorial Trotta; 1997.
- Vives, M.T.F. Què fem amb els nostres infants malalts? El fora i el dins d'una realitat educativa complexa. [Tese de doutoramento em Filosofia e Ciências da Educação]. Facultat de Pedagogia. Universitat de Barcelona, 2002.
- Woodgate, R. L. Life is never the same: childhood cáncer narratives. *European Journal of Cancer Care* 2006; 15, 8-18.

Paredes blancas... histórias de colores... la vida y la muerte contada por niños en tratamiento de cáncer

Kika Freyre

Universidade de Pernambuco.

Resumen

El presente trabajo cuenta como los niños que están enfermos de cáncer hablan con docilidad de la muerte y de la vida a partir de la escucha y creación de historias, haciendo un intercambio constante entre informaciones de la historia literaria con sus historias humanas. Esto da lugar dentro de las actividades del Taller de Cuentos del Programa «*El Arte en la Medicina a veces sana, de vez en cuando alivia, pero siempre consuela*», realizado en el Hospital Universitário Oswaldo Cruz, de la Universidad de Pernambuco, en Recife, desde 1999.

Erase una vez un hospital donde los niños hacían tratamiento de cáncer. Un hospital donde el arte era utilizado también como una medicina. Un hospital donde la médica recomendaba remedios todos los días, amor todas las horas y, al menos un cuento por semana. Este es el Hospital Universitário Oswaldo Cruz, en Recife/Brasil.

«*El Arte en la Medicina a veces sana, de vez en cuando alivia, pero siempre consuela*». Esto es el nombre del programa de humanización de los cuidados de la salud de la facultad de Ciencias Médicas de la Universidad de Pernambuco (UPE), desarrollado en este hospital. Es un programa amplio, compuesto de diez proyectos que unen la arte y la medicina, médicos y enfermos, estudiantes y profesionales en una constante búsqueda de tornar más humanizado el tratamiento de los humanos. Es un programa que entiende que «*para la medicina la vena artística puede ser tan importante cuanto las otras*» e examina no sólo el cuerpo enfermo, pero también las posibilidades de que lo hacen vivir o sobrevivir, en búsqueda de lo que ha de sano en la persona que sufre.

Desde 1999 hace parte de este programa el Taller de Cuentos, desarrollado por mí e hoy también por una equipe de Contacuentos especializados en trabajar con niños en hospitales. Un trabajo donde una vez por semana contamos los cuentos en cada cama de cada niño y después es creado un cuento por el niño, que puede

hablar de la história que oyó o no, que también puede hablar de algo que él queira decir: sus miedos, sus sueños, sus dudas, sus recuerdos...

Es un trabajo que centrarse en la vida y la muerte humanas a partir del imaginario infantil, donde los cuentos transportan para las palabras los sentimientos que desarrollan sobre todo lo sentimiento de angustia en los niños que presencian morir otros niños cerca de si y con su misma enfermedad, asistiendo la vida y la muerte caminado juntas, en paralelo, a camión de un mismo punto, en un eterno duelo. Y estas palabras son transformadas en arte, arte literaria y, como una niña, después de contar la su historia, pero nombrando su personaje con otro nombre diferente del suyo, ha dicho: «esta es una historia ardua, pero hablando así ni parece que fue conmigo».

Esto trae la idea do que ha dijo Noerbert Elias (2001), en *A Solidão dos Moribundos*⁶¹, de que la muerte de otras personas com las mismas enfermedades son como un recuerdo constante de nuestra propia muerte. Ver una persona incurable abala las nuestras fantasias defensivas contra nuestra propia muerte, como una amenaza a nuestro sueño calentado de vivir.

Porque para estas personas la vida no se define por estar o no estar enfermo; ella es mucho más que esto. Ela se define por estar o no estar vivo y es así que giñar o no giñar los ojos hace toda la diferencia. Y la sobrevivencia es vista como la major conquista diaria de los niños, que hacen de su tratamiento su major esperanza y a cada día renuevan la fé en la vida.

La confianza en el tratamiento hace con que suporten vivir la muerte de los otros tan cerca de si y al mismo tiempo convivan con la idea de su propia muerte. Pero, en este caso, los cuentos amplian su importancia cuando despiertan la idea de inmortalidad. Los niños ‘descubren’ que los autores de los cuentos que escuchan ya mouriran, pero continuan siendo leidos e recordados. Entonces perciben que la muerte no es el fin total. Que los recuerdos se quedan y hacen quedar una persona mismo después de su partida.

Con el pasar de lo tiempo, con los libros publicados con cuentos de niños de la misma enfermería, ellos perciben que niños que ja mouriran son recordados en sus historias y esta percepción trace un sentido de quietud inviolable. Minimiza el miedo de ser

⁶¹ La Soledad de los moribundos

olvidado en su muerte. Y más una vez la esperanza es el hilo de unión con la vida, como nos cuenta la pequeña Izabela:

La niña valiente (Izabela, 09 años)

Érase una vez una niña llamada Izabela que vivía en el castillo de la montaña encantada. Vivía con su madre, su padre y su hermano y tenían un perro llamado Fofão.

Un día, Izabela enfermó de câncer y su pelo se cayó por completo. Ella se debilitó y fue a hacerse tratamiento en el Hospital Oswaldo Cruz.

Un día, Izabela se operó y mejoró. Tras finalizar su tratamiento ella se recuperó.

Tiempo después, cuando la niña pensaba que ya estaba curada, tuvo una recaída, lloró y se quedó muy triste, pero se dijo a si misma: ¡voy a ser fuerte y valiente! Se operó otra vez e inició otro ciclo de quimioterapias, ella dijo: ¡Yo voy ser fuerte y valiente otra vez! Y terminó su tratamiento.

Ahora Izabela se somete a controles para ver si está todo bien y su mayor sueño es que todos sus amigos del hospital se recuperen (in Freyre, 2002: 38).

Como ha señalado Edgar Morin en su obra *O homem e a morte*⁶² (1997:33) que la muerte «es una idea traumática por excelencia», por naturaleza. Y en el tratamiento del cáncer, hay una constante lucha entre la vida y la muerte. Una lucha entre lo poco que se vive y lo mucho que se muere a cada día. Una lucha en silencio, porque las pérdidas son muchas e hacen la vitalidad abreviarse callada. La muerte concreta aunque duela con la muerte simbólica. Pero las personas, sobre todo las madres que acompañan sus hijos, tienen que encontrar una manera de pensar en la muerte con esperanza, como se fuera una escolta a la salud que aún permanece viva. Y en los niños alimentan la esperanza de volver a casa para cuidaren de sus animales - ya que muchos viven en pueblos de la zona rural del Estado de Pernambuco – pues ahora entienden ellos lo significado y la importancia del cuidado.

Pero con la misma suavidad también reconocen cuando el sufrimiento es demasiado para alguien y él lo necesita de descanso, percibiendo así la muerte también como una forma de alivio cuando los dolores físicos son muchas y hacen daño también en

⁶² El hombre y la muerte.

quien los observa sufrir. En estos casos, se puede oír: *«fue mejor él tener murrado porque sufría mucho»*.

Es común percibir en conviersas con los niños que hacen su tratamiendo hace mucho tiempo - sea por la prórroga de la enfermedad o por una recaída con la misma enfermedad, lo que también es común - la dualidad entre el miedo de la muerte y la consiencia de que se está muriendo. Y una vez yo pude escuchar de un niño de 6 años: *«Yo ya no aguento más, Tia, pero no me deja murir! Segura mi mano, Tia, mismo cuando yo estoy dormido»*.

Y cuando los niños ya están más crecidos, perciben con más fuerza el dolor de los padres que pierden sus hijos en el hospital y empiezan un sentimiento de preocupación con sus padres caso vengan a morir. Pieden que se le cuide de ellos y no lo dejen sufrir. Pero este es un momento de mucho sufrimiento sea para el niño que darse cuenta de su finitud, sea para quien oye este clamor de vida, en este caso, yo. Por más profisional que se sea, también soy humana y tambien tengo respecho a mis lágrimas como a mi sonrisa. Y también abrazo. Y también lloro. Y también sufro cada una de las perdidas. Y reconozco la grandiosidad de mi frangilidad como la condición que me hace humana como cada uno de ellos.

Como reconozco la grandiosidad de las historias que cuento y oigo en el hospital para los niños que dejan de lado la docilidad de su niñez para vivir un tiempo impreciso de dolores y obligaciones, medicamentos y interditos. Niños que entregan su mirada al imaginario y se dejan consuzir por las palabras de los cuentos para salir de aquel lugar y construir castillos, vencer batallas, dominar inimigos y vivir felices para siempre como ruegan las historias de hadas.

Y un cuento que partillo es:

El jardín de infancia - José Emerson, 06 anos

Érase una vez el jardín de la Esperanza, onde vivia un niño llamado Policapo da Silva.

Él fue para el Reino de las Brujas y encontró muchas piedras, árboles y un castillo muy alto que tenía las ventanas rotas. Él queria derrubar el Castillo, dominar a las brujas y hacer su magia desapareciese venciendo los vampiros para transformar el castillo en un reino encantado y vivir feliz para siempre.

Él entró en el castillo, pasó dificultades, luchó contra las brujas y los vampiros y los derrotó empujandolos

dentro de un caldero de agua caliente y, en ese momento, el castillo se iluminó y vivió feliz para siempre.

El castillo se convirtió en un parque con un gran jardín llamado Jardín de Infancia (Freyre, 2002: 34).

Es con esta idea de esperanza que niños como José Emerson tencionan contornar la realidad de la muerte, de la destrucción del cuerpo, lo cambiando para una idea de regeneración de la vida después de la enfermedad, como trae la idea de la luz que súbitamente irradia el castillo y la vida se hace feliz para siempre. Los cuentos traen esta tentativa de erigir un castillo no solamente en su escenario, pero también en el escenario de la esperanza subjetiva frente a la objetividad del ataque de la muerte. «*Los niños viven una constante lucha entre la muerte y la esperanza y la esperanza de la muerte. Entre la esperanza de vida y una vida de esperanza*» (Estés, 1996:34).

A partir de la escucha de los cuentos, los niños relacionan hechos de la narrativa con hechos de sus vidas, relacionan las historias literarias con las historias humanas y muchos logran incluso percibir que la entrega es la grandiosa virtud de los que tienen coraje. Como en el caso de Madalena, que perdió su madre aunque muy pequeña y que en seguida se quedó enferma de un tumor en su cabeza que le quitó la visión – como se no quiera ver el mundo sin su madre cerca de sí.

Y un día, Madalena me contó una historia e yo la escribí sin saber que su muerte se anunciara en sus palabras. Sin saber que ella tenía marcado un encuentro con su madre y le gustaba comparecer. Sin saber que una niña tan pequeña guardaba dentro de sí un coraje tan largo y lo sabía manejar con maestría y suavidad desiguales. Y mismo sin contemplar la vida fuera de sí, sus ojos sabían el camino de este encuentro como las semillas que saben bien el camino para tornarse árbol.

Y Madalena, con la grandiosidad y pureza de sus 5 años nos convida a pensar en la vida mientras ojamos en la cara de la muerte. Sin miedo. Con la delicadeza de un abrazo, con la historia que nos cuenta para dejar marcada su pasaje en este mundo, pues 12 días después de este cuento nacer, ella se muere. Fue para los brazos de su madre. Ella creía en la fuerza de sus palabras.

La niña y el carcará (gavilán) - Madalena, 05 años

Érase una vez una niña muy pequeña que vivía en un lugar en el que nunca llovía. Su madre siempre se despertaba

cuando amanecía y salía todos los días por la mañana para buscar el agua en el dique. Cuando volvía a casa con el agua todos se alegraban porque tenían mucho calor.

Ella se subía a los arboles y regresaba con muchos mangos para que sus hijas tuvieran un refrigerio. Entonces ellas hacían una fiesta en la que participaban todos los vecinos.

Un día, la madre subió al árbol tan alto que sobrepasaba las nubes y ella no consiguió bajar y se fue a vivir en el cielo con Jesús.

Todo el mundo la echaba de menos y todos querían que regresara, pero nadie consiguió hablar con ella.

Hasta que un día, un carcará muy feroz que conocía la niña pasó por allí, pero ese día fue bueno. La niña lo llamó y le pidió que llevara un mensaje a su madre que tanto quiso.

Él empezó a volar cerca del árbol en busca de la madre, él voló fuerte, muy fuerte, muy fuerte y la niña esperó su vuelta con las noticias de la madre.

Cuando fue de noche, la niña hizo una hoguera en frente de su casa esperando el carcará. Todos en casa dijeron que estaba loca, porque el carcará no regresaría con noticias, porque la madre ya no quería a la familia.

Sin embargo, no lo creyó y continuó sentada frente a hoguera que había hecho con hojas secas y arbustos del jardín de casa.

Ella escuchó un ruido, fue el sonido del carcará, pero ella no estaba asustada y cuando miró la hoguera, vió a su madre sonreírla en medio del fuego y corrió para abrazarla.

La niña no sintió el fuego quemarla, porque era muy feliz abrazando a su madre (Freyre, 2001:68).

Y para concluir, dijo que no se puede tener una sólo respuesta para lo que piensan los niños con cáncer acerca de la vida y de la muerte. ¡No! Tenemos siempre muchas respuestas y se preguntamos otras veces para los mismos niños, ya teremos respuestas diferentes. La convivencia diaria con la muerte les concede una renovación de la vontade de vivir en constante pelea con lo miedo de mourir. Pero de todo eso, sobrevive una

fuerte esperanza, por más críticos que sean los pronósticos médicos. La fé, la religiosidad, la creyencia en la sanidad y sobre todo la partilla del dolor y su consuelo hacen fuertes las personas mas sufridas, que dejan todo, incluso otros hijos por la voluntad de volver a ver sano su hijo enfermo. Y muchas y muchas veces vuelven para casa con lo atestado de sanidad, aún que lutschen años por él y poco a poco, los recuerdos de la enfermedad se pierden en el tiempo distante, en el pretérito caducado, porque hoy es un nuevo tiempo, un tiempo donde reina la salud. Donde la vida se hace viva con todas sus fuerzas y con toda su delicadeza.

Y como un regalo que se deja antes de partir, dejo algunas definiciones de algunos niños en cuyas venas le corren la sangre, la quimioterapia e incluso la poesía:

«*El Hospital es un lugar más o menos bueno, donde las personas se curan por la vena*» Flor, 4 años

«*La História es un sueño con los ojos abiertos que una persona sueña y cuenta para nosotros*» Flor, 4 años

«*La Quimioterapia es un agua mágica, que nuestra vena bebe para curarse*» Flor, 4 años

«*La sonrisa es lo que hacemos cuando la Doctora nos manda para casa*» Saci, 6 años

«*Morir es que nosotros cerramos los ojos y soñamos para siempre. ¡Si, es verdad!*» Flor, 4 años

* * * * *

Bibliografía

- ELIAS, Norbert (2001), *A Solidão dos Moribundos*, Rio de Janeiro, Zahar.
- ESTÉS, Clarissa Pinkola (1996), *O jardineiro que tinha fé – Uma fábula sobre o que não pode morrer nunca*, Rio de Janeiro, Rocco.
- FREYRE, Kika (2001), *A fantástica história dos contadores de histórias no reino do tudo é possível – Histórias para acordar os homens*, Recife, EDUPE.
- _____ (2002), *A fantástica história dos contadores de histórias no reino do tudo é possível – Histórias para acordar os homens*, vol.II, Recife, EDUPE.
- MORIN, Edgar (1997), *O Homem e a Morte*, Rio de Janeiro, Imago.

Padrões culturais de violência intrafamiliar e sofrimento mental

Maria Euchares Motta

Nivia Valença Barros

“Certa vez minha mãe surrou-me com uma corda nodosa que me pintou as costas de manchas sangrentas. Moído, virando a cabeça com dificuldade, eu distinguia nas costelas, grandes lanhos vermelhos... Não guardei ódio a minha mãe: o culpado era o nó.”

Infância, Graciliano Ramos

Introdução

Nos primeiros meses do ano de 2008, em um curto espaço de tempo, jornais de grande circulação deram destaque especial a episódios de violência contra crianças, no interior de suas próprias famílias. No primeiro caso, uma menina de 12 anos foi encontrada acorrentada a uma pilastra por sua mãe adotiva, empresária aparentemente bem sucedida. No segundo, uma criança de 5 anos, que fora passar o fim de semana com o pai e a madrasta, morre ao ser jogada pela janela do 6º andar. Desde o primeiro momento, ambos os casos despertaram intensa comoção social.

A mídia acompanhou minuciosamente o desenrolar das investigações. Em poucas horas foi possível saber que há dois anos a menina de 12 anos vinha sendo espancada, amordaçada, privada de comida, humilhada, mutilada e torturada fisicamente. Aliás, o testemunho mais eloquente do crime foram as imagens das marcas deixadas em seu corpo franzino pela mãe adotiva e pela empregada da casa. Cerca de duas semanas depois, o segundo caso ocupou o noticiário de forma tão espalhafatosa quanto o anterior. Os fatos levantados na cena da tragédia foram exaustivamente apresentados: havia um rombo na tela de segurança da janela e as lesões encontradas no corpo da criança não poderiam ser explicadas pela queda. A autópsia indicou que antes de cair a criança fora surrada, estrangulada e asfixiada, teve o pulso fraturado e um corte na testa.

Urge lançar um foco de luz nessas práticas abusivas, que, ao longo da história, vêm se ocultando por trás do medo que provocam, se disfarçando sob a nobre roupagem da ação educativa

e se realimentando do silêncio de suas vítimas. Em nossos dias, além das perspectivas histórica, cultural, social, econômica, filosófica e religiosa, a violência tem sido vista também como uma questão de saúde pública.⁶³ É nesta perspectiva, particularmente no que diz respeito à saúde mental das crianças e jovens que sofreram violência intra-familiar, que abordamos o problema.

Padrões culturais de violência intrafamiliar

A despeito da forte emoção que o sofrimento infligido a seres indefesos costuma mobilizar, relatos acerca da violência praticada contra crianças, inclusive pelos pais, não constituem nenhuma novidade. Há pouco mais de 100 anos, casos similares divulgados pela mídia, nos quais pais de classe média agrediram seu filhos a ponto de causar-lhes a morte, também provocaram enorme reação na sociedade.

No final do século XIX, alguns crimes abalaram Viena numa época em que essa cidade desempenhava papel central na Europa, tanto em termos políticos como culturais.⁶⁴ O primeiro a conquistar as primeiras páginas dos jornais mais importantes da época foi o de uma jovem mãe solteira que, no auge do desgosto por ter sido rejeitada pelo homem que amava, desistiu de viver. Para evitar que a filha de aproximadamente 6 anos passasse pelo mesmo infortúnio, matou-a antes de se suicidar. A emoção provocada na sociedade foi amplamente ilustrativa dos códigos culturais da época. No primeiro momento, os trajes elegantes da mãe e da filha esconderam sua pobreza, os objetos encontrados à sua volta fizeram crer que teriam ido fazer um agradável pic-nic no bosque. Uma carta e uma fotografia com uma declaração de amor amenizaram a cena dramática, transformando o caso quase num romance apresentado pela mídia, de capítulo em capítulo. A morte da criança, o sofrimento, a pobreza, o desamparo da mãe desveladas ao longo das investigações, a violência estrutural escancarada na inexistência de políticas de proteção capazes de diminuir o stress causado pelas duras condições enfrentadas pelas camadas pobres, à época, nada disso indignou a sociedade. Ao contrário, a emoção inicial provocada pela espetacularização da tragédia dá lugar à indiferença à medida que vai surgindo a

⁶³ KRUG E. G. et al. eds. (2002).

⁶⁴ WOLFF, L. (1995), *passim*.

realidade nua e crua. O mesmo acontece hoje, na sociedade brasileira, diante das pequenas notícias encontradas nas páginas internas dos jornais e na internet dando conta de mães e pais que maltratam e se “livram” dos próprios filhos. Os depoimentos desses pais são patéticos: uns se dizem arrependidos, outros confessam publicamente sua incapacidade para cuidar da criança; não são raros os que afirmam que a criança está melhor morta ou com outras pessoas do que com eles. Tais notícias passaram praticamente despercebidas e não provocaram nenhuma manifestação pública significativa, como cartas de leitores, artigos e entrevistas com especialistas, recursos esses fartamente utilizados com relação aos casos espalhafatosamente noticiados.

Em pouco tempo, outros crimes chamaram a atenção dos vieneses: um jovem casal da classe trabalhadora submete a filha de 5 anos a sevícias tão cruéis que acabam provocando sua morte. Uma madrasta de 7 crianças, filhas do marido, as tortura barbaramente a ponto de acabar com a vida de uma delas, uma menina de 11 anos de idade. Uma jovem muito pobre confessou ter afogado seus 2 filhos.

O primeiro casal foi condenado à forca. Ao final do século XIX a burguesia já construíra um sentimento de família e a afeição dos pais pelos filhos já se tornara um valor social importante. A família pobre, ao contrário, ainda não possuía esse sentimento, *vivia como as famílias medievais*⁶⁵ para as quais os filhos ainda eram um estorvo. A drástica redução dos espaços domésticos que se seguiu à urbanização e as condições altamente estressantes a que foi submetido o operariado, em consequência da industrialização, acarretaram enormes dificuldades para a criação das crianças. Assim, não surpreende que durante o julgamento, a preservação do ideal burguês de maternidade e paternidade esteve em questão o tempo todo. A distância social entre os réus e seus juizes mais a aversão da burguesia aos valores retrógrados cultivados pelos pobres conferiu o significado da transgressão: não foi a violência perpetrada contra a criança que levou o casal a merecer a condenação à morte e sim a profanação do espaço sacralizado da família provocada pela destruição da imagem da figura parental carinhosa com sua prole. Houve momentos, no julgamento, em que ficou evidente que não fora a criança ter morrido, os abusos a ela infligidos jamais teriam sido levados a julgamento.

⁶⁵ ARIÈS, P. (1960, p. 271).

O caso da madrasta, ela e o marido já não tão jovens, levantou outras questões. Pertenciam à classe média, ele era um respeitável servidor público. Não houve unanimidade dos jurados quanto a atribuição de responsabilidade pelo crime cometido. A dificuldade em condenar o ato brutal reflete o traço cultural: a sociedade tende a perdoar porque, no fundo, atribui legitimidade à brutalização dos corpos. O pai foi logo absolvido. Sua posição social o predispunha à impunidade. Valendo-se de um dos maiores tabus da época, a sexualidade infantil, a defesa da madrasta transformou-a em guardiã da moralidade e dos bons costumes. Considerando que a literatura médica da época advertia veementemente os pais quanto aos perigos da masturbação e recomendava métodos de extremo rigor para combatê-la, os castigos cruéis infligidos às crianças tinham por finalidade afastá-las da depravação moral e física. A tortura a que foram submetidas as crianças e que ocasionara a morte de uma delas não fora cometida pela mãe e sim pela madrasta. Portanto, as emoções mobilizadas pelo crime anterior em função da preservação da pureza da maternidade não estavam mais em questão. Desta vez, o dilema com que os jurados foram confrontados se resumia à tênue linha divisória entre o abuso e a disciplina que os pais devem dar aos filhos.

Quando a jovem mãe que tentou livrar-se de seus 2 filhos, verificou-se que um deles, o bebê, sobreviveu e foi adotado. Durante o julgamento, ao reencontra-lo, encheu a criança de beijos e abraços enquanto era sacudida por um choro convulsivo. O desempenho teatral da mãe, ainda que no palco da vida real, mobilizou as suscetibilidades de uma audiência propensa ao perdão. Afinal, o que importava é que, qualquer que tivesse sido sua motivação para o crime, seu amor pelo filho continuava intacto. A mãe amorosa absolveu a mãe criminosa. Segundo os códigos morais da sociedade vienense de então, o infanticídio praticado por jovens mães em apuros não despertava qualquer indignação, especialmente se cometido logo após o parto, uma vez que o amor materno ainda não teria sido despertado.⁶⁶

Por trás dos holofotes da mídia, pesquisa recente realizada num Conselho Tutelar⁶⁷ colocou em evidência um vasto e

⁶⁶ Id., *ibid.*, p.56

⁶⁷ BARROS, N.V., 2005

assustador número de casos de violência contra crianças no interior da família brasileira, em pleno século XXI: espancamento, principalmente de meninos; abuso sexual de meninas; abandono de bebês; mal-tratos físicos e psicológicos como queimaduras, encarceramentos, xingamentos, humilhações e outras brutalidades dirigidas indiscriminadamente a filhos ainda crianças ou já adolescentes.

Nunca a questão da violência foi objeto de tanta atenção como na contemporaneidade. Ainda assim, é impactante a similitude entre os padrões de violência familiar e de reação social presentes em dois momentos históricos tão distintos no que se diz respeito à consciência das particularidades da infância e ao desenvolvimento de uma sensibilidade especial a essa fase da vida. Naquela época, a par das conseqüências visíveis no corpo da criança, pouco se sabia acerca do sofrimento psíquico resultante dos abusos físicos e psicológicos. Entretanto, hoje em dia a criança continua sendo vítima de práticas violentas a despeito do vasto saber acumulado pelas ciências *psi*, desde então, vir insistentemente apontando para o grave e duradouro sofrimento mental resultante desses abusos.

A violência contra crianças tem um longo passado e uma história recente. Existem registros de tolerância social ao infanticídio desde a polis grega – berço da democracia – à despeito dos ideais ético-políticos e de igualdade de direitos ali cultivados. Entretanto, não há consenso entre os historiadores sobre o significado das práticas violentas direcionadas à criança. As teorias acerca do tratamento abusivo dado às crianças, ao longo da história, situam-se num *continuum* em cujas extremidades encontram-se interpretações radicalmente opostas: num extremo estão aquelas que consideram a violência contra a criança como uma construção social baseada em códigos morais e de convivência social e familiar vigentes em cada momento histórico. Portanto, a suposição de que o padrão de tratamento da criança sempre foi violento seria fruto da incompreensão ou desconhecimento acerca da divergência existente entre esses códigos;⁶⁸ no outro extremo estão as “teorias da crueldade”, cujos autores partilham a crença de que, mesmo não sendo necessariamente percebido como tal, a crueldade caracterizou o tratamento naturalmente dispensado à

⁶⁸ ARCHARD, D., 1993.

infância ao longo dos tempos.⁶⁹ O clássico estudo de Philippe Áries,⁷⁰ ainda que não discuta especificamente a questão da violência, sugere que a má qualidade do tratamento dispensado às crianças até a emergência da idade moderna estaria associado à inexistência de um “sentimento da infância”.

A emergência da sensibilidade à violência contra crianças

Até cinco décadas atrás, a referência à violência praticada contra crianças era rara. Em 1860, um eminente médico e professor de medicina legal da Universidade de Paris, Ambroise Tardieu⁷¹, contrariando a tendência da época no sentido de manter certos assuntos na obscuridade, publicou um artigo sobre os graves ferimentos encontrados nos corpos de crianças e jovens que chegavam até ele. A gravidade dos ferimentos denunciava brutalidades impensáveis, privações radicais e sevícias cruéis cometidas contra jovens e crianças indefesas, algumas ainda em muito tenra idade. Instado pelo Tribunal de Justiça a examinar pormenorizadamente esses abusos, Tardieu verificou que, na maioria das vezes, os agressores eram os próprios pais ou pessoas muito próximas:

*Entre os fatos numerosos e muito diversos que formam a história médico-legal das lesões corporais, há um que forma um grupo completamente à parte do resto. Esses fatos, que até agora mantiveram-se em completa obscuridade, merecem, por mais de um motivo, ser trazidos à luz do dia. Estou falando de casos de sevícias e maus-tratos cujas vítimas são particularmente as crianças e que provêm de seus pais, seus professores, daqueles, em uma palavra, que exercem uma autoridade mais ou menos direta sobre elas.*⁷²

À despeito de seu empenho, Tardieu jamais conseguiu vencer a barreira de silêncio erguida em

⁶⁹ De MAUSE, L. (1982), STONE, L. (1979), LANGER, W. (1988) apud WOLFF, L., (1995).

⁷⁰ 1978.

⁷¹ Apud Masson, J.M. (1984, p.16-52)

⁷² Id., p. 20.

torno da questão. O que estava em jogo era muito mais do que o comportamento transgressor de alguns pais no espaço sagrado do lar. Reconhecê-lo implicaria por em movimento forças desestabilizadoras que mexeriam com as relações de poder e abalariam valores culturais caros à sociedade. Teria sido impossível convencer a sociedade européia que a virtuosa família vitoriana tratava seus filhos com brutalidade. Assim, a única reação esboçada foi relativa às vítimas. As autoridades envolvidas passaram a desconfiar que as crianças simulavam maus-tratos físicos e violências sexuais visando auferir ganhos pecuniários e outras vantagens.

A violência praticada em família sempre foi invisível para a sociedade. Até pouco tempo atrás, ainda que os abusos praticados contra a criança chegassem a provocar indignação, pouca ou nenhuma consciência havia de seus significados e de suas conseqüências. O que marca a emergência dessa consciência é a configuração da *síndrome da criança espancada*, nos anos 1960.⁷³ Hoje, a invisibilidade da violência praticada no interior da família não é a mesma do passado uma vez que esta já foi identificada, conceituada, analisada. Mas permanece invisível na medida que continua entrincheirada na fortaleza do lar. Também porque emudece suas vítimas, fazendo-as sucumbir sob o peso da vergonha, da incerteza, da desorientação. A violência intra-familiar contemporânea escarnece, desafia, confronta a lei. É mais sutil, arma-se de uma invisibilidade escancarada cujos rastros – abundantes ou, até mesmo, indelévels – não denunciam o autor. Por mais evidentes que sejam, em si, as lesões constatadas no corpo de uma criança não levam ao agressor. Por isso, as condenações vienenses mil-oitocentistas nunca foram à brutalidade, aos maus-tratos ou à tortura, que só foram postos em causa pela contigüidade com a morte. Do mesmo modo, a truculência das ações parentais costuma se ocultar sob o nobre manto da ação educativa e moralizadora. Essa invisibilidade aumenta quando a violência é psicológica, uma vez que seu caráter intangível dificulta a percepção. Ai, o paradoxo da invisibilidade-visível chega ao auge, pois a violência psicológica costuma ser

⁷³ KEMPE (1962).

exercitada abertamente: de tão sistemática, repetitiva e rotineira, acaba parecendo natural. A banalidade oculta o gesto e emudece palavra. Portanto, à despeito do crescimento da sensibilidade para detectar e coibir práticas abusivas na família, estas continuam existindo e, até hoje, permanecem razoavelmente invisíveis.

Na França, a investigação histórica do estupro⁷⁴ desvendou o percurso da transformação das mentalidades no que concerne à violência sexual praticada contra mulheres e meninas e à reformulação concomitante dos códigos jurídicos que permitiram a construção da noção de violência *na* e *da* família, a partir do séc. XVI. O abuso sexual possui características muito particulares na medida que tende a potencializar o castigo da vítima e minimizar a punição do agressor: os indícios da agressão se apagam rapidamente enquanto o aviltamento da vítima estende indefinidamente seu calvário. O trauma causado provoca sofrimento intenso e duradouro. Quando incestuoso, aumenta exponencialmente o risco de adoecimento: o sofrimento ultrapassa o potencial de resiliência e o trauma costuma se instalar nos recônditos do psiquismo. Tal como no passado, se bem que em escala menor, a norma social ainda continua atrelando o abuso sexual à categoria da transgressão moral, a despeito de já estar sendo tipificado, na maioria dos códigos jurídicos ocidentais, como crime grave, que atenta contra a saúde física e mental

Tanto nos casos estampados nos jornais brasileiros, na atualidade, como nos vienenses, cerca de um século atrás, existe uma clara distinção entre a sensibilidade à violência das camadas pobres e das abastadas. No caso brasileiro, em que a distância entre os ricos e os pobres é gigantesca, não é difícil discernir o porquê dessa distinção. A formação do povo brasileiro carrega a marca inexorável da escravidão.⁷⁵ Não existe distância social maior do que aquela entre o escravo e seu senhor e foi essa a distância que separou as normas, valores e crenças internalizadas por pobres e ricos. Não por acaso, a pobreza brasileira é predominantemente negra. Ao arrempio de todos os princípios e normas essenciais da civilização e da cultura ocidental, o negro foi arrancado à força de sua terra de origem para se tornar um instrumento de trabalho no

⁷⁴ VIGARELLO, G. (1998).

⁷⁵ PRADO Jr., Cc. (2000), *passim*.

Brasil. O que se queria dele era apenas a força de trabalho, o resto era descartável: cultura, tradições, saberes, e até mesmo sua humanidade. O uso da mulher e da menina negras foi ainda mais aviltante na medida que foram sistematicamente utilizadas tanto como matrizes produtoras de mais escravos como para satisfazer a lascívia masculina.

A escravidão, no continente americano, reintroduziu uma instituição já abolida na Europa, o trabalho servil.⁷⁶ Como ao senhor interessavam corpos dóceis,⁷⁷ submissão e eficiência foram perseguidas através de castigos físicos e humilhações. Quando terminou seu cativeiro, os escravos se encontravam aniquilados física e emocionalmente, desamparados, sem alianças com outros setores da sociedade, sem instrução, sem direitos e sem qualquer preparação para usufruir a vida em liberdade. O Brasil foi o último país ocidental a abolir a escravidão. Entretanto, ela continua existindo no imaginário do povo brasileiro: em alguns, porque continuam até hoje sendo tratados como escravos e se sentindo tão explorados e aviltados como seus antepassados; em outros, porque sentem e se comportam com os primeiros – conscientemente ou não – como se eles ainda fossem escravos: discriminando, excluindo, humilhando, castigando. Tal como no tempo da escravidão, a sociedade brasileira ainda reserva às negras e negros o trabalho doméstico e as ocupações mais baixas no setor produtivo. Devido a forte associação do negro com a pobreza, os estereótipos, estigmas e preconceitos de brancos contra os negros acabam se estendendo à pobreza, em geral: probidade, honradez, integridade, ética, altivez são igualmente insuportáveis nos negros e nos outros pobres.

Da violência ao sofrimento mental: considerações finais.

Quando pais pobres maltratam seus filhos não há manchetes. No imaginário social das classes dominantes a mãe-matriz é predominantemente pobre, nem ela nem o pai dão conta de cuidar dos filhos; falta-lhes o amadurecimento necessário para conservar seus filhos; a violência e a desordem, não o afeto, imperam nessas famílias. Esse é o sentimento dos setores sociais dominantes que fecham os olhos e aparentam não se dar conta da dimensão da

⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 279.

⁷⁷ FOUCAULT, M. (1987).

exclusão da família pobre, condenada a subsistir à margem do sistema produtivo, sem cidadania e banida do próprio processo civilizatório. A literatura especializada há muito vem alertando que condições econômicas precárias aumentam o risco de violência na família. “A combinação de baixa renda, analfabetismo, desemprego dos pais, más condições de moradia e acesso limitado à saúde e educação aumenta a morbidade psiquiátrica desta faixa da população.”⁷⁸ Explica-se, portanto, porque as práticas abusivas da família pobre não merecem manchete: para os setores sociais aos quais a mídia se dirige essa é a norma e, portanto, não há novidade, não há comoção, não há notícia.

Obviamente, trata-se de uma atitude parcial e preconceituosa, que insiste em desvincular a penúria da violência e a violência do sofrimento. Ainda que as marcas corporais dos abusos físicos e sexuais, por mais que doam, tendam a desaparecer com o tempo, a violência psicológica a eles associada costuma ser indelével. Alguns consideram que o sofrimento mental é muito mais devastador do que a dor física uma vez que esta, ao se tornar insuportável, pode até levar à perda da consciência, enquanto que o sofrimento mental não conta com essa válvula de escape.⁷⁹ A literatura especializada mostra que crianças vítimas de violência familiar apresentam, ao longo de suas vidas, muita ansiedade, angústia e medo; desenvolvem estratégias de escoamento de tensão como depressão, alcoolismo e uso abusivo de substâncias psicoativas; além de dificuldade de aprendizagem, comportamentos anti-sociais e tendências auto-destrutivas.⁸⁰

Práticas abusivas não são prerrogativa da família pobre. Estas apenas sofrem maior exposição do que as famílias de classe média, ainda que a dor vivenciada no interior de ambas desvele o mesmo veemente pedido de socorro. Pais e mães abusivos são tão violentadores quanto violentados. Desse modo, independente de classe social, são igualmente adoecidos e causam em seus filhos dores insuportáveis, sofrimentos impensáveis. Suas práticas radicais são as de quem está no limite da desintegração e da finitude existencial. Por essa razão, não basta que a sociedade

⁷⁸ ABRAMOVITCH, S., MOREIRA, M.L. E CHENIAUX, E. (2008).

⁷⁹ Mc GRATH, William. Arizona Medicine, abril 1987, XLIV, 4, pp.7-8.

⁸⁰ DIAZ, C. P., 2004

cobre de cada um a responsabilidade por seus atos. É preciso ir além e encarar a violência de pais contra filhos como uma questão de saúde pública e como tal, atacar suas causas e oferecer alívio às suas vítimas. Só assim será possível mudar o rumo dessa história.

Bibliografia

- ABRAMOVITCH, S. MOREIRA, M.L. E CHENIAUX, E. (2008). "O impacto da violência na saúde mental das crianças". <http://www.soperj.org.br/revista>. Acessado em 23 de março de 2008.
- ARCHARD, D. (1993) *Children. Rights and Childhood*. London, Routledge.
- ARIÈS, P. (1981) *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Guanabara Koogan. p.225-271.
- BARROS, N.V. (2005) "Violência Intra-familiar contra crianças e adolescentes. Trajetória histórica, políticas sociais, práticas e proteção social". Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, PUC-Rio.
- DIAZ, C.P. (2004) "Family Violence and its Impact on Child Development". Presentation by Minister of The National Women's Service of Chile at the *Nineteenth Pan American Child Congress*.
- FOUCAULT, M. (1989) *Vigiar e punir. História da violência nas prisões*. Petrópolis, Vozes.
- MASSON, J. M. (1984) *Atentado à verdade*. 2 ed. Rio de Janeiro, José Olympio..
- KRUG, E.G. (eds.) (2002) *Relatório Mundial sobre Violência e Saúde*. Genebra, Organização Mundial de Saúde.
- PRADO Jr., C. (2000) *Formação do Brasil Contemporâneo*
- VIGARELLO, G. *História do estupro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998: 171-
- WOLFF, L. (1995) *Child abuse in Freud's Vienna*. New York and London, New York Univ. Press.

“Biomedicina, enfermedad y sociedad: reflexiones biojurídicas”

F. Javier Blázquez Ruiz

Facultad de Ciencias Jurídicas

Universidad Pública de Navarra

Resumen.- El desarrollo tecnológico y el progreso del conocimiento biomédico, han contribuído ostensiblemente, en las últimas décadas, a mejorar el diagnóstico y tratamiento de las más diversas enfermedades. De hecho la investigación genética v.g. ha propiciado que múltiples patologías de origen genético, algunas de suma gravedad, puedan ser desveladas y afrontadas antes de que lleguen a manifestarse los síntomas de la respectiva enfermedad. Se abre así un amplio horizonte para el curso de la medicina predictiva y preventiva.

Sin embargo el sueño de la racionalidad tecnocientífica, auspiciado por el optimismo ilustrado se enfrenta en la actualidad con ciertos límites y diques difíciles de franquear, como acontece en el ámbito de la medicina. De hecho el dolor y sufrimiento humanos, que han sido testigos fieles del curso de la historia de la humanidad, siguen acompañando nuestro trayecto vital. Sin duda que con frecuencia mitigados. Pero a decir verdad, siguen emergiendo e irrumpiendo en momentos decisivos de nuestra biografía.

Parecen ser inherentes a nuestra propia naturaleza humana. Desde el comienzo hasta el ocaso de nuestra vida Y rehusan someterse al abordaje técnico-instrumental que caracteriza al paradigma científico-técnico, con sus pretensiones de eficacia, seguridad y control. No cabe duda que constituyen todo un reto y desafío; tanto para el devenir de la civilización tecnológica como para el arte de curar y el consiguiente tratamiento humano de la enfermedad que no pueden circunscribirse ni reducirse al angosto universo de la dimensión técnica.

1. Introducción.- “Quien pensó lo más profundo, amó lo más vivo”, afirmaba elocuentemente el romántico alemán Goethe en pleno siglo XIX. Y efectivamente profundo y vivo es también a veces -podríamos decir- el dolor y la enfermedad que acompañan el devenir de los seres humanos, a pesar de los esfuerzos y recursos aportados por la investigación biomédica y

por la práctica clínica, para preservar y restaurar el estado de salud humana.

Cabe advertir inicialmente que el conocimiento de lo real viene a ser como un haz de luz que proyecta siempre, adicionalmente, alguna parte de sombras. De hecho el proceso de conocimiento racional nos aporta básicamente claridad, rigor y con el tiempo precisión. Pero no todo es evidencia y luminosidad en el curso de la vida, aun cuando a veces lo desconozcamos. Porque además de luces aparecen también inevitablemente siluetas o sombras, y como advertía Susan Sontag, la enfermedad constituye el lado oscuro de la vida⁸¹.

Huelga señalar que la salud es uno de los mayores bienes del ser humano y su ámbito de aplicación se extiende a la salud física, emocional, mental, salud laboral, ecológica, etc. Entre otras razones porque el estado de salud permite a los individuos y a los grupos sociales, desarrollar al máximo sus potencialidades y alcanzar un mayor grado de bienestar personal. De ahí que Sócrates llegara a afirmar explícitamente en el Critón, “No hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien”⁸²

Sin embargo la historia de la humanidad ha transitado secularmente de la mano de la presencia del dolor, y acompañada por la sombra de la enfermedad. Los hallazgos prehistóricos y las investigaciones arqueológicas lo atestiguan fielmente, a través de los descubrimientos de huesos fracturados, cráneos trepanados y esculturas rupestres representando escenas de pestes, heridas de guerra o sucesos de muerte.

A este respecto no cabe duda que el desarrollo alcanzado por la investigación científica y tecnológica en los últimos decenios, especialmente en el ámbito de la biomedicina, ha sido progresivo e ingente. Y además ha estado presidido por su notable trascendencia. Como diría Husserl, el paradigma científico-técnico ha ido configurando y colonizando en gran medida nuestro mundo de la vida (*lebenswelt*) y por ende ese predominio alcanza también el ámbito del conocimiento y de la práctica médica⁸³. Pero esta nueva dinámica epistemológica no

⁸¹ La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas, Punto de Lectura, 2006

⁸² Platón, Critón, Obras Completas, Barcelona, 1996, 48b.

⁸³ La crisis de las ciencias europeas, Paris, Gallimard, 1996.

es sin embargo tangencial o baladí. El viraje experimentado ha sido de gran relevancia en diversos ámbitos, especialmente el científico. Pues el sujeto cognoscente, el agente impulsor y dinamizador de ese proceso, se ha trocado paulatinamente también en objeto de los saberes tecnocientíficos.

De hecho la investigación biomédica y su vertiente terapéutica se encuentran ante retos y desafíos tan relevantes como pueden ser los relacionados con la Nueva Genética: clonación terapéutica, la experimentación y congelación de embriones, el cultivo de células madre, la terapia génica, o las posibilidades de prácticas eugenésicas, y otras cuestiones vinculadas con el origen y génesis de la vida humana. Se trata de trasuntos capitales, ante las cuales como advierte G. Hottois, la reflexión bioética está llamada a servir de guía y de brújula orientadora, pues en última instancia está en juego una definición del hombre de la vida y de la muerte con todas las implicaciones subsiguientes⁸⁴

En este contexto el debate bioético expone y refleja nítidamente el pluralismo existente en las sociedades desarrolladas y avanzadas. Al tiempo que descubre por otra parte la inexistencia de un fundamento común o de una argumentación que sea capaz de conducir sin mistificaciones o violencia a todos los miembros de una sociedad, a compartir y adoptar las mismas convicciones.

Además la reflexión bioética advierte de manera precisa que si bien el saber tecnocientífico acrecienta el poder de transformación práxica, sin embargo el ejercicio de ese potencial demanda y reclama “de inmediato la conciencia de sus propios límites así como de los márgenes de su validez”⁸⁵ Para evitar que podamos sentirnos ebrios de conocimiento y embriagados de poder. Porque si bien el conocimiento científico nos adentra con profundidad en los secretos radicales y en los arcanos de la naturaleza ya sea externa o interna, el poder del saber

⁸⁴ Hottois, G.. El paradigma bioético, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 178.

⁸⁵ Hottois, G., *Ibidem*, p. 179.

tecnocientífico es cada vez mayor “y en esta misma medida se acrecienta, por tanto su importancia ética”⁸⁶

Máxime cuando se aplica al ámbito concreto de la medicina asistencial. Pues se trata en este caso de una actividad caracterizada por la relación interpersonal, comunicativa, mediatizada a veces por la racionalidad instrumental y sus correspondientes medios técnicos, cada vez más sofisticados.

A este respecto tal y como advierte A. Quintana uno de los grandes retos de la medicina del futuro será perfilar y modular el alcance del paradigma tecnocientífico teniendo presentes otras dimensiones del saber práctico, como las concernientes al ars medica a la hora de curar, cuidar y tratar con los pacientes⁸⁷.

Porque de otro modo, llegado el momento ¿cómo podremos abordar el tratamiento del dolor y de las respectivas enfermedades, en la medida en que se trata de realidades inherentes a la propia naturaleza humana, y a su vez omnipresentes en la relación asistencial entre médico-paciente?

2. Desarrollo histórico.- En sentido amplio podría decirse que en las sociedades primitivas sus integrantes admitían y afrontaban sin ambages el dolor provocado por las heridas o fracturas corporales, motivadas por agentes externos en diversas circunstancias. Sin embargo el dolor originado por una afección interna estaba impregnado de un carácter místico y religioso, y estaba asociado con frecuencia a la violación de un tabú, a la introducción de un cuerpo extraño al organismo, o en otras ocasiones al estar poseído por un espíritu maligno.

Por otra parte, es bien sabido que las culturas primitivas cuentan en su tradición con diversos ritos de iniciación que se ponen en práctica con motivo del pasaje a adultos. Estos ritos incluyen el dolor y la capacidad de sufrimiento como uno de los elementos más significativos. De hecho aprender a saber soportar el dolor, sin mostrar ni expresar quejas, es reconocido

⁸⁶ González, J. “Valores éticos de la ciencia” in Rodolfo Vázquez (Comp.) Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales, México, FCE, 1999, p. 29.

⁸⁷ Quintana, A., “El dolor como límite de la civilización tecnológica”, Philosophy of Medicine Congress, Barcelona, 2006.

socialmente como un símbolo de fuerza, de disciplina y en definitiva de madurez personal⁸⁸.

Cabe mencionar a este respecto la aportación de la civilización egipcia, cuyos faraones se preocuparon en especial de atender con notables esfuerzos los problemas relacionados con la salud. De hecho promovieron tanto el cultivo de la medicina general como de diversas ramas de especialización. Por otra parte en su cosmología la omnipotencia divina y su influencia decisiva en el destino y la salud de los humanos era inexorable, tanto para el devenir de sus vidas como para el advenimiento de su muerte.

En un sentido similar, podemos recordar que también en la antigua Grecia, obras que constituyen hitos históricos de la cultura occidental como la *Ilíada* y la *Odisea*, muestran la enfermedad como un castigo de carácter sobrenatural. Así los griegos consideraban que el advenimiento de la enfermedad podía ser gratuito o bien merecido por una falta personal o por una trasgresión de carácter colectivo, o incluso motivada por un crimen cometido por los ancestros.

Posteriormente en la Edad Media el mensaje cristiano irá más allá de la concepción de la enfermedad en tanto que des-gracia divina, y pasó a ofrecer un sentido nuevo, en términos de liberación, a través de la experiencia del dolor y del sufrimiento.

Conviene añadir sin embargo que la cultura helénica y en el cristianismo de los primeros siglos, hasta bien entrada la época medieval, la enfermedad era concebida también en clave filosófica, y se consideraba como un cierto desorden o des-ajuste del curso natural. Recuperar la salud implicaba retornar al estado natural, al orden previo que debía restablecerse. Porque entendían que en el mundo todo tenía su razón de ser, su TELOS, su singular finalidad. De ahí que cuando ese orden natural se ve afectado, entonces surge el caos, la enfermedad y el sufrimiento doloroso.

Como es bien sabido, si nos referimos a la antigüedad, fue concretamente la Grecia clásica, y más concretamente Hipócrates (460 a.C.-375 d.C) en su obra *Sobre la enfermedad*, quien expuso la célebre teoría del concurso de los cuatro humores –sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra- cuyo exceso

⁸⁸ Fernández, B.,-Torres et al. "Dolor y enfermedad" in *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, Vol. 6, n. 4, Julio-Agosto, 1999, p. 42.

llega a provocar graves enfermedades e intensos dolores. Podría decirse que la medicina hipocrática constituye en cierto modo el origen de una “concepción científica de la medicina, liberada definitivamente de la religión y basada en la práctica de la observación y del razonamiento”⁸⁹.

Más tarde Galeno (129-200) elaboró un sistema filosófico que ejerció gran influencia en el pensamiento médico durante varias centurias, hasta el S. XVII. Rebatía la existencia de causas sobrenaturales en la etiología de la enfermedad, negando la posibilidad de su origen divino. Y otorgó gran relevancia al estudio del dolor en sus diversas facetas de síntomas, procesos y grados de percepción⁹⁰.

Posteriormente durante el largo período de la Edad Media, la emergencia y prevalencia de la Iglesia cristiana condicionó en gran medida el desarrollo cultural y médico de Occidente. Por otra parte tuvieron lugar numerosas y reiteradas epidemias que asolaron la población europea, ante las cuales los conocimientos médicos carecían de eficacia. Y en ese contexto de desgracias y de indigencia, la creencia religiosa y la profesión de fé, adquirieron un peso específico de mayor alcance que la práctica médica.

Será después, en los comienzos de la “ciencia moderna”, es decir desde el S. XV al XVII cuando se produjo una alteración y transformación profunda de la tendencia vigente hasta entonces, de la que la actual tecnociencia se erige en el resultado y la consecuencia lejana.

En este nuevo contexto y a partir del S. XVI simultáneamente al alejamiento y abandono de la concepción teológica del mundo, la enfermedad dejó de ser considerada como des-ajuste o des-orden, así como des-gracia o prueba divina, y pasó a ser interpretada desde otras coordenadas como una quiebra o ruptura del estado de bienestar personal, y del grado de satisfacción o felicidad del ser humano⁹¹.

Podría decirse que la confianza que fue adquiriendo el uso de la razón desde el comienzo de la modernidad, llevó a

⁸⁹ Fernández, B.,-Torres et al. *Ibídem*, p. 43.

⁹⁰ Fernández, B., *Ibídem*, 1999, p. 43.

⁹¹ *Ibídem*.

demandar a la medicina y al cultivo de la ciencia no sólo el conocimiento preciso de las respectivas causas, sino también el procedimiento adecuado para superar y suprimir tanto la presencia del dolor como de la enfermedad.

Posteriormente y durante el S. XVIII tuvieron lugar notables avances en el ámbito de la anatomía y de la fisiología del sistema nervioso central. Todavía se mantuvo la clasificación del dolor a través de sus diversas características e intensidad.

Por otra parte el concepto de utilidad del dolor estaba muy presente en los textos médicos de la época. De hecho el dolor venía a ser considerado como si se tratase de un sexto sentido que velaba por el mantenimiento y preservación de la integridad del ser humano⁹². El dolor es inherente y resulta imprescindible en situaciones especiales como el parto.

Por último cabe señalar que a finales del S. XVIII y comienzos del S.XIX, se abrió un período de transición hacia una medicina moderna entendida en el sentido de ciencia de carácter experimental, que se apoyaba cada vez más en las respectivas aportaciones de la fisiología y de la fisiopatología del S. XIX., (Cabanis, Bichat, Louis)⁹³.

En la actualidad tanto el dolor como la enfermedad se plantean en términos bien distintos, a partir de unas coordenadas muy diferentes. De hecho vivimos en una nueva era, plenamente innovadora, caracterizada básicamente por el predominio de la ciencia y la tecnología. Un periodo en el que la tecnociencia no sólo se ha erigido en motor dinamizador de la sociedad, sino que además, en cierto modo, genera y modela formas de ver y de entender el mundo y la vida.

Así el orbe de la técnica no se limita ya únicamente a producir utensilios o instrumentos que faciliten al ser humano las condiciones de vida diaria, o que logren la manipulación y transformación de su entorno. La especificidad inherente a la tecnociencia va más allá y entre sus logros más ostensibles podemos señalar su capacidad para articular y configurar una cosmovisión o *weltanschauung*, es decir una determinada forma de abordar e interpretar la realidad.

⁹² Descartes, R. *Pasiones del alma*, Barcelona, Planeta, 1990.

⁹³ Fernández, B., *Ibíd.*, p. 46.

Realmente la concepción del mundo que aporta el paradigma tecnológico, va modulando las características propias de la sociedad del bienestar. Un mundo en el que priman fundamentalmente los objetivos relacionados con el cálculo, la predicción, manipulación, control, eficiencia, y seguridad.

3. Modelo tecnológico. Esta nueva realidad circundante conlleva que a partir del modelo tecnocientífico que se ha ido fraguando, el dolor y la enfermedad sean abordadas en el ámbito clínico desde un planteamiento distinto, y el dolor pase a ser examinado concretamente como una señal nerviosa, a modo de sensación gradual que se inscribe y explica como un fenómeno sensorial a partir de procesos neurofisiológicos o psicopatológicos.

En este nuevo contexto los avances biomédicos y el desarrollo tecnológico de las sociedades industrializadas, han sido artífices en las últimas décadas del progresivo bienestar y calidad de vida, así como del decremento en la mortalidad humana, ocasionadas antes por enfermedades crónicas o terminales , y a su vez por el incremento progresivo de la esperanza de vida⁹⁴.

No es de extrañar por todo ello que la tecnociencia se haya ido convirtiendo progresivamente no sólo en el referente paradigmático de la sociedad en su conjunto, en sus más diversos sectores, sino también específicamente en un vector clave de la actividad médica y de la práctica clínica.

Y es que ya desde el S. XIX, tras el auge del optimismo ilustrado, el mensaje del positivismo era también inequívoco: la ciencia iba a ocupar paulatinamente el puesto de la religión. Como indicaba Saint Simón en el lecho de su muerte a su secretario A. Comte, la ciencia estaba ya preparada para sustituir a la religión. Las respuestas dejarían de ser místicas, especulativas y de carácter metafísico, como acontecía hasta entonces. Además el conocimiento científico y su espíritu positivo sería aplicado a todos los ámbitos, desde el físico matemático y biológico, hasta el contexto social y político⁹⁵.

⁹⁴ García Férrez, J. "Salud" in 10 Palabras Clave en Medicina Humanizada , EVD., 2002, p. 91

⁹⁵ Comte, A., Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid, Aguilar, 1987.

El saber médico apoyado en el progreso técnico permitiría igualmente examinar la enfermedad, analizar empíricamente su verdadera etiología y combinaría el diagnóstico con el procedimiento terapéutico correspondiente.

Desde entonces y especialmente a partir de la segunda mitad del siglo pasado, la medicina positiva, basada en la evidencia, apoyada en la investigación y experimentación biomédica, así como en la información facilitada por los análisis clínicos, ha contado además con el desarrollo de instrumentos y máquinas adaptadas a las diversas patologías, así como con apoyo de la disciplina estadística. De hecho la progresiva especialización de la biología molecular, el auge de la bioquímica, el desarrollo de los sistemas informáticos y la investigación de la Nueva Genética, están propiciando una auténtica revolución en el ámbito de la medicina⁹⁶.

Sin embargo a pesar de los logros y conquistas alcanzadas por la historia de la medicina, en estos dos últimos siglos, y en especial en las últimas décadas, el ser humano sigue mostrando sus puntos débiles, su manifiesta contingencia y finitud, su diáfana fragilidad, sus ostensibles limitaciones físicas, su singular vulnerabilidad, y de manera especial su inevitable exposición al paso inexorable del tiempo.

El saber médico se enfrenta día a día con afecciones y patologías que no reciben abordajes o respuestas de carácter inequívoco y definitivo, es decir satisfactorias. La enfermedad puede ser tipificada, examinada en sus diversos síntomas y episodios, analizada procesualmente a través de su concatenada etiología, cuantificada en parámetros mensurables. Además el diagnóstico puede ser con frecuencia concreto y certero, pero ahí no termina realmente el proceso epistemológico del ars médica. Tan sólo concluye la fase preliminar, necesaria pero no suficiente podríamos decir, pues falta a continuación, resolver con precisión el problema de saber cómo curar y restituir el estado de salud precedente.

B. Russell lo expresaba claramente con cierta previsión cuando afirmaba “nuestra zozobra actual se debe más que a ninguna cosa a que hemos aprendido a comprender y dominar

⁹⁶ Blázquez-Ruiz, F. J. 10 Palabras Clave en Nueva Genética, EVD, Estella, 2006.

hasta un grado aterrador las fuerzas naturales fuera de nosotros, pero no las que están contenidas en nosotros mismos”⁹⁷

A consecuencia de lo cual, la civilización asentada en la cultura del paradigma tecnológico, a pesar de los ingentes logros y resultados alcanzados en el ámbito de la biotecnología y biomedicina, especialmente en las últimas décadas, advierte y es consciente de sus propias limitaciones.

En otras palabras, nuestra cultura eminentemente tecnocientífica es capaz de transformar y modificar el curso de la naturaleza, realizar megaproyectos científicos como la cartografía del genoma humano, enviar mensajes y recibirlos on line, simultáneamente, sin importar la distancia espacial, desarrollar e innovar constantemente en el ámbito de las tecnologías de la información, transferir ingentes cantidades de capital financiero. Y sin embargo a pesar del nivel de desarrollo y del bienestar alcanzado, tanto individual como socialmente, tras varias generaciones, no sabe cómo actuar y qué medidas tomar ante la aparición y presencia del dolor y de la enfermedad.

Podríamos decir en cierto modo que desde la modernidad el sueño de la razón ha generado un optimismo científico de tal magnitud que el entramado tecnocientífico y su correspondiente Weltanschauung o civilización tecnológica, parecen quebrarse y resquebrajarse ante las dificultades que encuentra para afrontar la irrupción del dolor y la presencia de la enfermedad. Porque como señala A. Quintana la consecuencia que se deriva es clara e inequívoca “el dolor no encaja totalmente dentro de la civilización tecnológica”⁹⁸. Parece ser de otra naturaleza. No se ajusta a sus planteamientos, expectativas ni estrategias de desarrollo y expansión ilimitados.

De hecho la experiencia del dolor sobrepasa y excede ese marco de referencia que se ha erigido en toda una cosmovisión, a partir de la cual los valores tecnocientíficos actúan como criterios reguladores: eficiencia, seguridad, productividad, rentabilidad.

Podríamos pensar a este respecto que cuanto más aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza, más decrece -como

⁹⁷ Autoridad e individuo, Buenos Aires, Losada, 1987.

⁹⁸ Ibidem.

contrapartida- el saber y el poder sobre sí mismo, así como el dominio sobre el curso de su propio destino humanizado⁹⁹.

No hablamos sólo del mundo exterior, del mundo ajeno y externo al ser humano. Ya que como el ser humano forma parte de ese mismo mundo que se objetiva, también se convierte en objeto de conocimiento positivo por parte de los saberes concernidos, y entre ellos por el saber médico.

Saber que históricamente se caracteriza por su vertiente eminentemente práctica. Hace ya dos mil quinientos años Aristóteles advertía que el buen médico no era quien disponía de numerosos conocimientos teóricos y datos, sino aquel que en el ejercicio de su profesión sabía curar. Al igual que el buen juez no era tampoco quien disponía de grandes conocimientos jurídicos, sino quien sabía hacer realmente justicia. También Descartes incluía a la medicina como una rama aplicada del árbol de la ciencia.

Sin embargo conviene precisar que la actividad terapéutica, la práctica clínica de la medicina, no se caracteriza por ser propiamente exacta. Cada caso examinado, cada paciente tratado es distinto y requiere un abordaje diferenciado. No cabe pensar en términos de homogeneidad o eventual uniformidad. Además la exactitud no deja de ser una cualidad que caracteriza sólo a la realidad empírica.

A este respecto Ortega advertía que la exactitud no puede existir sino cuando se habla de objetos cuantitativos, “quod recipit magis et minus”, por tanto de lo que se cuenta y se mide. Porque hay verdades que son exactas pero que, por otra parte, no están exentas de cierto grado de parcialidad. No son realmente últimas. Pueden devenir por tanto incompletas y penúltimas. O lo que es lo mismo precisan ser completadas¹⁰⁰.

Otra cosa bien distinta es determinar el sentido de esa ultimidad pues actualmente las coordenadas y referencias simbólicas son muy diferentes a las vigentes en periodos precedentes, a la hora de precisar el fundamento o la

⁹⁹ González, J., “Valores éticos de la medicina”, in Vázquez, R., *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México, F.C.E., 1999, p. 31.

¹⁰⁰ Ortega, J., *Qué es filosofía, Obras Completas* Vol. VII, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 315.

justificación de su aceptación. De hecho, como precisa Quintana “en un universo des-fundado, sin fundamento absoluto, no hay lugar para justificar el santuario, ni en aras de Dios, la Nación, la Verdad, ni el Sentido”¹⁰¹

Y ante la falta de justificación, ante la imperiosa realidad de la patología y afección dolorosa las actitudes ante la emergencia de la enfermedad son muy diversas. Entre las opciones posibles, inicialmente, una de las más habituales y extendidas socialmente, como veremos a continuación, es la tendencia a su ocultamiento. Cuando no a su negación. Para lo cual se adoptan actitudes específicas tales como guardar silencio, hacer uso de eufemismos o como precisaremos, recurriendo una y otra vez al lenguaje metafórico.

Cada una de esas actitudes, denota inequívocamente una falta clara de aceptación, de afirmación, así como el enmascaramiento de esa realidad dolorosa, natural, que no se acaba de aceptar. Y que se convierte, de una u otra forma, como expresaba lúcidamente Susan Sontag en el lado oscuro y oculto de la vida.

“Verbalmente, no me entero de nada concreto” escribía Kafka a un amigo, en abril de 1924 desde el sanatorio en el que intentaba recuperarse y en el que iba a morir dos meses después. Kafka insistía “cuando se discute de tuberculosis... todos se expresan de manera tímida, evasiva, mortecina”¹⁰²

Y es que en ese contexto y desde diversas instancias se hurta a veces -por diversos motivos- información al paciente. Algunos prefieren desconocer la gravedad de su afección, otros deciden delegar en sus familiares las decisiones sobre eventuales intervenciones. En este sentido el Convenio de Biomedicina de Oviedo recoge en el Capítulo III, Artículo 10.2 el Derecho a no saber, por parte del paciente.¹⁰³

Claro que la opción del silencio es a veces elocuente, lógicamente. De hecho la actitud silente ante la irrupción de la

¹⁰¹ Quintana, A., “El dolor como límite de la civilización tecnológica”, *Philosophy of Medicine Congress*, Barcelona, 2006.

¹⁰² Sontag, S., *La enfermedad y sus metáforas*, Punto de lectura, 2005.

¹⁰³ Romeo Casabona, C., *Coord. Derecho biomédico y bioética*, Comares, Biblioteca de Derecho y Ciencias de la Vida, Granada, 1998.

enfermedad, parece evocar las célebres palabras de Wittgenstein cuando advertía “sobre lo que no se puede hablar, es mejor guardar silencio”. Aunque a continuación, la pregunta inmediata debería plantearse en torno a las razones para no poder hablar sobre la enfermedad.

Otros pacientes recurren a eufemismos o incluso llegan a ocultar la enfermedad, faltando a la verdad. Así sucede v.g. en el caso del cáncer u otras enfermedades. Y como advierte Susan Sontag, “que se mienta tanto a los pacientes de cáncer y que éstos mismo mientan, da la pauta de lo difícil que se ha vuelto en las sociedades industriales avanzadas convivir con la muerte”¹⁰⁴. Tanto el cáncer como el sida son claros exponentes de esa realidad que a veces llega hasta el paroxismo, podríamos decir, con la puesta en práctica de la cada vez más extendida “conspiración del silencio” ante el hecho de morir.

Es obvio que tanto el dolor, como la enfermedad y la muerte, conviven en un mundo ajeno y lejano al homo oeconomicus que ha ido forjándose en los dos últimos siglos. Modelo que se sustenta en la expansión económica, en la apertura de nuevos mercados, en el incremento continuo de la producción y las ratios de productividad, en la incesante creación de nuevas necesidades, la movilidad permanente, así como la gratificación irracional y compulsiva del deseo.

Podríamos decir que son realidades no sólo distintas sino antitéticas, que siguen lógicas y dinámicas opuestas, cuando no contradictorias. Y además ocupan posiciones muy diferentes tanto desde la vertiente económica como también cultural y socialmente. La primera es prevalente, omniabarcante y hegemónica, con pretensiones totalizadoras, podría decirse. Capaz de relegar a la segunda, como es fácil de constatar, al ostracismo, marginación y oscuridad.

De hecho si pensamos por ejemplo en el proceso de morir y en el óbito propiamente dicho, las sociedades avanzadas y desarrolladas industrial y económicamente, eminentemente urbanas, lo relegan cada vez más al espacio hospitalario, entre batas blancas e instrumentos sofisticados, alejados del mundo de la vida cotidiana. Después tras el fallecimiento el cadáver pasa por la morgue, y de allí vía tanatorio llega al cementerio para ser

¹⁰⁴ Sontag, S., *La enfermedad y sus metáforas*, Punto de lectura, 2005.

inhumado o incinerado. En otras palabras, la muerte se ha convertido de nuevo en una especie de tabú, de irrealidad, o si se prefiere en una realidad manifiestamente inefable.

Pero no siempre ha sido así, podríamos recordar. De hecho incluso en términos literarios, los autores románticos del S. XIX cuando narraban historias sobre personajes de la época, relataban aspectos diversos tanto de su enfermedad como de su muerte, y lo hacían desde una vertiente sentimental. Incluso la sensación de tristeza y melancolía que experimentaba el paciente en el transcurso de la enfermedad, eran valorados como signos de sensibilidad e incluso de refinamiento cultural¹⁰⁵

Ahora, por el contrario, son el juego de palabras, los eufemismos, la metonimia o más específicamente la metáfora, los recursos que utilizamos través del lenguaje para referirnos a los procesos patológicos. Sin embargo conviene precisar que a pesar de que con el lenguaje se pretenda escamotear y renegar de la realidad, ni el dolor ni la enfermedad son precisamente metáforas. Como advierte elocuentemente S. Sontag “el modo más auténtico de encarar la enfermedad, y el modo más sano de estar enfermo es el que menos se presta y mejor resiste al pensamiento metafórico”¹⁰⁶.

Llama la atención igualmente cómo a veces el lenguaje utilizado por los médicos recurre a terminología proveniente de otros campos como el militar, para exponer y explicar los procesos que siguen determinadas enfermedades. De hecho es muy frecuente escuchar términos como: ocupación, invasión de células, defensa del organismo, estrategia de contraataque, destrucción, etc. Esta forma de expresión se incorporó al lenguaje de la medicina hacia 1880, cuando se identificaron las bacterias como agentes patógenos, agresivos y beligerantes. Se decía entonces que las bacterias llegaban a invadir el cuerpo “y a infiltrarse en él”.

Sin embargo esta singular terminología, es decir el uso reiterado de las imágenes militares a la hora de explicar el proceso de la enfermedad, “está lejos de ser inocuo”. Ya que desarrolla una forma de abordar los problemas de la salud,

¹⁰⁵ Sontag, S., La enfermedad y sus metáforas, Punto de lectura, 2005

¹⁰⁶ *Ibídem*.

cuando menos beligerante. Pues introduce una especie de tensión dialéctica, que no favorece al tratamiento y recuperación del estado de salud, tanto en términos biológicos como anímicos. Podría decirse que en cierto modo “moviliza y describe mucho más de la cuenta y contribuye activamente a excomulgar y estigmatizar a los enfermos”¹⁰⁷

Y es que el organismo no puede ser tratado como si se tratase de un campo de batalla. Ni el cuerpo humano como un escenario bélico, ni tampoco los enfermos como enemigos. Tal y como precisa S. Sontag parafraseando a Lucrecio, habría que devolver el lenguaje y las metáforas militares, a sus artífices es decir a quienes tienen por ocupación hacer la guerra.

Pero ¿qué denotan en definitiva estos usos y juegos del lenguaje, a través de eufemismos, silencios y metáforas? podríamos preguntar. Probablemente una cierta deficiencia de nuestra cultura tecnificada y hegemónica, una limitación que emana de una mentalidad ya asentada e impregnada de principios propios del paradigma tecnocientífico y del modelo económico prevalente. Modelo que se extiende y coloniza progresivamente todos los espacios, pero que a su vez se desvela como impotente a la hora de reconocer y afrontar la realidad del dolor, la enfermedad y la muerte.

Hablamos de esta cosmovisión que suscita el deseo de satisfacción permanente e inmediato, que induce al deseo y al consumo irrefrenado e irracional. Todo lo cual deriva probablemente de la falta de profundidad y rigor para aceptar y asumir la fragilidad de nuestra naturaleza, la consciencia de nuestra impotencia, el reiterado ocultamiento de angustias y temores, así como nuestra negligencia ante determinadas situaciones de riesgo.

4. Conclusiones.- La historia de la medicina muestra claramente cómo los conceptos de salud y de enfermedad han modificado permanentemente con el paso del tiempo su significación, hasta el punto de que incluso podría decirse que “la historia de la salud y de la enfermedad es en buena medida, la historia de la medicina”.

Como hemos expuesto supra en otras épocas pretéritas el dolor y la enfermedad estaban relacionadas con el universo

¹⁰⁷ Ibídem.

religioso, creencias populares, o concepciones de mundo que le aportaban simbolismo y en gran medida fundamentación. Pero ahora como destaca A. Quintana “el dolor deviene tabú porque no encuentra las instancias que anteriormente le habían servido de fundamento como dispensador de sentido, como epifanía de lo verdadero, como heroica entrega a la nación, o como inversión para la salvación”¹⁰⁸.

De ahí que el dolor y la enfermedad aparezcan por doquier como un claro sin-sentido, como una realidad ex céntrica. A veces da la impresión, de que emergen e irrumpen intempestivamente, haciendo frente y quebrando la capacidad de previsión, de predicción, de prevención que caracterizan al conocimiento científico.

Y sin embargo no debemos olvidar que la misión de la medicina es curar y prevenir el desarrollo de las enfermedades. Evitar el proceso de deterioro del organismo, cuando es posible. Pero ni la muerte debe considerar un fracaso ni el dolor y la enfermedad son inhumanos. Ocultar y enmascarar el dolor o negar la existencia de la enfermedad sólo conduce a crear y recrear tabús, a provocar la negación de la realidad y a propiciar el autoengaño personal.

Obviamente no es cuestión de justificar el dolor ni el sufrimiento otorgándole o confiriéndole un sentido o significado, intentando sustentar su razón de ser en una nueva entelequia de carácter espiritual, o de índole material, o construyendo nuevos mitos. Pero a su vez no podemos negar tampoco que el dolor, alguna forma de dolor, ha sido y será siempre inherente a la naturaleza humana, y que por tanto, “cabe desmontar como falso mito, la idea de la civilización tecnológica cuyo lema es la superación de todo obstáculo opuesto al bienestar absoluto”¹⁰⁹.

Por todo ello es preciso incorporar e integrar en el horizonte de nuestras expectativas, la virtualidad y realidad del sufrimiento. Para aprender a afrontarlo y en la medida de lo posible a asumirlo y superarlo. Sin engaño, ni mentiras, ni tampoco desde la frustración derivada del falso optimismo tecnocientífico.

¹⁰⁸ Quintana, A., “El dolor como límite de la civilización tecnológica”, Philosophy of Medicine Congress, Barcelona, 2006.

¹⁰⁹ Quintana, A., *Ibíd.*

Para lo cual quizás sea preciso comenzar a aprender a mirar de otro modo, a percibir el cuerpo y su corporalidad de otra manera. En definitiva a comprender y aceptar sin ambages la propia naturaleza humana. Siendo conscientes de que “para ver claro, como advertía Saint Exupery, basta cambiar la dirección de la mirada”.

Así pues, más allá de la eventual perplejidad inicial, la pregunta no admite dilación ¿Podremos aprender a mirar? ¿Seremos capaces de ampliar el horizonte de nuestra mirada allende los datos numéricos, los análisis bioquímicos y las tablas estadísticas? “Es cierto que el mundo es lo que vemos, y, sin embargo, tenemos que aprender a verlo” afirmaba insistentemente Merleau Ponty, en su célebre ensayo *Lo visible y lo invisible* ¹¹⁰.

No cabe duda que tanto la salud como la enfermedad son estados y procesos continuos, pero también son realidades susceptibles de estimación y valoración subjetiva. La enfermedad muestra un perfil objetivo y otro subjetivo, y se manifiesta a través de síntomas que son percibidos de formas distintas ¹¹¹. Por otra parte conviene ser conscientes que la fragilidad es inherente a la naturaleza humana. Y la fragilidad incluye también vulnerabilidad. De ahí que sea preciso asumir los límites propios de la razón y sus posibilidades.

Por todo ello podríamos colegir, tras lo expuesto en los apartados anteriores, que es tiempo de revisar planteamientos, de contrastar paradigmas y de comparar modelos actuales, con tiempos pretéritos y antecedentes. Pues no podemos olvidar el horizonte histórico que se ha ido configurando y conformando culturalmente, ni instalarnos sincrónicamente y desconocer nuestra experiencia precedente de conocimiento.

Tal y como advierte Habermas en su célebre obra *Ciencia y técnica como ideología* “la fuerza liberadora de la reflexión no puede ser sustituida por la difusión del saber técnicamente utilizable”. El dominio de sí mismo ha de ser un aprendizaje continuo, ininterrumpido, y un objetivo prioritario a la hora de comprender, aceptar y asumir la realidad que nos constituye.

¹¹⁰ Lo visible y lo invisible, Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 20.

¹¹¹ García Férez, J. “Salud” in 10 Palabras Clave en Medicina Humanizada, p. 96.

Sólo así podremos evitar que la salud pase a convertirse en un nuevo producto de mercado generado por la sociedad de consumo, con el consiguiente gasto sanitario voraz, insaciable e incontrolado. Y solo de este modo evitaremos convertirnos individualmente en “adoradores del cuerpo humano” en devoradores de recursos sanitarios. En definitiva en creyentes y practicantes de una nueva religión que rinde culto a la estética del cuerpo y mitifica el estado de salud incólume.

Ya para concluir evocamos la figura prominente de Hans Jonas quien hace varios lustros expuso con meridiana claridad el riesgo de someternos ingenuamente al paradigma tecnocientífico, pronunciando lúcidas palabras, precisas y admonitorias “En aras de la autonomía humana, de la dignidad que exige, que nos poseamos a nosotros mismos y no nos dejemos poseer por nuestra máquina, tenemos que poner el galope tecnológico bajo control extratecnológico”¹¹².

Es obvio que hablamos de otros principios y valores. Que forman parte de nuestra tradición cultural, que no puede quedar eclipsada ni obliterada por el modelo tecnocientífico. Principios que no son cuantificables ni mensurables, que poco tienen que ver con la eficiencia ni la productividad, ni la seguridad.

Y es que conviene precisar que “la cultura no posee la capacidad de exigir. No ofrece garantías. Y sin embargo la única oportunidad para conquistar y proteger nuestra dignidad humana nos la ofrece la cultura”¹¹³.

Al final quizás debemos mirar retrospectivamente, para recordar y retomar las elocuentes palabras del dramaturgo griego Esquilo, cuando afirmaba “La técnica es mucho más débil que la necesidad”¹¹⁴.

Bibliografía

Blázquez-Ruiz, F. J. (2006) 10 Palabras Clave en Nueva Genética, Estella, Navarra, EVD,

¹¹² El principio de responsabilidad, Barcelona, Herder, 1996.

¹¹³ Riemen, R., “La cultura como invitación” in Steiner, G., La idea de Europa, Madrid, Ed. Siruela, 2004, p. 32.

¹¹⁴ Prometeo encadenado en Tragedias, Madrid, Gredos 2002, p. 32.

- Buchanan,A, et al. (2002) *Genética y justicia*, Madrid, Cambridge University Press, Madrid.
- Fernández, B.,-Torres et al. (1999) “Dolor y enfermedad” in *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, Vol. 6, n. 4, Julio-Agosto
- Folscheid, D.Feuillet, B., Le Mintier, Mattei, (1997) J.F., *Philosophie,éthique et droit de la médecine*, Paris, PUF.
- Furkel, F., et al. (2000) *Les enjeux du progrès scientifique*, Bruxelles, Bruylant.
- García Férrez, J. (2002) “Salud” in *10 Palabras Clave en Medicina Humanizada* , Estella, Navarra, EVD.,
- González , J., (2007) *Dilemas de bioética*, México, F.C.E.
- Hottois, G., (1991). *El paradigma bioético*, Barcelona, Anthropos.
- Husserl, E., (1996) *La crisis de las ciencias europeas*, Paris, Gallimard.
- Merleau Ponty, (1970) *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral.
- Ortega, J., (1967) *Qué es filosofía*, Obras Completas Vol. VII, Madrid, Revista de Occidente.
- Quintana, A., (2006) “El dolor como límite de la civilización tecnológica”, *Philosophy of Medicine Congress*, Barcelona.
- Rifkin, J.,(1999) *El Siglo de la biotecnología*, Barcelona, Ed. Crítica.
- Romeo Casabona, C., (1998) *Coord. Derecho biomédico y bioética*, Granada. Comares, Biblioteca de Derecho y Ciencias de la Vida.
- Sontag, S., (2005) *La enfermedad y sus metáforas*, Punto de lectura.
- Szasz, Th.,(1980) *La Teología de la medicina*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Thomasma,D.C-Kushner, Th., (1999) *De la vida a la muerte. Ciencia y Bioética*, Madrid, Cambridge University Press.
- Vázquez, R., Comp. (1999) *Bioética y derecho*, México, FCE..
- VV.AA. (2001) *Genética y Derecho*, Madrid, Consejo del Poder Judicial, Estudios de Derecho Judicial.

Evaluación etnográfica de la Cultura de la Empresa

Ángel Aguirre Baztán - Universidad de Barcelona

1. Planteamiento de la cuestión.

Después de haber analizado en un reciente libro (Á. Aguirre, 2004, *La cultura de las organizaciones*), en el que traté de abordar, qué entendemos por cultura organizacional y cómo es imposible entender por ejemplo una empresa, sin analizar previamente su cultura, estoy ahora a punto de publicar un trabajo (Á. Aguirre, 2008, *Metodología cualitativa etnográfica*) sobre cómo analizar y evaluar la cultura organizacional y cómo aplicar la etnografía activa a la resolución de problemas.

Algunos de los puntos relativos a la primera publicación los abordé en los Congresos de la SEEA de Granada y Santander. Ahora, agradezco la invitación de la presidencia de este Congreso de la SEEA en Salamanca, para abordar la dimensión más aplicada del concepto de cultura organizacional. Trataré, pues, de abordar la evaluación etnográfica de la cultura organizacional, sobre todo en las empresas.

2. Conceptos introductorios.

a) Debemos partir del hecho de que el estudio de la cultura organizacional es lo que nos permite comprender con profundidad las organizaciones. A propósito de las empresas, decía Schein: "...que la cultura es un fenómeno *profundo*, de que la cultura es *compleja* y de difícil comprensión, pero que vale la pena esforzarse por entenderla, dado que mucho de lo que hay de misterioso e irracional en las empresas se esclarece una vez que alcanzamos este objetivo".¹¹⁵

El estudio sistemático de la cultura organizacional se produce a partir de la década de los ochenta, en un conjunto de obras de gran influencia en el mundo de la empresa (Pettigrew [1979], Pascale y Athos [1981], Ouchi [1981], Deal y Kennedy [1982], Peters y Waterman [1982], Schein [1985] y otros)¹¹⁶. La

¹¹⁵ E.H. Schein (1988:22).

¹¹⁶ Cfr. Trice y Beyer (1993) y Mohan (1994) para estudiar estos comienzos. La literatura posterior sobre la cultura de la empresa, aunque desigual, ha ido creciendo a lo largo de los años posteriores hasta la actualidad.

realidad es que los antropólogos sociales y culturales, centrados en el estudio de las comunidades primitivas, agrarias o urbano-marginales, apenas si se han interesado por esta irrupción de los estudios sobre la cultura de las organizaciones en general y de las empresas en particular. A pesar de estas ausencias en el planteamiento académico de una antropología aplicada, hoy ya no puede soslayarse la importancia de esta nueva dimensión de estudios.

Para los antropólogos organizacionales, la cultura surge del proceso de interacción interna (sobre todo entre el líder y sus cooperadores) de cara a la consecución de los objetivos que constituyen la “razón de ser” (misión) de la organización. Por eso la cultura es definida como:

un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por los miembros de una organización, al tratar de conseguir la misión que da sentido a su existencia.

Este “conjunto de elementos interactivos fundamentales”, que analizaremos posteriormente, serán los elementos básicos de la cultura con los que hemos de trabajar en toda evaluación cultural.

La cultura que surge de la “interacción interna” es generada y compartida por los miembros de la organización, siendo el líder el impulsor fundamental de esa interacción.

El hecho de ser generada y compartida por todos los miembros de la organización genera “identidad cultural colectiva” y “cohesión interna”, por lo que debe ser “trasmitida” (enculturación) a los nuevos miembros del grupo.

Toda cultura organizacional es “viva” si es eficaz para alcanzar los objetivos de la organización, de lo contrario, hay que cambiarla.

Uno de los postulados más importantes es el que afirma que cada organización es una cultura.¹¹⁷ Aunque a veces digamos que la organización *tiene* una cultura como cuando afirmamos que

¹¹⁷ Los positivistas afirman que la organización “tiene” una cultura (como se tienen cosas, vestimenta, máquinas, etc.), pero la cultura pertenece a la esencia misma de la organización (visión y misión compartidas).

“tenemos un cuerpo”, la organización *es* una cultura, como cada uno de nosotros *somos nuestro cuerpo*.

La cultura organizacional no es pues algo “adjetivo” a la organización sino la expresión plena de su propia sustancialidad:

“El proceso de formación cultural es, en un sentido, idéntico al proceso de formación grupal, en cuanto que la misma esencia de la *colectividad* o la identidad del grupo (los esquemas comunes de pensamiento, creencias, sentimientos y valores que resultan de las experiencias compartidas y el aprendizaje común) es lo que, en última instancia, denominamos *cultura* de ese grupo.

Sin un grupo no puede existir cultura y sin la existencia de un cierto grado de cultura, en realidad, todo lo que podemos hablar es de un agregado de personas y no de un *grupo*. De manera que, cabe considerar el crecimiento de un grupo y la formación de su cultura, como dos caras de la misma moneda, siendo ambas el resultado de los líderes”. ¹¹⁸

b) Una segunda cuestión introductoria, tomando como punto de partida las reflexiones de F. Barth ¹¹⁹, nos permite realizar una distinción entre comunidades culturales geográfica e históricamente aisladas y comunidades “aisladas” a base de autoadscripción psicológica y de heteroadscripción sociológica.

En efecto, las comunidades culturales “primitivas”, “aisladas geográficamente” (en desiertos, montañas, valles incommunicados, selvas, islas, etc.) poseían culturas simples y homogéneas (vivenciaban la cultura propia como única, dado su aislamiento respecto a otros pueblos. Su historia era una mera intrahistoria, por lo que eran calificados de “pueblos ahistóricos”, ya que parecían ajenos a la evolución histórica de los pueblos desarrollados.

¹¹⁸ E.H. Schein (1988:65).

¹¹⁹ El texto de F. Barth, de apenas 50 páginas, titulado “Los grupos étnicos y sus fronteras” (1969) supuso un cambio sustancial en el planteamiento de la identidad cultural de los grupos y organizaciones: el paso de la “etnia” a la “etnicidad”, el paso de la consideración de los “criterios objetivos” (raza, lengua, etc.), a los “criterios subjetivos” (autoadscripción y heteroadscripción).

Estas comunidades culturales, aisladas geográfica e históricamente, eran singulares, y por su simplicidad y diferencialidad eran evaluables etnográficamente como enteramente “otras culturas”.

Más adelante, los antropólogos utilizaron el mismo tipo de etnografía para evaluar las culturas de las comunidades rurales “casi aisladas” geográficamente, y para analizar las culturas de las comunidades marginalmente aisladas del contexto urbano. De una manera simplista, se actuaba dejando para el análisis sociológico el área de las organizaciones y de otras realidades sociales urbanas, mientras que los antropólogos persistían en el estudio de todo hecho social circunscrito en algún tipo de aislamientos geográficos (comunidades rurales, situación de etclase, marginalidad urbana, etc.). Algunos nacionalismos utilizan (y aún manipulan) las singularidades culturales de estos aislamientos “geográficos e históricos” para fundamentar su identidad diferencial, generalmente, exagerando la incomunicación territorial e histórica con los pueblos vecinos (hablan de “razas”, continuum histórico diferenciado, etc.) e hiperbolizando los rasgos propios de diferencialidad cultural respecto a ellos.

Mientras en los pueblos geográfica e históricamente “aislados” se generaba “una sola cultura” ligada a un territorio y a una comunidad determinada homogénea y eran definidos como “etnias”, en el marco urbano y agro-urbano el “pluralismo cultural” es evidente (cada grupo u organización es una cultura), siendo definidos los grupos culturales a través de “autoadscripción” (opción de pertenecer a un grupo cultural) y “heteroadscripción” (reconocimiento exterior de la pertenencia a un grupo cultural) psico-sociológicas.

Las autoadscripciones vienen, posteriormente reforzadas, por periodos de socialización primaria y secundaria, que crean vínculos emocionales y sociales de homogeneidad.

Pero, además del pluralismo cultural urbano, presente en los grupos y las organizaciones, encontramos en los individuos un “pluralismo cultural de adscripción”, pues el individuo vivencia tantas culturas cuantos grupos u organizaciones pertenece. En esta pertenencia múltiple a las culturas grupales y organizacionales se da, no obstante, “asimetría cultural” por la diversa intensidad de pertenencia a esas culturas (uno puede ser, ante todo y por este orden, miembro de su familia, de su religión,

de su club de fútbol, de su nación, de su empresa, etc.), pero también “mutancia cultural” (se pueden cambiar las pertenencias a grupos y su asimetría de intensidad participativa).

c) La tercera cuestión introductoria se centra en definir la evaluación etnográfica.

La etnografía ha sido definida como *el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de la comprensión global de la misma*¹²⁰.

Por su carácter “descriptivo”, la etnografía es, para muchos, heredera del método observacional “naturalista” (no participante). Pero, el carácter observacional-participante (situacional y contextual, abierto y flexible, focalizado y totalizante) proviene actualmente, de su alineación con las metodologías cualitativas construccionistas.

La “comprensión global” de la cultura es considerada como una “reconstrucción” de la cultura de la comunidad estudiada, hecha de manera holística, que permita hacer inteligible cognoscitiva y operacionalmente la cultura estudiada.

Lejos ya de una etnografía “pasiva”, como la clásica etnografía de corte colonial, que no tenía como destinatarios a los nativos, abogamos por una *etnografía activa*, generalmente realizada a petición del “dueño del problema” (demanda “emic”), a la que se responde con un diagnóstico “etic” (consensuado cognoscitiva y operativamente con los “dueños del problema”).

Además de las etnografías activas “de rescate” y de “investigación”, la etnografía activa por excelencia es la realizada para la resolución de problemas. Un colectivo tiene una dificultad cultural (cambio, adaptación, etc.) y recurre al etnógrafo experto para resolver su problema cultural. En el caso terapéutico, cuando una comunidad o un individuo necesitan afrontar una enfermedad física o psíquica, acudirán a un experto que escuche la descripción sintomática “emic” (problema) y aporte un diagnóstico “etic”, que pueda ser asumido por los “dueños del problema”, tanto cognoscitiva como operacionalmente.

¹²⁰ Cfr. Á. Aguirre, 1995:3.

La esencia, pues, de la etnografía activa está en la relación “emic” y “etic”.

En primer lugar, los relatos “emic” son manifestaciones sintomáticas de los “dueños del problema”, explicados “elaboradamente” desde la ansiedad (lo “etic” de “emic” que diría Harris). Expresan “su verdad”, alterando, magnificando, ocultando datos, etc. desde una posición de control del problema generada por la ansiedad. La observación participante y las entrevistas en profundidad obtendrán la información precisa, que pasará después a ser codificada.

Una vez codificado (“reconstrucción” del material “emic” desde la perspectiva “etic” del etnógrafo) el discurso “emic”, se procederá a su “categorización” desde las categorías teóricas del paradigma científico asumido por el etnógrafo (etnología, psicoanálisis, sociología, etc.). De esta salida al encuentro con categorías científicas (dependientes de las teorías científicas del etnógrafo), saldrá la identificación y diagnóstico (cognoscitivo y operativo) del etnógrafo, que entregará al dueño del problema para su aceptación.

Esta “categorización” debe hacerse desde una “distancia afectiva” para evitar la contratransferencia. Algunos pseudoetnógrafos se transforman en activistas (compromiso político, condena moralizante, etc.) o sufren el síndrome de Estocolmo.

La verdadera confluencia de “emic” y “etic” es la interacción (“salida al encuentro” desde la teoría) de ambas posiciones a través del “diagnóstico” tanto teórico como operativo.

Como hemos apuntado, el diagnóstico es construido por “emic” y “etic”, pero también consensuado por ambas partes. Esta es la esencia de lo que nosotros llamamos “etnografía activa”. Si el diagnóstico está bien construido, *cohesiona* el diálogo emic/ etic, *identifica* culturalmente el problema, y es *eficaz* en su resolución.

3. Evaluación etnográfica de la cultura organizacional.

Una vez que hemos fijado los tres presupuestos de punto de partida, necesarios para definir nuestra perspectiva etnográfica, procederemos a demarcar los principales indicadores de etnicidad, sobre los cuales vamos a operativizar en el trabajo de nuestra etnografía activa.

Señalemos, pues, en primer lugar cuáles son los indicadores básicos de etnicidad y su significado en el análisis de la cultura organizacional.

3.1. Indicadores étnicos.

a) Hemos apuntado anteriormente cómo la antropología clásica tenía como único objeto de estudio los llamados “pueblos primitivos” encerrados en aislamientos geográficos, a los cuales se los calificaba de “etnias”. Más adelante, la etnografía clásica se amplió a las comunidades campesinas semi-aisladas geográficamente, y en nuestros días, ha incluido también el estudio de los grupos urbanos aislados en situación marginal. Los nacionalismos siguen identificando también a sus pueblos desde un aislamiento de diferencialidad exclusiva.

En el estudio de estas culturas generadas por aislamientos geográficos e históricos, la investigación se centraba, básicamente, en nueve indicadores étnicos, agrupados en tres bloques:

---infraestructura étnica: Comunidad demográfica/
Ecosistema/ Etnoeconomía

---estructura étnico-social: Parentesco/ Estructura social/
Etnopolítica

---superestructura étnica: Etnohistoria/ Religión/ Lengua

Pero los actuales agrupamientos culturales urbanos (grupos, organizaciones, instituciones) no son “monadas” aisladas geográfica o marginalmente, sino núcleos diferenciales de etnicidad, formados por autoadscripciones psicológicas primarias o secundarias y heteroadscripciones sociológicas. Como hemos apuntado anteriormente, frente a la unicidad cultural de las comunidades aisladas geográficamente (en cada aislamiento geográfico sólo hay una cultura, la “propia”), todo individuo pertenece a tantas culturas cuantas autoadscripciones a grupos mantiene, aunque sus identidades culturales sean asimétricas y mutantes.

Esto significa que no se puede operativizar etnográficamente sobre estas culturas con los esquemas de la etnografía clásica, por lo que hay que optar por un nuevo modelo que defina estas culturas a base de otros indicadores de etnicidad.

b) Hemos constatado a la hora de definir la cultura, que está constituida por “elementos interactivos”. Pero si bien la cultura es compleja y aglutina una gran variedad de “experiencias

compartidas”, es necesario sin embargo identificar y definir los “elementos básicos”, sobre todo, de cara a “operar” con ellos.

En el ámbito organizacional, los elementos interactivos fundamentales que constituyen la etnicidad pueden reducirse a cinco¹²¹:

Presunciones básicas:

- 1.- Etnohistoria (y etnoterritorio)
- 2.- Creencias y cosmovisiones

Comunicación:

- 3.- Valores y normas
- 4.- Lenguajes y rituales

Productos:

- 5.- Productos materiales y formales

Poniendo como ejemplo la estructura de un iceberg¹²², diríamos que las presunciones básicas (etnohistoria y creencias) son los elementos invisibles (parte sumergida) pero fundantes, es decir, el núcleo profundo de la cultura de la organización.

La parte emergida del iceberg estaría constituida por los elementos comunicacionales de la organización: los valores como orientaciones prácticas del comportamiento, que tienen su fundamentación en las presunciones básicas, y los lenguajes y rituales (la comunicación como circulación sanguínea del ser vivo).

Finalmente, el “pingüino” situado en la punta del iceberg sería la parte más visible de la organización, es decir, sus productos.

3.2. Descripción de los indicadores básicos de etnicidad.

a) La etnohistoria de una organización es el equivalente a la biografía de un individuo, es la construcción (más bien “reconstrucción”) diacrónica de su identidad.

¹²¹ Cfr. E.H. Schein 1988:30; M. Thevenet, 1992:15; J.M. Peiró,1990:159; Á. Aguirre,1999,2000,2002, 2004.

¹²² Si ponemos como ejemplo un árbol, las tres partes serían: las raíces (presunciones básicas), las ramas (comunicación de la savia) y los frutos (productos).

Aquí ya no prima la geografía como núcleo básico de identidad, como en el estudio de las “etnias”, sino que es la “historia subjetiva” el identificador de la nueva identidad cultural de la etnicidad (a lo largo de la biografía o de la historia, no se es “lo mismo”, pero sí “el mismo”).

La etnohistoria no es la “historia de la organización” (crónica objetiva de los datos a través de los documentos), sino la “reconstrucción subjetiva” de la identidad a través de los momentos considerados como significativos por el sujeto o la organización.

La etnohistoria nace en la “visión” inicial que tiene el líder y que le lleva a construir un proyecto (y un camino) para alcanzar el objetivo o “misión” que dará razón de ser a la organización.

En la etnohistoria el líder y los colaboradores se sumergen en la identidad diacrónica de la empresa y son “protagonistas” de ella (van en el mismo barco como un “nosotros común” que busca alcanzar un objetivo, se constituyen en “empresa” a conquistar), ya que tienen “fe en la misión”.

En toda organización, hay una cosmogonía que explica sus orígenes, una soteriología que diseña la “larga marcha de salvación”, y una escatología que da sentido último a la organización. Una organización sin pasado, en su “orfandad” tendrá que inventarse al menos leyendas para poder tener identidad; pero si una organización no tiene futuro, sencillamente está muerta. Por ello, el líder deberá esforzarse en inaugurar una “larga marcha” (éxodo) hacia la conquista de una “patria” (misión), siendo él, el “conducidor” (mesías, Führer, duce, caudillo, gran timonel, líder, etc.) de la “empresa conquistadora”.

En conclusión, de la misma manera que todas las familias “construyen” mediante un álbum familiar de fotos su etnohistoria, seleccionando las que les parecen más significativas, enseñando ese álbum a sus hijos; del mismo modo, todo líder “reconstruye” la etnohistoria de la organización, para que sus colaboradores se sientan continuadores y testigos de la vida de la organización. Porque la construcción de la etnohistoria es uno de los procesos más importantes de formación de la identidad cultural de la organización y, además, constituye uno de los mecanismos fundamentales de implicación de los miembros en las tareas de la organización.

b) Las creencias son construcciones ideativo-emocionales que explican la vida de los individuos y de las organizaciones. De

la misma manera que la “etnohistoria” contribuye poderosamente a la construcción del “yo” de la organización (la organización como “yo histórico o biográfico”), las creencias posibilitan la construcción de un “mundo” (representación organizada o cosmovisión de la realidad y hermenéutica de la vida).

Las creencias toman cuerpo en una organización a través de la religión, la filosofía, la mitología o la ideología, etc., desde las que se “entienden”, entre otros, los tres elementos básicos que explican la vida del hombre: la naturaleza, Dios y el hombre.

Este cúmulo de ideas filosóficas, religiosas, antropológicas, etc. forman el segundo elemento de las “presunciones básicas” del líder y de su grupo. “Las ideas se tienen, en las creencias se está” decía Ortega, y es que las creencias son cosmovisiones hermenéuticas, con un alto componente emocional, a través de las cuales los miembros de una organización dan sentido a su tarea y comportamiento.

Concluiremos, pues, que la etnohistoria y las creencias, como núcleo fundamental de la cultura de la organización, forman el “yo” y el “mundo” de la organización, el fundamento invisible pero determinante de la cultura de toda organización, constituyen las “presunciones básicas”, que diría Schein, desde las cuales el líder y los colaboradores “dan sentido” a la acción.

c) Los valores y las normas surgen de las “presunciones básicas” (etnohistoria y creencias)¹²³ como formas de evaluar el entorno (lo que es bueno para la organización) y como formas de encauzar el comportamiento.

Hay “valores finales” (expresiones de la “misión”) y “valores instrumentales” (medios para alcanzar la “misión”). De la misma manera, hay “valores inmutables” y “valores sujetos al cambio”. También, podemos considerar los “valores explícitos” que se

¹²³ Los valores son un elemento importante de la cultura organizacional, pero no pueden presentarse como su núcleo más profundo que hemos dicho que son las “presunciones básicas”: “Hago distinción entre estos elementos, tratando las presunciones básicas como la esencia --lo que la cultura realmente es-- y los valores y conductas como manifestaciones derivadas de la esencia cultural” (E.H. Schein, 1988:30).

promulgan, y los “valores implícitos” en la forma de dirigir una organización.

---Evaluar y “valorar” el entorno, desde las “presunciones básicas” constituye una necesidad para todo hombre u organización “en situación ante el entorno”. La primera tarea, pues, será “evaluar para generar valor”.

---Pero, también, los valores son enunciados categórico-morales que organizan el comportamiento de acuerdo con la mejor opción para producir decisión, y cuando se personalizan, pueden ser presentados como “modelos ejemplares” de actuación.

Los valores y las normas son “herramientas” del liderazgo para gestionar el comportamiento y la acción de la organización (dirección por valores o acción compartida). En cierto modo, la enunciación de los valores explícitos o la ejemplaridad en la que se incluyen los valores implícitos, son formas de comunicación interna y externa de la organización, a través de las cuales la organización proclama tanto al cliente interno como al externo, su “línea de actuación”.

d) La comunicación es tan vital para la organización como la circulación sanguínea o el sistema neurológico para el cuerpo. Si el liderazgo carece de comunicación interna y externa lleva a la muerte a la organización.

La cultura es la urdimbre simbólica que posibilita la comunicación y se realiza, básicamente, a través de los lenguajes y de los rituales. En la comunicación (algo más que información) hay un núcleo emisor expresivo y un núcleo receptor interpretativo, además de canales, soportes, códigos, consonancias y disonancias, etc.

---La comunicación más habitual son los lenguajes (oral, corporal, escrito, icónico, etc.), lo que comporta una sintaxis (relación formal de los signos entre sí), una semántica (relación de los signos con los objetos) y una pragmática (relación de los signos con sus intérpretes). El lenguaje es siempre enunciativo, intencional y operativo. Los lenguajes están contextualizados y connotados.

Además del lenguaje verbal, existe el lenguaje paraverbal (kinésico, proxémico, protésico, etc.). Ambos forman una sinergia, pero en caso de contradicción, prevalece el paraverbal.

El lenguaje escrito es mediato y utiliza la escritura en ausencia del interlocutor. Tiene valor codificador y de estabilidad (“scripta manent”) y alcanza valor de “prueba documental”.

El lenguaje verbal o hablado es inmediato y requiere la presencia del interlocutor, expresando su fuerza a través del paralenguaje (que según algunos autores, transmite el noventa por ciento del mensaje).

El lenguaje icónico utiliza elementos simbólicos pero también elementos de paralenguaje, siendo, en la predominante comunicación visual actual, un modo muy eficaz de comunicación.

En la organización, no comunica (interna o externamente) de igual manera e intensidad, una circular escrita, un discurso, una dramatización o un anuncio televisivo. Pero sobre todo no se comunica de igual manera si los interlocutores participan o no de una misma cultura organizacional.

---La importancia de la comunicación ritual en la organización es grande. Los rituales son actos simbólicos pautados y repetitivos, que cohesionan y vertebran al grupo, de cuya ejecución se derivan actos de afirmación identitaria y de eficacia social.

La organización contiene dentro de sí una cierta “religión civil” que tiene su expresión más manifiesta en la actividad ritual. Podemos decir que, en toda organización puede crearse una estructura ritual (ingeniería ritual) y una semántica ritual (bien sea el ritual de corte iniciático, de salida, de celebración, etc.).

Los principales rituales utilizados en las organizaciones son los relativos a:

- * Rituales de acceso o iniciáticos
- * Rituales de jerarquía y comunicación interna
- * Rituales de fiesta (de celebración o de anticipación)
- * Rituales de salida (de desvinculación)

Los rituales de acceso (enculturación) pueden ser iniciáticos estrictos (acceso a “organizaciones cerradas”: al mundo militar, religioso, sectario, etc.) o más flexibles (acceso a “organizaciones abiertas”: a empresas, clubes, etc.). En los rituales de acceso (noviciados, contratación, etc., se trata de una u otra manera producir una “mutación ontológica” más o menos radical e intensa (cambio cultural y psicológico de “ser”).

Los rituales de salida o desvinculación se caracterizan por la elaboración de la “pérdida” (separaciones, defunciones, pérdida del trabajo, etc.). El ritual contribuye a atemperar la desvinculación por pérdida de algo experimentado como vital,

prolongando un efecto de “comunidad” permanente con la situación anterior.

e) Lo que produce la organización es fruto de su actividad y de su identidad cultural. Todo producto está inserto en una elipse con dos centros, el líder organizacional más sus colaboradores como “clientes internos”, y el destinatario exterior como “cliente externo”. En este sentido, el producto se define como “proceso de calidad total orientado hacia el cliente”, ya que la calidad total es un “proceso” de competencia, más que un control de salida. Cuando se alcanza este fin de calidad total, las organizaciones alcanzan el llamado “grado de excelencia”.

Los productos pueden ser “materiales” y “formales”:

---Un producto material es aquel que se produce como un “objeto exterior” (coches, pan, casa, informe, etc.), y queda sometido en su temporalidad a la eficacia o a la obsolescencia. A veces, el producto material (un monumento, un objeto de arte, etc.) desafía al tiempo a través de su museización.

---Un producto formal puede ser definido como un sistema simbólico para la comunicación interactiva. Más que un objeto (lo *ob-jectum*, lo arrojado y separado fuera), el producto formal es una intersubjetividad relacional (instituciones, marcas, rituales, etc.).

Así las marcas (*brand*), que son como señales de identidad (en su origen las “marcas” son como señales de identidad impresas al fuego, como en el caso del ganado). La marca es una abstracción de identidad, donde el producto queda envuelto en una señal intensa de identidad (la moto Harley, es en cierto modo un producto obsoleto que ha adquirido enorme valor de pervivencia gracias a que se ha convertido en marca de identidad de la comunidad de los moteros).

3.3. Significado de los “indicadores de etnicidad”.

a) La reducción a cinco indicadores básicos de etnicidad, ampliamente contrastada por nosotros a lo largo de numerosas etnografías activas sobre organizaciones, supone una reducción de elementos básicos a investigar.

b) Aunque para Schein, sólo las “presunciones básicas” serían el núcleo fundamental de identidad cultural, sin embargo, aun afirmando su carácter fundante, podemos considerar a las cinco como portadoras de identidad, según los casos (por ejemplo, los JJ.OO. se basan en la construcción ritual; muchas empresas tienen su centro de identidad en su producto estrella y

en la construcción de su marca; hay muchos líderes organizacionales que “dirigen por valores”, etc.).

c) Los cinco elementos de etnicidad están tan relacionados entre sí, que al estudiar uno de ellos, surgen las necesarias referencias a los demás.

d) Sin embargo, es mucho más difícil etnografiar las “presunciones básicas” (etnohistoria y creencias) que las otras tres. Sólo los muy expertos tienen habilidades para hacerlo y el suficiente talento para adentrarse en la “nuclearidad y privacidad” misma de la cultura de la empresa, que las “presunciones básicas” representan, dado el hecho de que, como dice Schein, “cultura [presunciones básicas] y liderazgo son dos caras de la misma moneda”, y no siempre los líderes aceptan intromisiones.

4.- Ejemplo de etnografía activa: evaluación de la enculturación en una empresa.

De acuerdo con lo que acabamos de exponer, la evaluación etnográfica de la cultura de una organización investigaría los cinco elementos (indicadores de etnicidad). Los más difíciles de evaluar, por su carácter invisible y profundo, serían las “presunciones básicas”, mientras que los valores y la comunicación tienen una dificultad media, siendo más accesible el estudio de los productos.

Dado que mostrar aquí el diseño de una investigación sobre los cinco elementos, resultaría un trabajo extenso y complejo, trabajaremos, a modo de ejemplo, sobre un caso de “enculturación ritual”, lo que nos permitirá abordar, en el marco de un objetivo más concretizado, los pasos de toda evaluación etnográfica activa.

4.1. Demanda de los dueños del problema:

4.1.1. Demanda de etnografía “activa”.

El líder de una empresa, ante el problema que tiene por la dificultad de enculturar a los miembros de la organización en la “misión” de la empresa, recaba la ayuda de un experto en cultura organizacional.

a) Causa del problema:

---Es necesario que los miembros de la organización-- empresa, sobre todo los directivos, conozcan y vivencien la cultura de la empresa, con el fin de conocer la “misión” o razón de ser de la organización (saber hacia dónde se va) y con el fin, también, de que al vivenciar todos una cultura exista un “nosotros común” que permita la comunicación interna.

---El “problema” reside en que el líder de la empresa, después de varias tentativas, todavía no ha podido realizar una enculturación eficaz, y claro, si no se conoce la “misión” no se sabe a dónde se va (“si no sabes a qué puerto vas, ningún viento es favorable”), resintiéndose el trabajo de equipo y la sintonía con el liderazgo.

b) Bases de punto de partida.

---Debemos recordar brevemente de que no es lo mismo “liderazgo” que “dirección” (el líder crea rumbos, el director gestiona planes estratégicos cambiantes y adaptativos) y que una empresa no suele funcionar cuando está sobredirigida y subliderada.

---Debemos también recordar que “las culturas empresariales son creadas por líderes y una de las funciones más decisivas del liderazgo bien puede ser la creación, conducción --y siempre y cuando sea necesario-- la destrucción de la cultura. La cultura y el liderazgo, examinados de cerca, son dos caras de la misma moneda que no pueden ser entendidas por separado. De hecho, existe la posibilidad --poco considerada en la investigación sobre el liderazgo-- de que *lo único importante que hacen los líderes sea la creación y conducción de la cultura*, y de que el único talento de los líderes esté dado por su habilidad para trabajar con la cultura”.¹²⁴

4.1.2. Por ello, el líder, como verdadero responsable de la organización y de su cultura, recaba la ayuda de un experto, preguntándole: “¿Qué puedo hacer para enculturar a los miembros de la empresa en la “misión”, si los medios utilizados hasta ahora (convenciones, cursos, circulares, etc.) no han dado suficiente resultado?”.

4.2. Entrada en el “campo” e inicio de la “escucha emic” (observación participante y entrevistas en profundidad):

a) Una vez construido el diseño etnográfico y negociado el presupuesto que lo hará viable, se inicia la entrada en el “campo”, negociando, entre otras cosas, el rol del etnógrafo, el cual debe ser aceptado por los etnografiados, así como los espacios y tiempos de la acción etnográfica.

¹²⁴ E.H. Schein, 1988:20.

b) Fase de “observación participante” abierta y flexible, sin hipótesis definida inicial.

---Ya en la empresa, el etnógrafo observa y escucha, sobre todo, lo que está relacionado con el problema a evaluar: la comunicación interna de enculturación.

---Llama la atención, por ejemplo, el comportamiento de los comerciales en las “convenciones de ventas” (aislamiento en un hotel distante durante tres días, en los que no se pagan las horas de trabajo, sino la estancia, etc.) a las que no falta nadie si no es por una causa mayor. La comunicación es bastante eficaz en estas reuniones, en las que los comerciales dicen que se lo pasan bien, en las que se conocen entre ellos y hacen amistades, etc.

---Llaman, también, la atención del etnógrafo las comidas de empresa (o de compañeros de departamento) por navidad, antes de vacaciones, etc..

---También son interesantes las fiestas de la empresa con familiares (regalos de Reyes, “día de la empresa” con distinciones y premios, etc.).

---En la empresa se observan, también, algunas dinámicas de grupo, fiestas, novatadas, etc. en las que la participación es alta.

---Pero, también llama la atención la poca eficacia de las circulares informativas, de los discursos de los directivos, etc.

c) En las entrevistas en profundidad del etnógrafo con los cuadros directivos, resulta manifiesto que dichos cuadros conocen bastante bien las directrices estratégicas anuales de la empresa (dirección), pero que la mayoría desconocen la “misión de la empresa” y los elementos más importantes de la cultura de la empresa (“no saben hacia dónde va la empresa”).

---No hace falta decir que la información obtenida mediante la observación participante y las entrevistas en profundidad, acaba siendo muy abundante (multa et multum)..

4.3. Fase de “codificación” del material y de diseño de la hipótesis de solución del problema.

a) Se procede a la “codificación” de los datos observados (los diversos procesos de comunicación interna, observados a través de la observación participante y conformados por las entrevistas en profundidad).

b) A partir de la codificación (ordenación temática del material), va emergiendo la “hipótesis diagnóstica inicial”, que en este caso puede ser, la constatación (todavía muy general) de la mayor eficacia de la comunicación ritual en la empresa. Sin

embargo, la hipótesis diagnóstica tomará cuerpo a partir del proceso de “categorización”.

4.4. Categorización “etic” del problema “emic”.

a) El etnógrafo ha recogido y codificado el material etnográfico referente al “problema emic”, por lo que se dispone a “conceptualizarlo” desde el paradigma teórico (antropología, psicología, etc.) de su especialidad.

En el caso de una acción terapéutica, las descripciones “emic” se codificarían en forma de “patografía” descriptiva ordenada, pero posteriormente serían codificadas e interpretadas desde la teoría como “patología” (definición hermenéutica).

b) Si el análisis etnográfico de la comunicación en la empresa nos lleva a la conclusión de que sólo las “comunicaciones rituales” son suficientemente eficaces entre los miembros de la organización, se elaborará un “informe diagnóstico” que explique:

- la estructura de los principales rituales en la empresa
- categorizando su tipología semántica (iniciáticos, de fiesta, etc.)

para evaluar el punto de partida.

- concluyendo que es preciso construir (técnicamente) una “ingeniería ritual”

específica para operativizar la enculturación de la misión, la cual debe ser, por su perfil de acceso al saber, fundamentalmente “iniciática”.

- entonces, la comunicación de la “misión de la empresa” será eficaz.

Este “diagnóstico etic” debe:

- ser entregado a los “dueños del problema” (a “emic”)
- para ser discutido, aceptado y compartido (si no se comparte el diagnóstico, la evaluación etnográfica habrá sido un fracaso operativo).

4.5. El diagnóstico “operativo”.

a) Una vez aceptado el “diagnóstico evaluativo” por ambas partes (“emic” y “etic”), la “etnografía activa” debe proponer una solución al problema (siempre que ésta sea posible, ya técnica, económicamente, etc.).

b) La propuesta operativa, en este caso, puede pasar por diseñar una “ingeniería ritual” adaptada a la empresa, en la que participen los miembros organizacionales. Esta ingeniería ritual

debe ser diseñada con detalle, aceptada por los “dueños del problema” y debidamente presupuestada.

Un ejemplo puede ilustrarnos el caso:

Una empresa de distribución de material quirúrgico está a punto de quiebra por las graves desaveniencias internas entre los 38 comerciales responsables de las ventas.

Ante la crisis, el Consejo de Administración da un ultimatum de un año para enderezar la situación y obtener beneficios. En caso contrario, se procederá al cierre de la empresa.

El Director General (líder) recibe esta presión del ultimatum pero no sabe bien qué hacer.

Acude a un etnógrafo activo experto, el cual diseña una ingeniería ritual (técnica) de carácter iniciático (semántica), con un presupuesto aprobado, cuya ejecución consiste en:

--Se cita a los 38 comerciales en la entrada del aeropuerto, a las 8 a.m. Deben ir vestidos con vestimenta deportiva y con tres mudas interiores en una bolsa de deporte, con destino a una “Convención de ventas”.

Los comerciales no saben si van a tomar el avión, ni a dónde van a ir.

--A las 8'10 a.m. aparecen 8 vehículos 4/4 y los montan en ellos con destino desconocido. Previamente les han guardado los relojes y los móviles para que no se comuniquen con el exterior (hay un encargado de comunicar con sus familias para que no estén preocupadas).

El camino es largo, más de tres horas, hasta una próxima montaña. Llegan, reponen fuerzas y de nuevo otras tres horas de viaje, esta vez por caminos forestales.

Acaban muy cansados pero ya han “roto el espacio y el tiempo”.

Al día siguiente, muy de mañana, se dirigen hacia una zona de deportes de montaña donde pasarán toda la jornada haciendo “descenso rápido en lanchas”, “escalada y montañismo”, etc., siempre en equipo (formando equipos de cinco personas al azar).

Las dificultades de los “juegos” les unen (tienen que ayudarse los unos a los otros) y crean una creciente camaradería extrovertida (recuérdese que son “comerciales”).

Mientras realizan las proezas individuales y colectivas, un cámara y un fotógrafo les “graban” las mejores secuencias de “héroes”, que luego serán seleccionadas, para dar una fotografía con secuencia individual, otra con el grupo reducido.

--Una vez acabado el día y muy cansados se retiran en un hotel de montaña a descansar hasta las 10 a.m. del tercer día. Se les entregan unas camisetas blancas con el emblema de la empresa, que deben ponérselas (*in albis* de los catecúmenos; *capas cándidas* de los candidatos a senadores, etc.) y se procede a un corto paseo grupal, de camaradería (*communitas novicial*). En la conversación del paseo se escucha: “tengo agujetas por todas las partes”, “me lo estoy pasando bien”, “estoy haciendo buenos amigos”, etc.

Sigue una comida abundante de fiesta ágape y comunión), en la que no falta de nada. Los brindis con bebida, el café y los regalos para sus esposas e hijos crean un ambiente eufórico.

--Es entonces, cuando el líder pide la palabra y habla durante 15 minutos (liturgia de la palabra breve pero incisiva: *ortodoxia* orientada hacia la *ortopraxis*) y les dice: “o ganamos todos juntos esta guerra o estaremos todos muertos”. “Seré vuestro primer compañero en la lucha, pero tenemos que vencer”, “Si no creyera en vosotros, no estaría aquí” etc. Después de la intervención convencida (arenga) y com-prometida (proyecto vital común) se escuchan fuertes aplausos de compromiso.

--Después de la comida, a primera hora de la tarde, se realiza el regreso en un autocar y por una carretera general (desmovilización ascética). A la llegada, se les devuelven los relojes y móviles, y se les entregan las fotos (individual heroica, la del pequeño grupo solidario y una fotografía general del grupo con el líder de la empresa), debidamente enmarcadas. Ellos llevan, también, los regalos para sus familias.

La fotografía individual acentúa la entrega del “yo” a la lucha (afirmación subjetiva de la decisión de autoadscripción); la fotografía grupal remarca el necesario trabajo en equipo (afirmación épica de comando); por último, la fotografía del grupo total constituye un mentís contra la disgregación de la empresa (todos uno como un “cuerpo”).

--Tres meses más tarde, todavía se cuentan las “heroicidades” del segundo día de la convención, todos tienen alguna de las tres fotografías en su despacho y lo que es más importante, las ventas crecieron vertiginosamente a lo largo de todo el año “de prueba”.

La experiencia ritual fue diseñada (ingeniería ritual) como un ritual iniciático (aislamiento de noviciado, *communitas*, mutación ontológica, etc.) y tuvo como resultado un “nosotros cultural

común” de cara a la consecución de la misión de la empresa. Había comenzado una etnohistoria (todos iban en el mismo barco), con unas creencias comunes (una suerte de “religión civil” que alumbra un futuro de salvación), expresadas a través de un código de valores eficaces, comunicados ritualmente, y con un producto final (ventas) esperanzador.

Bibliografía

- Aguirre, A. (1995) (Ed.). *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Barcelona: Marcombo.
- Aguirre, A. (1998) La religión civil, en *Anthropologica*, 2 (tercera época) pp. 1-58.
- Aguirre, A. (2004) *La cultura de las organizaciones*, Barcelona: Ariel.
- Albrecht, K. (1996) *La misión de la empresa*, Barcelona: Paidós.
- Deal, T.D./ Kennedy, A.A. (1985) *Cultura Corporativa. Ritos y Rituales de la vida organizacional*. México: Fondo de cultura interamericano.
- Greenwood, D. (2000). “De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas”, en *Revista de Antropología Social* 2000:27-49
- Kotter, J.P. (2000) *¿Qué hacen los líderes?*, Barcelona: Gestión 2000.
- Ruiz Olabuénaga J.I. (1996) *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao: Univ. Deusto.
- Schein, E.H. (1988) *La cultura empresarial y el liderazgo*, Barcelona: Plaza y Janés.
- Taylor S.J./ Bogdan, R. (1998) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona: Paidós.
- Thevenet, M. (1992) *Auditoría de la cultura empresarial*, Madrid: Díaz de Santos.

Aproximación al patrimonio cultural leonés desde la actividad de una asociación: problemas y paradojas

M^a Concepción Gómez Rodríguez
umvielo@hotmail.com

Resumen: En esta comunicación abordamos brevemente el fenómeno del asociacionismo y sus características en relación con nuestro caso, aludiendo también a otros conceptos afines. Se analizan también diversas cuestiones relacionadas directamente con nuestra asociación como el apoliticismo, la paradójica relación que existe entre aquella y las instituciones o su influencia en el desarrollo local a través del patrimonio. Por último, señalamos el problemático uso que, tanto en general como en la asociación objeto de estudio, se hace del concepto “patrimonio”.

Palabras clave: *Asociación, Patrimonio, Identidad, Desarrollo Local*

Durante las dos últimas décadas, han surgido en la provincia de León numerosos grupos organizados de ciudadanos que asumen tareas de defensa y difusión del patrimonio. Estos grupos tratan de compensar las carencias que perciben en la actuación de las administraciones.

La cuestión del patrimonio se ha convertido en moneda de cambio en el enfrentamiento político, en supuesto revulsivo económico, en generador de empleo, en motor del desarrollo rural, en un icono de identidades, en un valor que no puede ignorarse, en un objeto a defender. Los discursos sobre patrimonio son variados y, a menudo, dispares. Uno de estos discursos es el que nace en el espacio asociativo.

La investigación llevada a cabo en el ámbito de la asociación Promonumenta pretende llevarnos desde la realidad empírica a la reflexión y el análisis de ciertas cuestiones que nos parecen relevantes.

Algunos conceptos

Cucó habla de “estructuras de mediación” como marco general que engloba una serie de conceptos que pretenden resolver “(...) *el problema de las mediaciones entre estructura y acción social*” (CUCÓ: 115). Si bien en nuestro trabajo el término central es el de “asociaciones voluntarias”, nos parece importante aludir brevemente a otros como “sociedad civil”, “sociabilidad” o “tercer

sector. Las fronteras entre estos conceptos a menudo se superponen siendo las diferencias frecuentemente cuestión de matices.

Tal vez el concepto de sociedad civil sea el de más raigambre y, de hecho, Promonumenta, se autodefinía en sus inicios como *“un fenómeno sintomático del creciente protagonismo que está adquiriendo la sociedad civil”*. Pensamos como Cucó que las definiciones negativas de sociedad civil como *“(...) ese vasto espacio social históricamente constituido que no ocupa el estado”* (CUCÓ: 120) deben ser sustituidas por otras positivas que atiendan tanto a lo que de facto es como al hecho de que *“(...) de ella existen diferentes modelos y versiones que varían según el momento y el lugar”* (CUCÓ: 122).

En esta misma línea de conciencia de diversidad de modelos se desarrolla la idea de una sociabilidad entendida como fenómeno histórico, fruto de circunstancias concretas. Así, también el asociacionismo actual sería reflejo o “síntoma” de una época que ha propiciado la existencia creciente de un sector más y más amplio de la sociedad que dispone de tiempo y recursos para asociarse, para “ocuparse de” y para “participar” pero cuya acción, lejos de la militancia, se inscribe en un “voluntariado” más bien cooperante con las instituciones. La sociabilidad la define Cucó como un continuum que *“(...) incluye los modos de interacción suprafamiliar y los agrupamientos que ocupan el espacio intermedio entre el nivel de las instituciones altamente formalizadas y el reducido ámbito de los grupos domésticos”* (CUCÓ: 126). Promonumenta se situaría dentro de ese continuum, entre el ciudadano interesado por el patrimonio y las instituciones responsables que, en el caso del patrimonio leonés, son básicamente de ámbito autonómico y provincial.

Otro término cuyo uso se ha extendido sobre todo desde los 90, es el de Tercer Sector. Caracterizado por la producción de una clase especial de bienes, “bienes relacionales”¹²⁵, este Tercer Sector asumiría un papel de mediador entre Primer y Segundo Sector (Estado y Mercado) y Cuarto Sector (relaciones informales de proximidad).

Por último, queremos señalar la existencia de otras etiquetas

¹²⁵ Donati entiende que estos bienes no son ni públicos ni privados y tanto productores como usuarios disfrutan de ellos mediante una serie de relaciones que ligan a los sujetos entre sí. Donati (1997)

igualmente utilizadas en distintos contextos como “organizaciones de la sociedad civil”, “organizaciones sociales” u “organizaciones comunitarias”.

Algunas notas sobre el asociacionismo

Sin rechazar taxativamente ninguno de los conceptos anteriores, partimos en nuestra investigación del de “asociaciones voluntarias”. Al igual que ocurre con los otros términos mencionados, el de “asociaciones voluntarias” también engloba una gran diversidad de organizaciones, “(...) *prácticamente todos los aspectos de la vida social tienen su vertiente asociativa (...)*” (CUCÓ: 132). Sin embargo, dentro de esa variedad todas ellas comparten una característica común: la “adscripción voluntaria”. De esta característica es plenamente consciente Promonumenta. Un ejemplo curioso de ello es la definición que de los socios hace uno de ellos durante una visita cultural: “*Voluntarios del patrimonio*”.

Caracterizamos como “asociaciones voluntarias” a aquellas “(...) *agrupaciones voluntarias y autónomas para la consecución, defensa y difusión de objetivos específicos, que intervienen además en la esfera pública (...)*” (CUCÓ: 128). En las asociaciones confluyen dos aspectos interrelacionados; por un lado la organización de acciones características ligadas a sus propios objetivos y por otro, el desarrollo de las relaciones sociales en el ámbito de la vida cotidiana. (CUCÓ: 128). Ambos tienen igual relevancia aunque dentro de las propias asociaciones se enfatice uno u otro. Para Promonumenta, el primero de ellos constituye el centro alrededor del cual se articula la asociación; sin embargo, nuestras observaciones en el campo corroboran la importancia del segundo y nos conducen a pensar como Ariño, que gran parte de los socios espera de la asociación “(...) *la recomposición de un vínculo social, un espacio para la comunicación entre iguales, donde el clima amable facilite la evasión frente a preocupaciones, ansiedades y premuras, propicie la supresión de etiquetas y rangos y cada cual cuente como un ser humano*” (ARIÑO: 103). Por ejemplo, al hablar acerca de las excursiones y salidas que organiza la asociación, una socia se quejaba diciendo “*Pensaba que iban a hacer más*”. Los socios más activos son conscientes de estas expectativas y tratan de potenciar aspectos que atraigan participantes hacia las actividades, sean visitas, charlas, excursiones o a las denominadas “*hacenderas*”. Estas últimas constituyen la seña de identidad de Promonumenta; en ellas se trabaja en tareas

de limpieza de enclaves patrimoniales un tanto abandonados por la administración. En el curso de los últimos meses ha surgido otra iniciativa que auna el trabajo alrededor de los objetivos de la asociación con el desarrollo de esas relaciones sociales, se trata de la creación de grupos de trabajo a los que los socios se apuntan libremente de acuerdo con sus preferencias.

Para el socio raso, el patrimonio es un motivo tan bueno como cualquier otro a la hora de socializarse y puede sintetizar la búsqueda de un ocio cultural y responsable. En nuestro caso, podemos establecer una relación entre esa búsqueda y el perfil del asociado. *“Hay mucho funcionario”* me señalaba un socio. Un estudio realizado por la propia asociación en el año 2000 arrojaba que la media de edad de los asociados se situaba en torno a los 45 años y una gran mayoría ejercía profesiones liberales.

Otro aspecto del mundo asociativo que se refleja en Promonumenta es la fragmentación. Ariño señala cómo *“(...) la heterogeneidad deriva en fragmentación y atomización (...) Las relaciones entre entidades son muy débiles (...). En ocasiones no se conocen entre sí; en otras, no se reconocen o se ignoran y se hacen la competencia”* (ARIÑO: 99). Esa atomización ha tenido efectos tanto positivos como perversos. Trabajando en aras de la conservación del patrimonio existen en León muchas asociaciones cuyo alcance es variado y que, a menudo, trabajan de espaldas al otro. Si bien no siempre fue así, en nuestro caso la asociación actúa hoy de forma bastante independiente. Al preguntar a uno de los socios por las relaciones con otra asociación berciana también dedicada a la defensa del patrimonio, me respondía que *“al principio bien”* y que incluso llegaron a *“limpiar juntos”* pero que luego no sabe qué ocurrió. Promonumenta es consciente de la situación e incluso la percibe como problema; así, en una reciente reunión de coordinadores se señalaba la necesidad urgente de retomar las relaciones que antaño existieron con otros colectivos y también la de intercambiar publicaciones.

Problemas y paradojas en torno a nuestra asociación

En los años 90 se produce una gran expansión del asociacionismo en nuestro país que responde, en términos generales, a dos causas: la percepción de nuevas necesidades y demandas sociales y la crisis del Estado de bienestar junto con una dejación de responsabilidades por parte de las instituciones.

La provincia de León no es ajena a esta tendencia y, desde comienzos de los 90 surgen una serie de grupos formalizados de

ciudadanos cuyos intereses giran en torno a la salvaguarda de tradiciones, costumbres, monumentos etc. Se trata de grupos circunscritos a enclaves concretos, a pueblos, comarcas o a toda la provincia como es el caso de nuestra asociación. Promonumenta nace como idea en 1992, se registra oficialmente en 1993 y a día de hoy se mantiene plenamente activa. Teniendo en cuenta que una gran mayoría de agrupaciones nace a partir del año 2000, la asociación que nos ocupa puede considerarse una de las más antiguas y de las más longevas. En el panorama asociativo de la provincia leonesa se registran oficialmente unas 1410 asociaciones de ámbito provincial de las que unas 500, se definen como culturales. Además se autodenominan monumentales y artísticas 52 asociaciones y ligadas a las tradiciones históricas 104¹²⁶. Promonumenta está inscrita en los tres apartados y nace con una vocación clara que se refleja en sus fines: *Promover, fomentar y realizar de manera altruista, sin motivación política, religiosa, lucrativa o mercantil, aquellas acciones voluntarias que, en colaboración directa y con la autorización de los Organismos públicos y privados (...) tiendan a la conservación, mantenimiento, defensa y puesta en valor del citado Patrimonio (...). Dar a conocer, difundir (...) los valores del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural de León.*

En el espacio que existe entre esta declaración de fines y la realidad empírica a la que hemos accedido, coexisten una serie de aspectos destacables.

En primer lugar se habla de ausencia de “motivación política”. Dice Ariño que *“Todas las asociaciones, lo quieran o no, se encuentran insertas en la dimensión política de la vida social y su acción tiene consecuencias políticas con independencia de que tengan o no conciencia de ello”* (ARIÑO: 100). Al igual que otras muchas asociaciones la nuestra se define como apolítica y trata de no comprometerse abiertamente y de evitar situaciones “ambiguas”. Desde nuestro punto de vista el apoliticismo asociativo es difícil desde el momento en que se actúa en una esfera compartida con las instituciones. Teniendo en cuenta que

¹²⁶ Para documentar este punto he acudido a la información oficial que proporciona la Junta de Castilla y León a través de su web. Esta fuente carece de parámetros que permitan determinar si las asociaciones registradas oficialmente se mantienen activas. Presumiblemente muchas de ellas no estarán operativas.

Promonumenta ha tenido y tiene una influencia más que notable para promover actuaciones de las instituciones implicadas en el tema de patrimonio, aunque podemos hablar de ausencia de motivación política, no podemos afirmar el apoliticismo. Públicamente se reafirman los objetivos de la asociación: “*Lo nuestro es el patrimonio*”, “*El patrimonio es el patrimonio*”; pero muchos de los socios sí declaran individual y abiertamente sus afinidades políticas; “*Mientras no interfiera...*”, me comenta un socio. En el caso del patrimonio leonés debemos señalar que subyace un concepto de identidad que apela a lo que se comparte por encima de las diferencias y en clara oposición con lo castellano¹²⁷. En la provincia leonesa el marco administrativo regional (castellano leonés) es asumido con cierta tensión aflorando, sobre todo en las dos últimas décadas, una “sensibilidad” especial. Parece existir un sentimiento generalizado de “posición desventajosa” de la provincia en el marco de la comunidad. Este sentimiento se ha vehiculado socialmente a través de posturas regionalistas que son compartidas a título individual por muchos socios pero que no se asumen a nivel de asociación. Un socio señalaba durante una excursión que en León “*Regalamos el santo y la limosna*”. Otro me contaba que la revista que publica la asociación, la compra el “*leonesista*”, el que “*es leonés*”¹²⁸. En el discurso de la asociación no se hace uso del patrimonio como “hecho diferencial” en un sentido histórico político y la asociación misma no toma partido en esa zona de conflicto político administrativo. Por el contrario, el socio sí puede hacerlo y es libre de manifestarlo. “*¿Vamos a convertirnos en una asociación castellano leonesa?*” preguntaba uno de ellos al discutirse la posibilidad de integración en una Fundación autonómica ligada al patrimonio. También en una ceremonia de nombramiento de un Socio de Honor, se enfatiza el hecho de que éste ha sido “*Defensor y divulgador de la verdadera historia y la cultura de León*”.

En los Estatutos se señala la intención de actuar “*(...) en colaboración directa y con la autorización de los Organismos públicos (...)*”. Promonumenta siempre ha hecho hincapié en la necesidad de contar con los “permisos” pertinentes antes de actuar;

¹²⁷ Y no tanto con lo galaico, lo astur o lo cántabro.

¹²⁸ Aunque no sean términos sinónimos, el informante los empleó como tales.

en este sentido sus protocolos son estrictos, antes de cada hacendera se realizan los contactos necesarios y se piden las autorizaciones, durante las visitas se cuenta con la colaboración de los responsables directos, incluso a la hora de tomar fotografías se me habla de esos permisos y de contactar previamente con las “autoridades competentes”.

En cuanto al grado de colaboración, varía en función del ámbito de competencia de las instituciones. En el caso de nuestra asociación, las esperanzas iniciales puestas en la Junta de Castilla y León, titular de las competencias en temas de patrimonio, dieron paso a actitudes más reservadas y, por último, a posturas fuertemente críticas. Para muchos socios, la Junta se está “*Inventando la historia*” y favoreciendo la conservación del patrimonio castellano en detrimento del leonés.

Al igual que ocurre en otros ámbitos, en el del patrimonio las distintas redes políticas municipales, provinciales y regionales pueden llegar a defender intereses contrapuestos independientemente de su adscripción política. El papel de Promonumenta ha sido y es, sobre todo, de carácter vigilante; se observa y se denuncia de forma continuada, fundamentalmente a través de los medios de comunicación, el abandono al que está sometido el patrimonio de la provincia¹²⁹. Se intenta “*dejar en evidencia*” a los responsables, recordarles lo que queda por hacer y lo que “*prometieron y no han cumplido*”. En el caso de las corporaciones municipales, el tema del patrimonio es clave dentro del desarrollo económico de las distintas comarcas y esas administraciones locales son conscientes del peso que la asociación puede llegar a tener y del alcance de sus acciones¹³⁰. En el curso de

¹²⁹ En marzo de 2008, Promonumenta firma un convenio de colaboración con el Colegio de Arquitectos en el que se comprometen a crear un Foro por el Patrimonio de León que promoverá mesas de trabajo sobre los monumentos que se consideren más faltos de protección o promoción, pasando las conclusiones a las autoridades competentes.

¹³⁰ Dichas acciones han propiciado la puesta en marcha de Planes Directores y la recuperación efectiva de bienes patrimoniales. Citaremos a modo de ejemplo el Monasterio de Valverde de Sandoval, los canales romanos de La Cabrera, el Monasterio de San Pedro de Montes, las murallas de Mansilla de las Mulas, la iglesia mozárabe de San Miguel de Escalada y un largo etcétera.

una visita cultural, el teniente alcalde exponía la problemática acerca de un elemento patrimonial concreto y apuntaba, “*No queremos guerra con nadie pero os lo agradezco*”.

Si bien la crítica y la presión a las administraciones constituyen una cara de la moneda, en la otra debemos señalar la dependencia de la asociación de las instituciones a las que se cuestiona. Promonumenta desarrolla su actividad en un local municipal, depende en parte de las subvenciones y ayudas y utiliza asimismo otros locales que le son cedidos para actividades puntuales. Por otro lado, se busca y se agradece el reconocimiento a esas instituciones y se requiere su presencia en actos asociativos como la presentación de los distintos números de la revista. Estas paradójicas relaciones con las administraciones no son exclusivas de Promonumenta sino que subyacen a la vida asociativa en general, que “*se ve constantemente penetrada por una relación de dependencia jerárquica con las instituciones del Estado de las que se espera un reconocimiento*” (CRUCES: 129). Debemos apuntar sin embargo, que, la existencia y la labor de Promonumenta aunque estructuradas por las instituciones a su vez actúan como estructurantes de éstas. Muchas de sus acciones han sido continuadas por distintos organismos públicos¹³¹ y sus llamadas de atención han provocado reacciones.

Otro objetivo de la asociación el de “*Poner en valor*” el patrimonio. Promonumenta ha entendido que esa puesta en valor del patrimonio puede apoyarse en nuevos usos del mismo para “*asegurar un mantenimiento continuado*”, señalando la necesidad de contar en el proceso con los lugareños. En este sentido son pioneros y ya en la primera revista publicada en 1995 se hablaba de que dichos usos debían “*contemplarse siempre de común acuerdo con los habitantes del entorno y en función de sus carencias en equipamientos y servicios*”. En el 2007, las intenciones son similares; en una entrevista reciente el presidente de la asociación señalaba que “*(...) hay que presionar más para que los políticos respondan. Lo que hay que hacer es buscarles una utilidad a estos monumentos tan emblemáticos.*”

Hoy, el patrimonio es una fuente de dividendos. En una provincia como León, sin otros reclamos para el turismo, el

¹³¹ Por ejemplo, la recuperación del perímetro de la muralla de Mansilla de las Mulas o la del Castillo de Alija del Infantado fueron continuadas por los Ayuntamientos respectivos.

patrimonio (natural, histórico- artístico, etnográfico...) unido a la mejora de las infraestructuras turísticas, constituye un reactivo para la economía, sobre todo en zonas rurales. Debemos señalar sin embargo, que muchas veces hay más alharaca que realidad y lo que se prometía como proyecto de envergadura se queda en agua de borrajas. Promonumenta ha dado continuidad en el tiempo a muchos de esos proyectos de destino incierto evitando su olvido y su abandono.

En su papel de mediadora, la asociación ha servido de catalizador, actuando repetidamente de puente entre ciudadanos y administraciones y también entre las administraciones locales y las provinciales y regionales. Asesorar y poner a disposición de los interesados sus recursos ha posibilitado poner en los circuitos turísticos elementos antes abocados al deterioro. En su etapa más temprana por ejemplo participó junto a otra organización en una actividad informativa haciendo llegar a todos los ayuntamientos leoneses una copia de la documentación necesaria para acceder a unas subvenciones de la Junta de Castilla y León¹³².

Por último, la asociación pretende “*Dar a conocer, difundir*” los valores del patrimonio leonés. Limón se pregunta de quién es el patrimonio señalando que “*(...) no sabremos nunca bien de quién es hasta que sus virtuales propietarios no lo reclamen con claridad y energía y (...) esa posibilidad, pasa antes por un desarrollo sustancial de la educación pública en materias históricas y sociales que estamos muy lejos de alcanzar*” (LIMÓN: 15). El papel difusor ejercido por la asociación en sus 15 años de existencia se sitúa, dentro de sus posibilidades, en esta línea “educativa”. El fundador de Promonumenta hablaba en los comienzos de que la colaboración efectiva de los vecinos en las tareas llevadas a cabo por la asociación era “*Una buena manera de concienciarles sobre lo que tienen y deben conservar*” Recientemente se ha creado un grupo de trabajo denominado “*Campañas de sensibilización escolar*” que pretende implicar a alumnos de un Instituto de Educación Secundaria en actividades de la asociación. El presidente era optimista, “*Seguro que algunos se hacen hasta socios...*”.

Algunas reflexiones en torno al concepto de patrimonio

¹³² En 1998 junto con Iniciativa Social Leonesa propusieron ese plan de información sobre subvenciones para la restauración de construcciones o elementos tradicionales de arquitectura popular concedidas por la Junta.

Gómez Pellón señala que en la segunda mitad del XX se desarrolla “(...) un estado general de conciencia que clama por la defensa de todo aquello que constituye nuestra herencia cultural” (GÓMEZ: 165). El término “patrimonio cultural”¹³³ parece imponerse aunque continúa hablándose más a menudo de patrimonio artístico o de patrimonio histórico. Coincidimos con el mismo autor cuando dice que hablar de patrimonio histórico es reduccionista. Por otro lado también suscribimos su opinión cuando afirma que “Todos los bienes que constituyen el legado del tiempo pasado juntamente con los acumulados en el presente, dan vida al patrimonio cultural” (GÓMEZ: 167). Aunque desde la legislación se da cabida a más tipos de bienes culturales¹³⁴, se parte todavía de una visión “histórica” del patrimonio y se tiende a valorar los bienes heredados del pasado, dejando a un lado el presente. Aún priman juicios de valor que enfatizan esa antigüedad, la rareza, la belleza o lo “políticamente correcto” (algo variable dependiendo del interlocutor y el momento) más que “(...) su cualidad para manifestar la cultura que representa.” (GÓMEZ: 168).

En Promonumenta, hemos observado la misma confusión y mezcla de términos que caracteriza tanto a instituciones como a asociaciones dedicadas al patrimonio. Se habla de “patrimonio artístico”, “histórico” o “cultural” indistintamente y se observa un énfasis continuado en lo monumental. Los socios se muestran interesados y preocupados por la conservación y defensa de lo que denominan genéricamente, “patrimonio”. Son respetuosos, en las visitas y excursiones toman notas, graban, fotografían, preguntan, exponen, hacen aportaciones y se toman muy en serio su papel a la hora de controlar a las Administraciones. Podríamos decir que son un claro exponente de lo que Ariño denomina “*ciudadanía vigilante*”; sin embargo, cuando se les pide una respuesta directa a la pregunta directa “¿Qué entiende usted por patrimonio histórico y cultural?”, algunos se muestran desconcertados; “¿Qué

¹³³ En nuestro caso, Promonumenta se autodenomina también como “Asociación de Amigos del *Patrimonio Cultural* de León”

¹³⁴ Así lo hace la LEY 12/2002, DE 11 DE JULIO, DE PATRIMONIO CULTURAL DE CASTILLA Y LEÓN.

ponemos?” me preguntaban varias socias, cuestionario en mano. Se alude a menudo a una “herencia” de nuestros antepasados que merece ser conservada para las generaciones futuras. Como anécdota, me quedo con lo que un socio respondió: “Patrimonio (histórico) es una cosa que para mi nivel de estudios, es muy difícil de entender en algunas ocasiones, pero sigo intentándolo”.

Quizá más interesante que saber lo que constituye concretamente el patrimonio, sea dilucidar lo que ese patrimonio nos dice de los actores sociales que lo mentan, lo esgrimen, lo defienden, lo expolian, lo abandonan a su suerte...En el caso de nuestra asociación, al igual que ocurre con las instituciones, parece posible hacer cosas efectivas por el patrimonio sin necesidad de tener una idea clara de lo que puede ser.

Para concluir

Aunque coincidimos con Martín Velasco cuando afirma que “*Se hace (...) una reducción forzada de la cultura cuando se patrimonializa*”. (MARTÍN: 37), pensamos que es imprescindible patrimonializar. También creemos que es necesario seguir reflexionando sobre el concepto de patrimonio. Nos parece particularmente importante distinguir entre una noción “práctica” del patrimonio, la noción (o nociones) usada por los actores sociales (particulares, instituciones, medios de comunicación, asociaciones...) y otra de carácter analítico que, lejos de valoraciones morales, estéticas o ideológicas, sea realmente útil al investigador. En la posible elaboración de esa noción analítica la responsabilidad de los antropólogos es ineludible.

Bibliografía

- Ariño, A (2004) “Asociacionismo, ciudadanía y bienestar social”. *Papers*, num. 74, pp. 85-110.
- Cucó, J (2004) *Antropología urbana*. Barcelona, Ariel.
- Cruces, F y Díaz de Rada, A (1996) *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y asociativo en un contexto local*. Madrid, UNED.
- Donati, P (1997) “El desarrollo de las organizaciones del Tercer Sector en el proceso de modernización y más allá”, *Reis*, num. 79, pp. 113-141.
- Gómez, E (2001) “De re ethnographica. Pensando en patrimonio cultural” En *Anales de la Fundación Joaquín Costa*,

- Fundación Joaquín Costa, Huesca, pp. 165-179.
- Limón A (1999) "Patrimonio ¿De quién?" En Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (comp). *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Granada, Editorial Comares, pp.8-15.
- Martín, H (2007) "La cultura como patrimonio. Lo material e inmaterial de la cultura". En Escolano, A (ed). *La cultura material de la escuela. En el centenario de la Junta para la ampliación de estudios (1907-2007)*, Berlanga de Duero, CEINCE, pp. 29-43.

“Apuntes para una participación política plena Dentro de los partidos políticos”.

Iñigo González de la Fuente

(U.N.E.D. – Centro Asociado de Zamora).

Introducción.

El presente texto se enmarca dentro de las reflexiones que el autor ha tenido durante sus últimas investigaciones en torno a la participación política¹³⁵, y más concretamente, en torno al estudio comparativo de las modalidades de participación político-electoral¹³⁶ de los ciudadanos como actores fundamentales en un sistema político democrático. A través de una etnografía ‘multisituada’ pero ‘localizada’ (J. A. Fernández de Rota, 2007: 538), hemos estudiado ciudadanos españoles y ciudadanos mexicanos pertenecientes a cuatro municipios –dos por cada país– seleccionados por el autor en función de los intereses del análisis.

¹³⁵ Se han desarrollado cuatro trabajos de campo en España y después en México: nuestro primer municipio fue Nava del Rey (Valladolid - Castilla y León), en el cual investigamos durante y entre las campañas de las elecciones municipales de 25 de mayo de 2003 y europeas de 13 de junio de 2004; la estancia en Valle de Trápaga (Vizcaya - País Vasco) giró en torno a las autonómicas vascas de 17 de abril de 2005; y finalmente, vivimos desde octubre de 2005 la campaña a la presidencia de la república de México de 2 de julio de 2006 a caballo entre los municipios de Xico (Veracruz) y Jiquilpan de Juárez (Michoacán).

¹³⁶ Según E. Anduiza y A. Bosch (2004), existen cinco formas de participación política: 1.- La participación electoral: votar (en una elecciones o en un referéndum); 2.- La participación en campaña: asistencia a mítines, financiación, trabajar para un partido o candidato, visitar domicilios tratando de convencer a otro para que vote de una determinada manera, etc.; 3.- La participación en organizaciones políticas: ser miembro activo y/o participar en las actividades de un partido político o de un grupo, asociación, organización o plataforma de carácter político; 4.- La participación-contacto: contactar directamente con los representantes políticos sobre cuestiones públicas y los medios de comunicación (pedir audiencias o entrevistas, realizar llamadas o escribir cartas a los periódicos, etc.); 5.- La participación-protesta: expresar el rechazo a una determinada situación o circunstancia política (participar en manifestaciones, boicotear determinados productos por razones políticas, desobedecer una ley por razones políticas, ocupar un edificio, bloquear el tráfico, realizar actos de violencia, etc.).

Se articula para tal labor una exposición en tres bloques. En primer lugar, vamos a señalar los particulares criterios que hemos llevado para llegar a considerar la participación política como plena. Seguidamente, presentamos algunos casos registrados en nuestros trabajos de campo en torno a escenarios de asociacionismo político, a partir de los cuales trabajar los conceptos políticos definidos. Finalmente, se realiza una propuesta que, pensamos, potenciaría una mayor plenitud participativa en los partidos políticos.

La participación política plena.

A diferencia de un buen número de publicaciones politológicas, las cuales suelen considerar la participación política como *acción* de individuos o colectivos más o menos motivados a participar en función de una serie de variables de toda índole (L. Morales, 2004: 12), nuestro acercamiento intercultural al concepto nos hace apostar por su tratamiento como *interacción*. En este sentido, asumiendo que la participación política implica el análisis de actividades que tienen como referente a cada individuo, queremos llamar la atención sobre la capacidad de la interacción ‘cara-a-cara’ de *condicionar* las acciones individuales hasta tal punto que éstas puedan ser identificadas formando parte de modelos orientadores en la ejecución de determinadas funciones, identificadas como maneras de obrar *esperadas* (rol social).

En esta ocasión, nos vamos a centrar en la concreta forma de la participación en organizaciones políticas¹³⁷, que por razones de dar una mayor agilidad al texto, vamos a denominar ‘asociacionismo’. Entonces, desde el punto de vista del tratamiento de la participación política como interacción, no será lo mismo identificar los rasgos individuales que condicionan el acceso de los ciudadanos españoles y mexicanos a las asociaciones políticas (los cuales pueden ser los recursos económicos, la educación, la edad, el género, etc.) que analizar el asociacionismo como interacción de individuos ocupando unos el rol de dirigir una organización –papel fundamental en los intentos de influir en los procesos de toma de decisiones públicas- y otros el rol de mera membresía –actos de menor relevancia política-.

¹³⁷ Esta elección viene motivada por la consideración de la organización política como la herramienta primordial para acceder al poder por vía democrática.

En otras palabras, mientras que una gran parte de las investigaciones de ciencia política trata de desentrañar si los ‘pobres’¹³⁸ tienen menos posibilidades de pertenecer a una asociación por el hecho de ser ‘pobres’, las reflexiones que aquí presentamos quieren destacar las posibilidades por parte de los ciudadanos de acceder a los roles decisivos y decisorios teniendo en cuenta sus condiciones socioeconómicas: ¿qué roles ocupa un ‘pobre’ y, desde ellos, qué capacidad tiene de influir en el proceso político? En este sentido, no es lo mismo dirigir un partido político que simpatizar por él; sin embargo, ambos roles son tratados por la politología como la misma forma de participación en organizaciones políticas.

El politólogo, digamos, analiza el asociacionismo como forma concreta de acción: contabiliza ciudadanos asociados por su pertenencia documentada¹³⁹. El antropólogo debe ir más allá, estudiar *in situ* la participación como interacción, y relacionar los roles que entran en juego con las características de los ciudadanos que ejecutan tales papeles. Concretamente, el presente texto trata de explicar la particular influencia que las características socioeconómicas de los ciudadanos tienen en la configuración de los roles puestos en juego en las organizaciones políticas. Para ello, trabajamos la hipótesis de que, cuando las interacciones políticas son protagonizadas por ciudadanos con grandes diferencias socioeconómicas entre ellos, los comportamientos que podemos esperar son el de ejecución de funciones de relevancia en el proceso de toma de decisiones políticas por parte del ciudadano más privilegiado, y el de ejecución de funciones de escasa o nula relevancia política por parte del menos privilegiado¹⁴⁰.

¹³⁸ Pónganse igualmente otras categorías relacionadas con grupos de edad –jóvenes, mayores-, de género –mujeres-, de educación – personas con bajo nivel de estudios-, etc.

¹³⁹ Tal como equipara votantes al número de papeletas emitidas, militantes de partidos siguiendo los datos del pertinente registro, o manifestantes a todos aquellos presentes en un acto reivindicativo en base a confusas cifras aportadas por diferentes cuerpos de seguridad públicos.

¹⁴⁰ Tomamos la definición elemental de estatus socioeconómico, la cual resume la posición social del individuo basándose en el nivel de estudios, el ingreso y la ocupación (E. Anduiza y A. Bosch, 2004: 270).

El desarrollo de tal enunciado se realiza a través de dos pasos. El primero, centrado en el análisis de cada interacción generada en un escenario de participación en partidos políticos, consiste en plantear que las posibilidades de ocupar la totalidad de roles de cada una de las interacciones por parte de los ciudadanos, estarán ligadas a la *distancia* entre las posiciones socioeconómicas de los protagonistas de la misma; a este nivel analítico lo denominamos '*distancia relativa*'. De esta manera, dada una concreta interacción (mínimo de dos ciudadanos), se discute si las posibilidades de ocupar-intercambiar el conjunto de roles generados por parte de ambos individuos pertenecientes a una comunidad local, aumentan en función de la menor distancia –cercanía– socioeconómica entre ellos.

Hasta aquí, observando la concreta interacción entre dos ciudadanos pertenecientes a un mismo partido político, planteamos que las posibilidades de que cada uno de ellos pueda acceder al rol que ocupa en ese momento el otro pasan por la posición socioeconómica de ambos protagonistas. Si tienen parejo nivel de recursos –‘cercaños’–, las posibilidades aumentan y por tanto, se da un contexto ‘relativo’ de autonomía participativa. Si sus diferencias son desequilibrantes –‘lejanos’–, se estima que el ciudadano menos favorecido socioeconómicamente tiene escasas o nulas posibilidades de acceder al *contrarrol*; en este caso, se mantiene que el menos privilegiado está limitado en cuanto a participación política se refiere en esa concreta interacción (nivel relativo).

Sin embargo, no nos damos por satisfechos al completo con los resultados del nivel analítico ‘relativo’ ya que, a pesar de tratarse de un primer buen acercamiento al estudio de la correlación entre condiciones socioeconómicas y participación política, solamente contextualizando las concretas interacciones en su entorno local permite discriminar aquellas catalogadas como ‘cercañas’ entre las protagonizadas por actores de estratos socioeconómicos privilegiados y entre aquellos menos privilegiados. En este sentido, ejecutamos un segundo paso más centrado en los ciudadanos: la posición compartida de los protagonistas de una concreta interacción vista en relación a la situación socioeconómica del conjunto de la comunidad local (*‘distancia absoluta’*) se tiene como íntimamente asociada, primero, al acceso a la totalidad de roles dados en un escenario político municipal, y segundo, a la capacidad de influencia en los núcleos de decisión desde tales posiciones. Nos toca en este caso generar categorías de roles que sean útiles a la

investigación. En nuestro caso, apostamos por una discriminación entre roles ‘con voz’ y otros sin ella¹⁴¹.

De nuevo, desde el punto de vista del asociacionismo político, recordamos cómo la ‘distancia relativa’ establece la correlación entre posición socioeconómica de los actores y sus posibilidades de ocupar dos roles ejecutables en un partido. Ahora bien, ubicada tal correlación en el contexto local de cada municipio, se estima que entre privilegiados se tiene posibilidad absoluta de ocupar ambos roles, incluidos todos aquellos que permiten influir con mayor intensidad en los núcleos decisorios (dirigencia, organización, coordinación, financiación, presentarse a candidato); y que entre menos privilegiados, las oportunidades se esfuman a la par de la mayor escasez de recursos, dándose por supuesto que la influencia política es mínima (ejecución de funciones secundarias como preparar materialmente una reunión, elaborar unas pancartas, etc.): no se espera por tanto encontrar líderes entre la población menos favorecida socioeconómicamente.

Por tanto, vamos a situar los diferentes casos etnográficos de asociacionismo hallados en los cuatro municipios objeto de estudio en un esquema analítico que genere categorías interculturales de participación política según el grado de posibilidades de ocupación de roles de cada interacción por parte de los ciudadanos protagonistas de ellas (privilegiados y menos privilegiados), a saber:

1.- Interacciones plenas: son protagonizadas por ciudadanos ‘relativamente cercanos’ con altos niveles de autonomía absoluta y, en consecuencia, opciones a la plena ocupación de roles dados en cualquiera de las formas de participación presentes en un contexto local determinado, tanto si son roles cercanos a los procesos de decisión como si son roles que no llevan a ninguna parte.

2.- Interacciones limitadas: todas aquellas protagonizadas por ciudadanos ‘relativamente cercanos’ que, por su situación menos privilegiada, se ven circunscritos a una serie de roles bien

¹⁴¹ Siguiendo los criterios de Len Doyal e Ian Gough (1994: 98), vincularemos “las mejoras de autonomía al desarrollo de más alternativas de elección”. Esto es, asumiendo que todos los ciudadanos tienen innumerables alternativas de elección, a menudo generadas por la gran creatividad de los protagonistas, no por ello debemos dejar de señalar la existencia de “elecciones mundanas en la interpretación de las reglas que conforman los papeles sociales en los que [los oprimidos] no tienen voz”.

determinados que, permitiendo un sinnúmero de combinaciones en cuanto a su ejecución, no dan acceso a los procesos de toma de decisiones políticas.

3.- Interacciones divididas: son aquellas en las que se produce una ‘división de trabajo’ entre los ciudadanos privilegiados que ejecutan los roles “con voz” y los actores menos privilegiados que asumen su papel de comparsa y/o acompañamiento.

En conclusión, decimos que un ciudadano participa plenamente cuando la mayoría de sus acciones políticas se ejecutan canalizadas a través de interacciones de alta autonomía absoluta, esto es, *ha participado, participa o va a participar* en cualquiera de los roles ejecutables dentro de los escenarios generados en una comunidad local determinada, tanto si son roles con capacidad para intervenir en el proceso político como si son roles cuya capacidad de influencia es mínima.

El asociacionismo en municipios de España y México.

Estamos viendo que el asociacionismo permite realizar análisis comparativos muy reconocibles de ambos lados del Atlántico ya que se centra en individuos vinculados formalmente a organizaciones políticas¹⁴². Veámoslo país por país a través de sendos ejemplos de escenario político.

Escenario mexicano de asociacionismo político.

El escenario seleccionado para introducir la modalidad de participación en organizaciones políticas en México incluye interacciones de todas las modalidades: compraventa de votos, ‘acarreo’¹⁴³ de electores, contactos entre financieros y dirigentes

¹⁴² Siendo tres las categorías que hemos utilizado para diferenciar los vínculos de los ciudadanos con un partido político en función del grado de compromiso –simpatizante, afiliado y militante- (M. Mtnez. Sospedra, 1996: 47-8), se va a tener como formalmente vinculados a una organización política tanto a las consabidas figuras de afiliado y militante (ambos inscritos pero con un mayor nivel de actividad por parte del segundo, nivel suficiente como para presentarse a candidato) como a la más tenue figura del simpatizante (reconocemos su vinculación formal en el momento de que expresa públicamente su preferencia política). En este sentido, enfocaremos el asociacionismo como el escenario donde tienen lugar las relaciones entre militantes, afiliados y simpatizantes de diferentes partidos.

¹⁴³ Los ‘acarreados’ son las personas de otras zonas distintas del núcleo urbano del emunicipio en cuestión que son traídos en camión o autobús para votar con la credencial de otra persona a la que anteriormente se le había comprado.

‘títeres’, reparto de despensas¹⁴⁴ de campaña, etc. Sin embargo, la principal característica del presente escenario es que cobra vida a partir de ciudadanos pertenecientes formalmente a la estructura interna de los partidos políticos. Vamos a enfocarlo desde las voces de varios interlocutores, eso sí, sin perder de vista los dos grandes ejes de acciones políticas existentes: el de los militantes-dirigentes – dedicados a desarrollar estrategias para acceder a los cargos públicos a toda costa-, y el de los militantes de base y simpatizantes –protagonizando sumisamente¹⁴⁵ las funciones secundarias pero necesarias para la consecución de los objetivos estratégicos-.

Nuestra historia comienza en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de Xico (Veracruz), cuya característica principal es su “divisionismo” interno. Así nos lo contaba la informante R.L., una priísta de “hueso colorado”:

“hay dos grandes grupos priístas en el pueblo, el primero dirigido por el contador [contable] L.P., representante oficial de los grandes propietarios, sobre todo de la familia W., autodefinidos como ‘el PRI del pueblo’; el segundo dirigido por el maestro A.C., es ‘el PRI de los maestros’ ”.

En los tiempos de la investigación, el comité del partido estaba dominado por el grupo de maestros mientras que

“el otro grupo lo único que le preocupa es que no lleguen al poder, antes prefieren que pierda el PRI que gane con los maestros”.

El siguiente paso es situarse en la precampaña de las elecciones municipales de 2004: el PRI convocó unas primarias internas para seleccionar su representante a optar al puesto de alcalde entre tres precandidatos, el mencionado L.P., R.S. –líder representante de los maestros- y R.P. –candidato ‘independiente’-. Una de las personas de confianza de este último nos contaba cómo fueron aquellas primarias:

¹⁴⁴ Despensa: prebenda electoral en forma de lote de alimentos.

¹⁴⁵ Nos referimos a lo que algunos autores han denominado “el fenómeno de la sumisión clientelista” (B. Badie y G. Hermet, 1990: 245), en el sentido de que a la “ciudadanía balbuceante”, primero se la intenta conquistar mediante la confianza en los jefes que se conocen desde hace tiempo, y cuando esto no es suficiente, se añaden la coacción y el fraude.

“Vi con mis propios ojos como la gente de R.S. daba entre cincuenta y doscientos pesos a la gente por votar a su favor en las primarias del PRI. Incluso mandaron traer a la gente de los ranchos¹⁴⁶ en carros. Llegaron a entrar con la gente en los cubículos para votar con la excusa de que eran analfabetos”.

Podemos finalizar este ejemplo comentando brevemente hasta dónde llegaron las cosas en el PRI en el momento de la elección oficial a alcalde: L.P. pagó dinero a sus partidarios para que votaran en contra del PRI encabezado por los maestros (candidatura R.S.); manipuló a la propia base priísta para trabajar a favor de los partidos de oposición. Ganó la coalición constituida por Convergencia, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido del Trabajo (PT).

Se pueden apreciar con meridiana claridad las interacciones de compraventa de votos en campaña —con ‘acarreo’ incluido— tanto para las primarias del PRI como para las municipales de 2004, compra realizada por el ‘grupo de los maestros’ con dinero del partido y realizada por el ‘grupo del pueblo’ con dinero de las familias adineradas. Por tanto, tres roles —como mínimo— bien diferenciados con ciudadanos pertenecientes a tres partidos: los financieros, ya sean candidatos que aportan recursos desde su común militancia en el partido, ya sean financieros a la ‘sombra’; los dirigentes-candidatos, autodenominados unos “el grupo de los maestros” y registrados los otros como profesionales —también maestros— al servicio de los grandes patrones, sobre todo, en su labor de intermediación con los votantes; y la base, todos aquellos catalogados como ‘militantes’, ‘partidarios’, o simplemente, la “gente”, votando aquí y allá en función de los intereses de los ocupantes de los dos primeros roles.

Al mismo tiempo, explícitamente, los propios actores nos relacionan simbólicamente tales funciones (financiar; dirigir-coordinar; votar) con características socioeconómicas muy concretas que combinan ocupación y educación: a nuestros informantes les basta hablar de “grandes propietarios” para reconocer frecuentemente a éstos a la sombra de las facciones políticas; de la misma manera, hasta tal punto llega la implicación de los funcionarios de la educación en la política en Xico, que han

¹⁴⁶ Rancho: acepción mexicana para referirse a las poblaciones más pequeñas que suelen depender de alguna unidad administrativa mayor

podido construir su propio grupo, sin olvidar que el otro está dirigido por un contable y varios profesionales; por último, la espontaneidad con que nuestros informantes identifican a los ciudadanos que participan pasivamente de los enredos de sus patrones y vecinos más favorecidos votando a cambio ni más ni menos de un jornal como “analfabetos” o “gente de los ranchos”, apunta nítidamente en la dirección de nuestra hipótesis de partida.

En definitiva, para los casos de asociacionismo mexicano, podemos hablar de tres tipos de interacciones.

1.- Las de “alta autonomía absoluta” (plenas) son protagonizadas por actores que primero, podrían ocupar todos los roles presentes en los escenarios, y segundo, los que ocupan son los más influyentes en el núcleo de toma de decisiones políticas: basta pensar en las reuniones entre grandes propietarios y dirigentes en las cuales se deciden las estrategias a seguir para lograr una alcaldía a través de una determinada marca electoral.

2.- Las interacciones de “baja autonomía absoluta” (limitadas) son protagonizadas por los actores menos privilegiados: ¿cuáles son las acciones participativas que quedan absolutamente en manos de los ‘pobres’?, ¿intercambiar la dádiva de uno por la de otro? Tenemos claro que el asociacionismo cercano protagonizado por los menos privilegiados no pasa de la colaboración en los preparativos de alguna reunión (colocando las sillas o situando unas pancartas) y la posterior asistencia, siempre bajo la supervisión de personas dirigentes más privilegiadas.

3.- Las interacciones de “media autonomía absoluta” (divididas) son protagonizadas por actores que por un lado pueden representarlo todo, y actores que por el otro ejecutan funciones secundarias de importancia desigual: las concretas ejecuciones de acciones como el pago del dinero, el acarreo o el simple ‘pastoreo’ de una urna a otra por parte de ‘intermediarios’ maestros hacia “los partidarios”.

Escenario español de asociacionismo político.

El escenario elegido para presentar la modalidad de participación en organizaciones políticas en las comunidades locales españolas va a destacar esta vez la pertenencia de los ciudadanos a partidos como vehículo canalizador de valores identitarios. Vamos a acercarnos al ‘asociacionismo identitario’ a través de la voz de un ciudadano, un simpatizante del PSOE de Nava del Rey a partir del cual reflexionaremos y compararemos con México la funciones propias de la militancia política. Se trata del

relato de la formación de la primera candidatura municipal socialista de la reciente transición democrática:

“Mi padre tiene el carné desde el año 84, que se lo dio Peces Barba¹⁴⁷, fue un acto muy espectacular aquí en Nava, vino además el Presidente del Congreso de los Diputados, y nada, esa foto, yo recuerdo esa foto de cuando le entregan el carné que era una foto de peso, e incluso, ese año, cuando se entregan los carnés en la sede... Y tenían allí las reuniones, debates, e hicieron un bar, una pequeña Casa del Pueblo... Mi padre era carpintero, hizo la barra, el otro era albañil, hizo el ladrillo, y la explotaban un poco para cubrir los gastos, la pegada de cárteles... Ahora nos reunimos en el ayuntamiento o en la Casa de Cultura. Y bien, en el año 84 que se entregaron los carnés, si veías la lista de los militantes del PSOE de Nava eran casi todos Moros¹⁴⁸. Aquí en Nava los primeros que tuvieron el carné fueron Tomás Moro y su hermano Agustín, que lo tenían ya antes de la victoria de Felipe González, y cuando se enteraron de que había un PSOE en Valladolid, se afiliaron en Valladolid. Ese es el momento en el que llega Juan Antonio García Calvo a Nava, conoce a Tomás Moro y es cuando se hace la candidatura. (...) Entonces, todos militan más o menos desde ese año. Entonces, como decía Tomás el otro día en la entrega del premio del PSOE de Valladolid, decía: ‘yo, la ideología que tengo es la que me ha enseñado mi madre y mi padre desde que era pequeño: éramos cinco hermanos y ninguno se ha descarriaó’ [risas], como queriendo decir que todos tienen esa ideología desde pequeños porque la han vivido, y sobre todo, lo que les ha marcado es lo que su padre les ha contando”.

¹⁴⁷ Distinguido miembro de la ejecutiva federal del PSOE durante la década de los 80.

¹⁴⁸ La familia Moro es una de las que mayor importancia tiene desde el punto de vista político en el municipio de Nava del Rey: por un lado, son descendientes de Cirilo Moro, alcalde democrático desde marzo hasta el 18 de julio de 1936, quien fue asesinado por el bando ‘nacional’; por otro lado, un alto número de sus miembros copan o han copado cargos municipales en el actual periodo democrático (por ejemplo, de los 12 primeros candidatos de la lista electoral municipal del PSOE del 2003, 6 eran ‘moros’).

La gran riqueza de la intervención potencia la obligada reflexión acerca de la concreta forma de presentarse a candidato. Hemos visto cómo las candidaturas en Nava del Rey se hacen a partir de la ideología política transmitida generación a generación, lo que contrasta con aquellos candidatos mexicanos contruidos a golpe de prebenda. Más aún, nuestro protagonista, no estando afiliado, ha formado y forma parte de las últimas listas municipales, indicador de la subsidiariedad del asociacionismo si de bloques identitarios estamos hablando: lo fundamental es “actuar, ser del PSOE” —con toda la connotación político-ideológica que para los socialistas navarreses descendientes de represaliados tiene el verbo *ser* en el contexto de la comunidad local-, convirtiéndose el voto, el asociacionismo, la colaboración en campaña, el apoyo incondicional a las políticas públicas del ayuntamiento, en marcadores que dan significación, esta vez política, a la cotidianidad identitaria de los protagonistas (frecuentar establecimientos pertenecientes a personas del mismo bloque, tener un grupo de amigos afín ideológicamente, utilizar los recursos y programas promocionados por el ayuntamiento, etc.).

Se intuye con cierta nitidez que la gran parte de las interacciones de participación política son vividas entre ciudadanos pertenecientes al mismo bloque identitario y fomentadas por la propia familia: el voto elección tras elección al mismo partido y/o candidato, la colaboración incondicional —también clientelista pero sólo del bloque- en las actividades de campaña, el apoyo a las actuaciones institucionales del ayuntamiento, la inclusión en listas de candidaturas, la asistencia a mítines cual acto festivo se tratara, etc. Por tanto, destacando la existencia de roles con funciones muy parejas a los escenarios mexicanos —candidatos, militantes de base, simpatizantes-, lo característico a nuestro entender de los municipios peninsulares tratados es el común sentimiento de pertenencia a un polo identitario vivido cotidianamente, también en cuanto a la participación política se refiere: pagar la cuota de un partido, participar de una candidatura, construir la sede, votar, etc.

Paralelamente, menos explícitamente que en México —y esto en sí ya es importante-, los propios actores citan sus profesiones en las entrevistas mantenidas con ellos, pudiendo comprobar que las características socioeconómicas no impiden una participación partidaria plena (financiar; dirigir; asistir), sino más bien, como se confirma en la mayoría de democracias occidentales, la participación en partidos políticos depende del grado de

compromiso, amén de todo tipo de factores, incluidos los socioeconómicos. No obstante, interculturalmente hablando, estimamos que cuanto mayor cercanía socioeconómica existe entre dos ciudadanos, mayores posibilidades de ambos de ocupar los roles componentes de la concreta interacción política y, por ende, de tener la capacidad –desde las funciones asociadas a cada papel– de influir en el proceso político.

Por tanto, desde el punto de las comunidades locales españolas estudiadas, hablamos de escenarios compuestos por interacciones protagonizadas por actores que pueden ocupar todos los roles presentes, alcanzando mayor influencia cuanto mayor compromiso con la organización se adquiere. Del mismo modo, reconocemos la validez de factores tales como la edad, el género, la clase social, la residencia familiar, el nivel educativo, la situación económica y política del momento, el carisma del líder de turno, etc., a la hora de estudiar la participación política; más, siendo factores importantes, no son limitantes tal y como la posición socioeconómica de un individuo con respecto a otro y con respecto al conjunto de su comunidad llega a ser en México¹⁴⁹. Lo fundamental de los ciudadanos españoles es que, una vez que están motivados a participar, tienen opciones reales a ocupar cualquiera de los roles presentes en un escenario político local, más allá de la distancia socioeconómica que tengan unos con otros, ya que tales diferencias nunca serán lo suficientemente amplias como para generar dependencia entre unos actores y otros.

Consecuentemente, para el caso de Nava del Rey, podemos hablar de escenarios de interacciones de alta y media autonomía absoluta. Los municipios objeto de estudio en esta investigación han destacado por la participación identitaria de una parte

¹⁴⁹ Así por ejemplo, podemos describir las reuniones entre los militantes del PSOE de Nava o del PNV de Trápaga dirigidos por los más veteranos que, paulatinamente, van dejando su lugar a las nuevas generaciones (la edad influye pero no limita). Más no podemos siquiera imaginar a los maestros, profesionales y grandes propietarios dirigentes de los comités municipales de PRI, PRD o PAN en Xico y Jiquilpan dejando en manos de los campesinos y asalariados informales las riendas de la política local. La posición socioeconómica limita: un ‘pobre’ mexicano no accede a la dirección de un comité y, consecuentemente, no podemos estudiar si le influyen en su comportamiento como dirigente, la edad, el género, las oscilaciones bursátiles en los Estados Unidos, o la personalidad de la mujer de Vicente Fox.

importante de su población, más tal peculiaridad debe ser entendida, interculturalmente hablando, como contexto de autonomía decisoria: nuestros protagonistas navarreses, primero, tienen autonomía para decidir si participan o no lo hacen, y segundo, una vez que optan por participar, ejecutan las acciones de la manera que consideran más oportuna.

Apuntes para una participación plena dentro de los partidos políticos.

Nos preguntamos en este punto, ¿cómo garantizar que todo aquel que quiera, pueda participar?¹⁵⁰. Esto es, ¿qué asegura que un ciudadano, una vez que decide participar políticamente, pueda protagonizar interacciones de alta autonomía absoluta (plena ocupación de roles y plena influencia en los centros de poder)? En nuestra opinión, la tendencia a que surjan interacciones plenas – incluidas las clientelares- se asegura mediante la ubicación de una mayoría de ciudadanos pertenecientes a una comunidad local en niveles parejos de privilegio socioeconómico.

Partiendo de que hemos encontrado diferencias sustanciales en cuanto a ocupación de roles decisivos entre los municipios españoles y los mexicanos, a modo de que las desigualdades socioeconómicas impiden el acceso a las áreas de influencia política de los ciudadanos menos privilegiados sobre todo en México, se propone en el presente artículo una medida para tratar de fomentar el número de interacciones *relativas* plenas dentro de los partidos políticos. En este sentido, solo aspiramos a una propuesta centrada en nuestro primer nivel de análisis –el relativo-, el cual considera cada concreta interacción dentro de un partido político sin tener en cuenta el contexto socioeconómico conjunto de la comunidad donde interviene el partido.

Primeramente, pensamos en el papel primordial que los voluntarios juegan en las organizaciones políticas, como figuras motivadas a participar. Reiteramos que lo importante no es que todo el mundo participe en todo, sino que aquellos que estén motivados a la participación, puedan hacerlo sin cortapisas de ningún tipo. Para ello, consideramos que el paso fundamental para

¹⁵⁰ Nos referimos, siguiendo a Guillermo Sullings (2004: 88), al hecho de “que todo el que quiera pueda participar”, en contraposición a garantizar “que todos participen” más ligado a la “vocación por la actividad social” de los ciudadanos más activos.

una mayor igualación de las relaciones políticas en el seno de los partidos podría ser la remuneración salarial del trabajo voluntario.

De esta manera, consideramos que aunque ‘ricos’ y ‘pobres’ seguirán teniendo tal condición socioeconómica en relación a la totalidad de sus convecinos –nivel absoluto de análisis-, la existencia de salarios dentro de los partidos políticos abonaría el terreno para un mayor equilibrio en las relaciones entre militantes – nivel relativo-. Esto es, pensamos en un ciudadano menos privilegiado que pudiera llegar a acceder a puestos de relevancia política dentro de las organizaciones, debido, en primer lugar, a que tiene cubiertas sus necesidades básicas, y en segundo lugar, a que se siente con las mismas posibilidades que ciudadanos más privilegiados de ocupar todo el abanico de roles de la militancia política.

En otras palabras, abogamos por una profesionalización del voluntariado. Creemos que se puede avanzar hacia la consecución de interacciones relativas plenas, si se paga un salario a los voluntarios que permita acceder a los que son absolutamente menos privilegiados a un mayor número de roles dentro de los partidos políticos, incluidos aquellos que influyen notablemente sobre los centros de decisión pública. Por supuesto, esto hay que verlo en contraposición a la nítida división de tareas que existe en México entre privilegiados ocupando los roles decisorios y los menos privilegiados ocupando los roles complementarios con apenas influencia en los centros de poder. Concretamente, reconociendo que tal medida pudiera generar nuevas relaciones de tipo clientelar, nuestra propuesta cobraría sentido en el momento en que abriera nuevos espacios de participación política a campesinos y asalariados frente al coto político que grandes propietarios y profesionales mantienen en los municipios mexicanos donde hemos realizado nuestra investigación.

Bibliografía

- ANDUIZA, Eva; BOSCH, Agustí. *Comportamiento político y electoral*. 1ª edición. Barcelona: Ariel, 2004.
- BADIE, Bertrand; HERMET, Guy. *Política comparada*. 1ª edición. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- DOYAL, Len; GOUGH, Ian. *Teoría de las necesidades humanas*. 1ª edición. Barcelona: Icaria - Fuhem, 1994.
- ESPINA BARRIO, Ángel B. Culturas locales iberoamericanas, comunicación e interculturalidad. En ESPINA BARRIO A. B.

- (Ed.). *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad*. 1ª edición. Recife: Ed. Massangana – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2006.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José A. Cultura política y políticas culturales. En ESPINA BARRIO A. B. (Ed.). *Poder, política y cultura*. 1ª edición. Recife: Ed. Massangana – Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, 2005.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, José A. Giro interpretativo y reflexividad. En LISÓN TOLOSANA C. (Ed.). *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. 1ª edición. Madrid: Akal Universitaria, 2007.
- MARTÍNEZ SOSPEDRA, Manuel. *Introducción a los partidos políticos*. 1ª edición. Barcelona: Ariel Derecho, 1996.
- MORALES, Laura. “El asociacionismo político en Europa”, en *Zona Abierta*, nº 106/107, Madrid, 2004.
- SULLINGS, Guillermo. Introducción a la democracia real. En MARQUINA, Aurora (Comp.). *El ayer y el hoy: lecturas de Antropología Política. El futuro. Volumen II*. 1ª edición. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2004.

De cenizas a diamante. La evolución y la concepción de la muerte y su reflejo en el tratamiento y destino de los restos mortales en el siglo XXI.

Luisa Elena Noriega Armenta
l_enoar@yahoo.com.mx

Gracias a fuentes históricas y a descubrimientos arqueológicos, tenemos información del tratamiento que se les ha dado a los restos mortales humanos durante milenios; en pleno siglo XXI experimentamos cambios sociales, culturales, tecnológicos que avanzan cada vez más rápido y junto con todo lo anterior, también aparecen transformaciones importantes en lo que a ritos funerarios se refiere. En este trabajo hago una comparación de la concepción de la muerte y los destinos de los restos mortales en Europa hasta nuestros días.

Lugares de enterramiento desde la antigüedad hasta la época contemporánea.

Antiguamente en Roma, las sepulturas se localizaban fuera de las ciudades, la ley de las XII tablas ordenaba: “Que ningún muerto sea inhumado ni incinerado en el interior de la ciudad”. Pero en el año 337 d.C. contraviniendo las leyes, el emperador Constantino fue sepultado en el atrio de la Basílica de los Santos Apóstoles de Constantinopla, lo cual dio inicio a la costumbre del entierro intramuros, con lo que desde el siglo VI y hasta el XVIII los únicos lugares de enterramiento, salvo en algunas excepciones, fueron las iglesias y sus camposantos. Estos sitios específicos de enterramiento, fueron también artísticos y ofrecen nuevos espacios, como zonas para columbarios y terreno de diferentes características destinados específicamente al esparcimiento de cenizas.

Asociaciones de ayuda a la comunidad generadas con ingresos de muertos y vivos para la salvación del alma.

Entre los siglos VIII y X se conforma un culto a los muertos limitado a las catedrales, a las colegiadas y a las redes de afiliación que el clero había formado para celebrarse solo entre sus miembros, y es a partir del siglo XIII

cuando este culto gana el mundo de los laicos, en ese momento histórico la muerte va a ser clericalizada, guiando el velatorio y el duelo. Con esta nueva forma de ritualizar la muerte surge el cortejo

en el que los principales actores son los sacerdotes, los monjes mendicantes y los cofrades, esta serie de cambios hace que desde su último suspiro, el muerto pertenezca a la iglesia. El velatorio es ahora una ceremonia eclesiástica cuya función principal es llevar a cabo la encomendación del alma del difunto. Con el fin de año concluía el ciclo de las misas encargadas y pagadas de antemano a la iglesia, pero inmediatamente después comenzaba un nuevo ciclo, éste de carácter perpetuo, las llamadas “misas de fundación”, el testador para acceder a este servicio tenía que legar al convento, hospital o a la cofradía, tierras, casas, campos, viñas, un capital en especies, la renta de un capital colocado a rédito o un comercio. La función del testamento a finales del siglo XIII, era primero de carácter religioso impuesto por la iglesia incluso, a los más desprovistos, el que moría intestado no podía ser enterrado en la iglesia, ni en el cementerio y durante mucho tiempo, los asuntos de testamentos dependieron de tribunales eclesiásticos. Las donaciones a las iglesias, conventos y colegios fueron muy frecuentes y elevadas, en los siglos XII, XIII y XVII, lo cual explica el desarrollo que alcanzaron establecimientos de caridad y hospitales, sobre todo en Francia. A mediados del siglo XVIII, esta costumbre se mantiene pero ya muy disminuida por la recomendación de los curas de evitar legados piadosos con intenciones secretas de prestigio.

Los Tanatorios.

Los servicios funerarios que anteriormente estuvieron a cargo de la Iglesia y de las cofradías, en el siglo XX pasaron a manos de empresas llamadas tanatorios, cuyo origen se atribuye al número creciente de fallecimientos en hospitales y no en domicilios, como sucedía anteriormente, además de la disminución del tamaño de las viviendas. El siglo XXI trae consigo cambios interesantes en lo que a servicios funerarios se refiere, los tanatorios han diversificado sus servicios y ahora, además de ofrecer la venta de féretros, lápidas y coronas, así como el uso de salas de velatorio, capillas para celebraciones religiosas, asistencia psicológica, cremación, transporte del difunto y tanatopraxia, cubren también aspectos de carácter administrativo como la confirmación médica del fallecimiento, el registro de la defunción y la gestión de la autorización de sepultura, así como cualquier otra autorización necesaria para el enterramiento o cremación, ofrecen desplazamientos comunitarios, nacionales e internacionales, cuentan además con páginas electrónicas con información precisa

de productos propios del ramo y en todos los casos están obligadas a cumplir la normativa en cuestión sanitaria y medio ambiental, un ejemplo actual es la Empresa Mixta de Servicios Funerarios de Madrid, que en el año 2008 ha recibido el certificado de Calidad ISO 9001: 2000, siendo la primera empresa española de este sector que consigue la acreditación para todo el trabajo, desde la contratación del servicio hasta su finalización; pero lo más importante de todo, es que las empresas que reciben este tipo de reconocimiento siguen un proceso regular de evaluación que en definitiva, les ayuda a mejorar sus procesos y sistemas de gestión. Los servicios funerarios de hoy proporcionan una guía para los momentos difíciles que incluye entre otros datos:

- A quien llamar: teléfono, dirección de titulares de seguros de deceso, y de tanatorios para conocer sobre la disponibilidad de unidades de enterramiento en los diferentes cementerios de la zona.

- Lo que es necesario saber sobre exhumación general, reducciones y traslados, renovación de concesiones, cambios de titularidad.

- Lo que se puede exigir: Máximo respeto al fallecido y a las familias durante todas las fases de la prestación del servicio, entrega o envío de documentación detallada tras la prestación del servicio, 24 horas de atención al día, inhumación o cremación pasadas 24 horas del fallecimiento sin exceder las 48 horas, entrega de las cenizas en un plazo máximo de 5 horas desde el inicio de la cremación, opción de realizar el traslado nacional o internacional transcurridas 24 horas desde el fallecimiento, entre otros.

- Lo que los diferentes tanatorios ofrecen: gestor personal, ceremonia civil, música para el recuerdo, tanatopractores especializados, memorial del recuerdo, dedicatorias especializadas.

Diferentes tratamientos de los restos mortales en la actualidad.

En el año de 1874 se funda la Sociedad de Cremación de Inglaterra, siendo el antecedente del servicio actual que termina comúnmente con la entrega de las cenizas del difunto a los familiares junto con un certificado oficial de cremación, pero los tanatorios han diversificado sus servicios y ofrecen en algunos casos el esparcimiento de cenizas en diferentes lugares y de muy diversas y excéntricas formas como en un globo de helio

acompañado de fuegos pirotécnicos, desde un avión o disparlas a través de escopetas especiales. Otra opción es mezclarlas en una urna con cemento formando al final parte de algún relieve artificial, o bien, conservar una porción del incinerado dentro de un medallón especialmente diseñado para tal efecto, conocido como colgante de recuerdo, etc. España tiene actualmente un 20% de incineraciones, y hay quienes afirman que este porcentaje tiende a subir, por diferentes razones como la económica, otra de las razones es la buena aceptación de la iglesia ya que hoy en día ya no se encuentra ningún motivo para evitar esta práctica, que durante muchos siglos fue prohibida porque estaba asociada culturalmente al rechazo de la fe en la vida eterna, situación que cambió en 1963 por el nuevo código canónico “mientras no se haga por razones contrarias a la fe cristiana”. El texto indica además que, aunque la iglesia prefiere y urge que el cuerpo esté presente en los ritos funerales estas celebraciones pueden llevarse a cabo también en presencia de los restos incinerados del difunto. En los años 70's del siglo XX, el avance de la ciencia médica incluso hizo despertar la esperanza en la inmortalidad, cuando la Sociedad Criónica de California ofrecía la posibilidad de preservar cadáveres a temperaturas muy por debajo de los cero grados, al menos, hasta que se descubriera una forma de resucitarlos, esperanza que desapareció en muy poco tiempo. El siglo XX fue muy próspero en lo que a avances en la ciencia médica se refiere, concretamente se logró el implante de órganos vitales incluso salvando vidas, esto motivó una valoración por la donación, ahora ya no de bienes muebles e inmuebles a la iglesia, sino de órganos vitales a la ciencia, hasta el punto de que actualmente se donan cuerpos enteros a hospitales, a granjas para investigaciones forenses, a centros de investigación para realizar pruebas de choques en coches o en peatones o para exhibiciones de cadáveres plastificados que dan la vuelta al mundo, pero como el ritual mortuario sigue siendo importante, una vez que la misión del cuerpo ha terminado, se le hace un funeral antes de ser inhumado o incinerado. El siglo XXI dio inicio atestiguando una innovación generada por el avance tecnológico, la imaginación de dos emprendedores y un viraje en las costumbres funerarias del mundo desarrollado: “la diamantización”. Esta opción la ofrece “Algordanza” una empresa suiza que en el año 2004 patentó una fórmula con el apoyo del Technological Institute for Superhard and Novel Carbon Materials (TISNCM) para transformar en diamante el carbono que se

sustrae de las cenizas, a través de un proceso llamado grafitización, este servicio está presente hoy día en 17 países incluyendo a España; al finalizar el proceso se consigue un diamante cuyo peso varía entre 0,3 quilates y 1 quilate, su color es siempre azulado, por la presencia del boro en las cenizas. Algordanza Ibérica, colabora con universidades y centros de investigación.

La visión de la muerte/ritualización/tratamiento de los restos mortales.

En la antigüedad los restos de los muertos eran mantenidos aparte, pues recordemos, se depositan fuera de la población. Solo se establecía contacto con los restos los días de sacrificios propiciatorios. La muerte era un hecho familiar ante el cual la comunidad adoptaba rituales concretos estructurando el evento de forma visible.

En la Edad Media surgió una nueva forma de ver la muerte, según la cual los muertos siempre están presentes entre los vivos, y su presencia solo es sensible a los que van a morir, en ese periodo la muerte mejor era la muerte anunciada, la peor era la muerte repentina, imprevista, que no tuvo testigo ni ceremonia, este hecho era tan mal visto que el clero en el siglo XIII tuvo que declarar que “morir súbitamente es morir no por alguna causa manifiesta sino por el solo juicio de Dios”.

En el segundo medioevo, entre los siglos XI y XV, la mejor muerte era la muerte en gracia de Dios, la muerte peor, la del pecador que no había querido o podido arrepentirse, la preocupación mayor era saber si en el momento de la muerte ganará el bien o el mal, salvación o condena eterna del alma. Una expresión como “murió” fue sustituida por otras como “entregó el alma” o “Dios tenga su alma”.

A finales de la Edad Media y durante el Renacimiento una serie de ceremonias se intercalaron entre la muerte en el lecho y la sepultura: el séquito, que se ha convertido en una procesión eclesiástica, a los nuevos ritos se añadió un hecho importante, el rostro del cadáver fue tapado y encerrado bajo las máscaras sucesivas del sudario cocido del ataúd. Los rasgos del muerto que antes habían sido tranquilamente aceptados, fueron a partir de entonces cubiertos porque corrían el riesgo de dar miedo.

A principios del siglo XIX en las culturas tanto católicas como puritanas, el temor al infierno había cesado, y entre los católicos subsistía todavía un procedimiento de purificación: el paso por el purgatorio. En ese entonces la mejor muerte era la muerte del que

muere rodeado de sus seres queridos. La afectividad se ha concentrado en la familia, el miedo a la muerte fue desviado de uno mismo hacia el otro, hacia el ser amado. Fue en ese momento cuando la relación de identidad entre la muerte, el mal físico, la pena moral y el pecado comienzan a disociarse.

Actualmente la mejor muerte es repentina y sin dolor; Las características que la vida impone a nuestra sociedad han puesto a la muerte en un estado de crisis, esto tal vez debido a causas como el avance en la ciencia médica que ha alargado considerablemente la esperanza de vida, el individuo de hoy se identifica más con la vida que con la muerte, hecho que se recibe muchas veces, con una sensación de impotencia al no querer admitir un escándalo que no ha podido impedirse y que, al no poder evitarse, se reduce a la insignificancia de un acontecimiento cualquiera del que se finge hablar con indiferencia, sin embargo, esta actitud no ha aniquilado a la muerte, ni el miedo a la misma, al contrario, ha dado pie a otras formas de violencia de orden cotidiano que se reflejan claramente en la imagen de la muerte en el hospital rodeada de tubos gracias a la técnica médica de nuestro tiempo.

Conclusión.

Si ahora analizamos el destino de los restos mortales, veremos que coincide de manera coherente con la muerte considerada “buena” en cada época. La actitud antigua en que la muerte está a la vez próxima, familiar, y hasta cierto punto insensibilizada como lo explica Ariès, hacía que el cuerpo se sepultara en lugares alejados del lugar de vivienda de los vivos, desde el siglo VI hasta el siglo XVIII y parte del XIX se sepultaba en las iglesias y en sus camposantos, para que la gente gozara de la protección de las reliquias de sus santos y ganara su paso a la vida eterna, en el siglo XIX surgieron los cementerios como prolongación de las ciudades, en los que se recrean las condiciones de la vida social ciudadana y en la que dominan los panteones con nombre y apellidos, efigie y características sociales, actualmente los cementerios son lugares donde es muy apreciada una imagen sobria y limpia, que refleja en muchos casos impersonalidad. Es claro que los tiempos y las costumbres de la vida cambien pero es un fenómeno interesante que un ritual como el funerario que llegó a permanecer casi intacto durante mil años se haya transformado de manera tan rápida en el último siglo, sobre todo acortándose.

Las empresas que actualmente manejan los aspectos de la muerte ahorran al deudo, acciones y trámites, generalmente a un

alto costo económico, que se asume, pues en esta época la sociedad se individualiza, los lazos familiares clánicos se desintegran, el individuo está inmerso en las fuerzas económicas del mercado, no en los viejos de solidaridad precapitalista. El ritual mortuario debe abreviarse y permitir pronto integrar a los amigos, parientes y deudos cercanos a su trabajo, al mercado laboral a la competencia etc. Esto se debe a una compulsión económica en la que todo el mundo está inmerso, pero también ocurre algo muy interesante, el individuo de hoy tiende cada vez más a desprenderse con conciencia plena y total libertad de su propio cuerpo entregándolo a la ciencia para incentivar avances médicos, mejorar la calidad de vida de otros de manera directa o para algún otro fin de carácter social, una actitud impensable por muchas razones en tiempos pasados. La diamantización de las cenizas, es una opción de un costo dentro de las posibilidades de la media social 3, que podría dar lugar a una mínima ocupación de los cementerios y por ende, a una muy baja fabricación de lápidas y ataúdes, situación que podría generar en cambio, la creación de un mercado de joyas.

En la moderna sociedad europea, la muerte se va convirtiendo en una salida discreta, con nuevas nociones de dignidad que ya no se desgarran ni altera con la idea de un paso biológico, con el menor sufrimiento y angustia posible; visión actual que va perfecto con uno de los lemas de la empresa de diamantes cuando afirma “Algordanza le ofrece por primera vez, la posibilidad de acariciar y de admirar la esencia natural de su ser querido de una forma auténtica, hermosa y real.”

Bibliografía

- Anónimo. (2008), “Guía para los momentos difíciles”, *Revista Adiós*, N° 68. Págs.12-14. Madrid, EMSFM S.A.
- Anónimo. (2008), “La EMSF recibe el certificado de calidad ISO 9001:2000”, *Revista Adiós*, N° 68. Pág.8. Madrid, EMSFM S.A.
- ARIÈS, P. (1983), *El Hombre ante la Muerte*, Madrid, ED. Taurus.
- BOWKER, J. (1996), *Los Significados de la Muerte*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GALCERÁN, M. LACUESTA, R. (1991), *Una Arquitectura Para la Muerte. I Encuentro Internacional sobre los Cementerios Contemporáneos*. Arquitectura Funeraria en Cataluña: del Ochocientos al Noucentisme. Impresión: Grafibérica. Sevilla.

- MERCHAN, I. y OLEAGA, R. (2008), “Funerarias a fondo”, *Revista Consumer Eroski*, N° 120. Págs. 34-41. Vizcaya, EROSKI S. Coop.
- MISRAHI, A. (2008), “Tanatolibros”, *Revista Adiós*, Pág.49. Madrid, EMSFM S.A.
- SAGUAR, C. (1989), *Arquitectura Funeraria Madrileña del Siglo XIX*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Fuentes electrónicas.

Algordanza Ibérica.

<http://www.algordanza.org/es/Home/tabid/190/Default.aspx>
[consulta: 17/marzo/2008].

Un círculo de antropólogos “Aplicados” rodeado de fantasmas afectivos: mead e los suyos

Por José Antonio González Alcantud
(Universidad de Granada)

La aparición de las primeras obras de Margaret Mead en Estados Unidos trajo a la palestra la actualidad de otro tipo de sexualidad diferente de la occidental, libertaria más que liberal. En *Coming of Age in Samoa* (1929), Mead expone un mundo idílico sin contradicciones, donde el amor libre es la tónica diaria y donde incluso las chicas samoanas carecen de los dolores menstruales, causados presuntamente por culturas puritanas, como la de procedencia de la antropóloga, restrictivas en su concepción de la sexualidad. La supuesta libertad sexual samoana esgrimida por Mead había permitido “probar que la llamada ‘crisis de adolescencia’ no es un factor biológico universal sino un hecho universal y por siguiente relativo”, según Serge Tcherkézoff. Sabido es que *Coming of Age in Samoa* tuvo un gran éxito editorial, y con este libro la antropología saltó los muros de las aulas y llegó al gran público. Algo parecido a lo que había ocurrido en el cine con *Nanuk el esquimal*, la exitosa película etnográfica de R.Flaherty, cuyo estreno se produjo en 1922. La antropología alcanzaba así uno de sus máximos históricos en tocante a popularidad.

Algunas opiniones de la Mead vertidas en *Coming of Age in Samoa* merecen ser expuestas por extenso:

“Los samoanos se ríen de las historias románticas de amor, escarnecen la fidelidad a una esposa o amante ausente durante largo tiempo, creen explícitamente que un amor curará a otro. La fidelidad seguida por la gravidez se toma como prueba positiva de una verdadera unión, aunque el hecho de tener muchas amantes nunca se considera contradictorio con una declaración de afecto por cada una (...) El amor romántico tal como ocurre en nuestra civilización, inextricablemente ligado a las ideas de monogamia, exclusividad, celos y una fidelidad sin rodeos, no ocurre en Samoa. Nuestra actitud es un complejo, y resultante final de muchas líneas desarrollo convergentes en la civilización, inextricablemente ligado a las ideas de monogamia, las ideas de los tiempos de caballería, la ética del cristianismo. Aun la apasiona adhesión a una persona, que dura un largo período y persiste frente al desaliento, pero no excluye otras relaciones, es rara entre los samoanos” (Mead, 1979:110).

Este es el nódulo ideológico sobre el cual Margaret Mead encaró con el estudio de la sociedad samoana, y posteriormente los arapesh y manus, entre otros pueblos, y se enfrentó igualmente, ahora en el sentido político, a la sociedad norteamericana de su época. Ante tanta bondad social, Margaret Mead se interroga:

“¿No había conflictos, no existían temperamentos que se desviaban acentuadamente de lo normal como para hacer inevitable el choque? ¿Constituían el afecto y la autoridad difusos de las familias numerosas, la facilidad de mudarse de una casa a otra, el conocimiento sexual y la libertad de experiencia, garantías suficientes como para que todas las jóvenes samoanas pudieran llevar a cabo una adaptación perfecta?” (Mead, 1979:155).

Y se contesta sin ambages: “En casi todos los casos, sí”.

Los casos de conflicto los presenta sobre todo vinculados a los intentos por parte de las iglesias protestantes de imponer su moral. Algo externo, en definitiva. Para Mead, por tanto, los samoanos, hombres y mujeres, vivirían naturalmente de manera armónica su conflictividad.

Para Tcherkézoff el trabajo de interpretación de Mead durante su estancia en Samoa habría sido canalizado como una obsesión: “Presentar una sociedad sin prohibiciones, particularmente en el plano sexual, presentar a los adolescentes contentos, y decir que la segunda constatación es una consecuencia directa de la primera situación” (Tcherkézoff, 2001:8). Este buen salvajismo venía muy bien a Boas y al círculo para demostrar el carácter “cultural” de las diferencias sociales, descartando cualquier hipótesis biologicista. Este fin ideológico tuvo a M. Mead atrapada en el interior del mito insular del “buen salvaje” creado por Occidente sobre Oceanía, presa en la cárcel del *mal d'exotisme* (G. Alcántud, 1989). Ni siquiera la ciencia actual es capaz de evadirse del exotismo, y no son pocos los antropólogos que siguen aún hoy día atrapados por esta distorsionadora fenomenología.

Tanta armonía exigía una contestación, y el encargado de llevarla a cabo fue otro antropólogo, contrario ideológicamente a los postulados culturalistas de Mead, y más cercano a las hipótesis biologicistas sobre el comportamiento humano. El sujeto llamado Derek Freeman puso en marcha en los años sesenta, aún en vida de Mead, su maquinaria demoledora. Freeman destacó como el estudio de Samoa, empujado por los intereses intelectuales de Franz Boas y de Ruth Benedict, tendentes a demostrar la superioridad de la cultura sobre los determinantes biológicos, estaba fundado en preguntas apriorísticas soportadas en “absolutos”, y en preconcepciones de fondo sobre sociedades estudiadas en su simplicidad y en su no complejidad. De esta forma se habría producido una

sustancialización del pensamiento antropológico. Freeman acusa a Boas de haber orientado las investigaciones de Mead, supervisadas directamente por él, sin tener en consideración la literatura existente sobre Oceanía, y sobre todo los trabajos de coetáneos suyos como Evans-Pritchard, que postulaba explicaciones “sociales” a la violencia y el mal, para dar cuenta de la brujería o la vida tribal en África. Incluso para demostrar la escasa pertinencia del análisis de Mead, Freeman ofreció unas tablas comparativas sobre la incidencia del delito entre los jóvenes del oeste de Samoa e Inglaterra, y concluye a este tenor que “es evidente que la delincuencia durante la adolescencia tiene en general la misma incidencia en Samoa que en Inglaterra” (Freeman, 1983:268). Tarea demoledora que dio sus resultados, extendiéndose la duda sobre la cientificidad de la obra de Mead. Sin embargo, Tcherkézoff, reconociendo un fondo de verdad empírica en lo que señala Freeman, subraya asimismo que éste al consagrar su libro a formular un ataque sistemático a Mead, no construye en una etnografía alternativa de la sociedad samoana. Su afán demoledor lo había llevado tan lejos como hacer jurar a antiguos informantes de Mead sobre una Biblia que decían la verdad. Un delirio en definitiva, el de Freeman, al que formalmente prestó poca atención Mead.

Serge Tcherkézoff subraya en su ponderada monografía sobre la polémica Mead / Freeman que en el fondo ambos autores están prisioneros tanto del mito occidental, como dijimos, como de las polémicas amplificadas de los paradigmas antropológicos en liza en la época. Hace notar que efectivamente Mead fue atendida en Samoa por informantes sobre todo masculinos, que le dieron una versión de los hechos, que difiere de la femenina. Todo ello a pesar de que el libro de Mead está dedicado a las muchachas samoanas. Destaca Tcherkézoff que la virginidad en Samoa constituía un valor social, en ocasiones transgredido en la nocturnidad mediante actos de violencia como violaciones manuales llevadas a cabo por despecho por los pretendientes rechazados. Los hijos nacidos fuera de matrimonio, sin embargo, serían aceptados plenamente. Se trata de un horizonte dual, en el que las tensiones y conflictos no son ajenos a una vida relativamente armónica. Tcherkézoff trata de situar el debate, consecuentemente, en medio del mito y el paradigma que hace hablar a los antropólogos y oponerse entre sí sin llegar a captar la realidad misma. Pero contra toda sospecha Tcherkézoff exime a Mead, y a Boas, por ende, de deshonestidad intelectual. Eximente que no del similar aplicación al caso de D.Freeman, cuyos argumentos parecen movidos por ideologías más opacas.

Pero lo cierto es que bien intencionado o no el debate sobre los escritos samoanos de Mead, provocado por el texto de Freeman, ha dado ocasión “para evocar con gran ambigüedad el estatuto de la “verdad” en

antropología” (Tcherkézoff,2001:19). El carácter interpretativo de la disciplina ha sido criticado, bajo un ángulo popperiano. De hecho el libro de Freeman, que enfatiza los rasgos sociales conflictivos de los samoanos, estaba dedicado al filósofo Karl Popper, para quien la vida tribal era el ejemplo meridiano de la “sociedad cerrada”.

No obstante, que a Mead no le guiaba sólo un estricto interés científico queda claro tanto en sus iniciales aficiones literarias, incluida la poesía, como en las relaciones que mantenía con su círculo de amistades, relaciones que describió de la siguiente guisa:

“Mis amigos conformaban un grupo pequeño y cerrado. Nos unía un interés común por la poesía y el teatro, así como la importancia que dábamos a nuestras relaciones personales, a nuestras intensas amistades, a nuestra vida sentimental y a nuestra lucha por relacionarnos con hombres y mujeres de la generación que nos antecedió, cuya mentalidad estaba próxima a la nuestra, pero muy lejos en la vida práctica. Lo que escribía cada uno de nosotros, sobre quién se había enamorado de quién, sobre cómo encarábamos los misterios que nos mantenían unidos, todo esto representaba nuestra preocupación común” (Mead,1983:15).

Mead al relatar la historia de sus publicaciones también ha dado algunas claves al respecto de este círculo literario y antropológico. Al inicio había tenido, como sus compañeros los también conocidos antropólogos Ruth Benedict y Edward Sapir, inclinaciones puramente literarias y poéticas:

“Yo había contemplado y probado varios géneros sucesivamente: la poesía, el ensayo, el cuento, la comedia y el espectáculo público –durante los años del bachillerato y la universidad, y no había abandonado del todo mi ambición de publicar poesía ni siquiera después de mi resolución de hacerme antropóloga. Sin embargo, cuando *Absolute Benison*, poema que entregué bajo un seudónimo, fue al principio rechazado y luego aceptado por el mismo editor al proponerlo de nuevo bajo mi propio nombre en 1932, después de haber publicado *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, decidí no volver a someter ningún otro poema para publicación. Mi feliz amistad durante los años universitarios con la ilustre poetisa norteamericana Leonie Adams, me había convencido de que la poesía no era el campo en que yo pudiera hacer ninguna contribución importante. Ruth Benedict y Edward Sapir, íntimos colegas míos a mediados de los años 1920, habían escrito bastantes poemas sueltos que llegaron a publicarse en las compilaciones de aquel entonces, pero a los dos les habían

rechazado colecciones de poesía en 1928. De modo que abandoné sin vacilar toda tentativa de publicar mi poesía” (Mead,1976:47).

Pero la atracción estética nunca abandonó al grupo a pesar de estos iniciales fracasos. Así por ejemplo durante la estancia de “los Bateson”, como eran conocida la pareja Margaret y Gregory en Bali en los treinta, rodarían el filme *Trance and Dance in Bali*, y a este propósito se preguntaban por qué debían los antropólogos ser enemigos de los estetas. La pregunta tenía su sentido contextual, ya que en Bali conocieron a algunos occidentales que se encontraban en la isla estudiando exclusivamente la atractiva dimensión artística de la cultura balinesa (Howard,1984:194-ss). De esta dimensión y en relación con la obra de Benedict, la más dotada literariamente del grupo, dio cuenta Clifford Geertz: “Esta vena de acero de la obra de R.B., el decidido candor de su estilo, no ha sido siempre, me da la impresión, lo suficientemente apreciado. En parte, debido al hecho de ser mujer, ya que las mujeres, incluidas las profesionales, no suelen considerárselas inclinadas a la mordacidad” (Geertz,1989:114). Geertz llama, pues, a tener en consideración estos factores “externos” a la escritura “científica”, donde incluso la pertenencia de género parece determinante para evaluar su impacto.

En ese grupo de discípulos de Franz Boas, el antropólogo americano de origen alemán emigrado a Estados Unidos en el fin de siglo, ocupaba un papel relevante la mencionada Benedict, quien mayor que Mead, que había sido su alumna, mantenía intactas sus incursiones literarias, presentes incluso en *Patterns of Culture*, publicado en 1934. En este libro Ruth Benedict dividía las inclinaciones de las culturas en “apolíneas” y “dionisiacas”, después de llevar a cabo sendos estudios entre los indios pueblo y zuñis, siguiendo muy de cerca la influencia de Nietzsche. Benedict, ha dejado algunos textos literarios, siguiendo aquella primera vocación del círculo, alguno cercano a la novela negra, como *Bo-Cu Plant*, en la que plantea una historia de atracciones y seducciones mutuas en un círculo más o menos aristocrático londinense, donde se combinan en un ambiente exotista los tipos nórdicos y mediterráneos, suerte de metáfora de las concepciones nietzscheanas de Benedict. Previamente a este capital estudio y al muy conocido libro *The Crysanthemum and the Sword*, de 1946, por el que sería mundialmente conocida, Benedict había estudiado el folclore del ángel guardián en las culturas amerindias y euronorteamericana. Llama la atención a los actuales biógrafos de Mead la relación lésbica que mantuvieron maestra y discípula, y las tensiones que Benedict ocasionó en Margaret con motivo de su decisión de inclinarse definitivamente por la vía heterosexual, a raíz de sus relaciones con Reo Fortune, y finalmente con

Gregory Bateson, ambos antropólogos con inclinaciones a la psicología. Benedict nunca renunció *de jure* a su matrimonio heterosexual, pero mantuvo esta secreta relación lésbica con varias de sus alumnas. Lo cierto que es que Benedict tuvo problemas en sus relaciones personales con los hombres, y de ahí parece provenir su aspiración homsexual llevada con disimulo. Sin embargo, el tono intelectual de Benedict nunca llegó a ser de un feminismo militante. Se ha aseverado que no publicó escritos anti-masculinos, y que “su confrontación con los hombres en su disciplina fue sutil”.

Volviendo a Mead. Profesionalmente tuvo trabajos como conservadora durante muchos lustros en el *American Museum of Natural History*, lugar hostil a los planteamientos antirracistas e igualitaristas de los boasianos, y a los suyos en particular. Henry Fairfield Osborn, el director del Museo, y Madison Grant, adscrito a la dirección igualmente, eran dos de los más conspicuos representantes del racismo biológico, sobre todo el segundo a raíz de la aparición de su obra *The Passing of the Great Race*, en la que hacía un despliegue de darwinismo racial. Ambos, Grant y Osborn, por demás, organizaron el segundo congreso internacional de eugenesia en el propio Museo en 1921, en el curso del cual pronunciaron ataques muy virulentos contra Franz Boas y sus teorías culturalistas. Otro de los miembros del clan Grant-Osborn, Clark Wissler mantuvo actitudes antisemitas (Banner,2003:392). Se trataba de un grupo poderoso, altamente racista, muy en contraposición con las tesis de Mead, y que estaban protegidos por una institución con una apabullante mayoría de funcionarios masculinos. En concreto , en 1928, cuando Mead iniciaba su carrera, sólo había tres mujeres entre los cincuenta y tres conservadores del Museo, y únicamente una mujer en la división de antropología; en las otras secciones de educación y salud, consideradas más “femeninas” el número de mujeres era mayor, pero siempre menor que el de hombres (Banner,2003:391). Esta situación estaba contrarrestada en la trayectoria profesional de Margaret Mead con su pertenencia activa a algunas sociedades *savants* estrictamente femeninas como la *Society of Women Geographers*, en la que desde 1926 ocupaba una posición relevante. Pero éste era combate en buena medida externo a la institución para la que trabajaba recogiendo objetos y cachivaches en el Pacífico con los que satisfacía el hambre objetual de sus jefes, que de esta forma no cuestionaban su trabajo. Sin embargo, fuera de la institución museística más importante de América el aumento de la presencia femenina y negra en la universidad, sobre todo en la obtención del grado de doctor, iba aumentando la capacidad crítica dentro de la propia academia. Sólo entre 1929 y 1941 obtuvieron el doctorado en antropología ciento cuarenta y

nueve hombres y treinta mujeres, lo que era una proporción alta, que iba a acabar poniendo en cuestión las teorías desigualitarias desde la propia universidad (Patterson,2001:80).

Durante la Guerra Mundial, Mead, Benedict y Bateson discutieron sobre la democracia activamente (Mead et alii,1941). El grupo en su conjunto trabajó con el servicio de la inteligencia norteamericana en la lucha contra el nazismo. Entre 1939 y 1940, durante un año sabático pasado en Pasadena (California), Ruth Benedict escribe un pequeño libro titulado *Race: Science and Politics*, en el cual iluminada por las enseñanzas de su maestro Boas, hacía la distinción entre raza biológica y construcción cultural de la raza. El libro de Benedict tuvo mucha más aceptación que los del propio Boas sobre la misma materia. El gran combate contra el racismo fue continuado por Benedict, quien en plena II Guerra Mundial, en 1943, publicó el folleto *The Races of Mankind*, escrito junto a Gene Weltfish, del cual fueron distribuidos en aquel momento treinta y cuatro millones de ejemplares, que dieron lugar a numerosas discusiones radiofónicas y artículos de prensa. El libro recibía el beneficio del vínculo de la autora con los servicios secretos. Un auténtico fenómeno mediático, que se convirtió en un instrumento de militancia, sobre todo frente al racismo hitleriano (Benedict,1957). A lo largo de sus libros Benedict tiene una gran fijación con la racismo norteamericano. Por aquellos años, los treinta, había prestado atención a América Latina, y en particular a Guatemala donde pasó el verano de 1938, y donde encontró un modelo de *cultural pluralism* (Schachter,1983:247-255). Como ha sido resaltado Benedict no abogó por ningún proceso revolucionario tendente a abolir el racismo que constataba dentro de los propios Estados Unidos, especialmente irresuelto con el *Negro problem*. Se inclinó más bien por la intervención del Estado y por la ingeniería social (*Social Engineering*). Su americanismo a este tenor era ambivalente, puesto que de un lado valoraba la tradición de los padres fundadores de la democracia americana, pero de otra parte sabía de las insuficiencias de esta.

Por su parte, Mead en varias ocasiones hace alusión a su desconfianza hacia las masas que consideraba afectadas por una frecuente “ceguera colectiva”. El democratismo del círculo boasiano era esencialmente elitista: “Quizás una de las formas de lograr este equilibrio consista en buscar a aquellos que, abrevándose en su propia historia individual y colectiva, tengan una capacidad excepcional para el optimismo” (Mead,2002:29). Lo cierto es que para Mead las ideas democráticas tenían que ser corregidas por las elites que harían ingeniería cultural, unas elites que debieran ser seleccionadas por su alto sentido moral, como vimos. Pero dentro de ese elitismo se consideraba que el trabajo intelectual en *small conference*, es

decir en seminario, permitía sacar adelante ideas pulidas y depuradas en la discusión y la confrontación leal (Mead & Byers, 1968). De hecho las discusiones que el grupo mantuvo sobre el sentido de la democracia, y sobre la validez de la “antropología a distancia” tuvieron ese marco, que hoy llamaríamos “laboratorio de ideas”. Mead, al igual que todo el círculo, y más en concreto Benedict, Bateson y Rhoda Métraux, se empeñaron en montar un método de estudio a distancia de las culturas europeas. Para ello tomaron como modelo el estudio de Benedict sobre la cultura japonesa, y sustituyeron el trabajo de campo por intensas entrevistas, visionado de filmes, y sobre todo de discusiones en grupo, para poder arribar a la idea de los “caracteres nacionales”, derivada de la de “patrones culturales” auspiciada igualmente por Benedict. El método dio lugar a un manual (Mead & Métraux, 2000), publicado en 1953, si bien entró dentro del grupo de las extravagancias antropológicas, como el método extensivo de Marcel Griaule en África. El trabajo de campo continuaba siendo canónico.

La posición de Bateson está íntimamente conectada con las de Benedict y Mead. Los tres discípulos de Boas se habían inclinado en el curso de la II Guerra Mundial por el estudio “a distancia” de diferentes culturas. “En octubre de 1939, Mead escribe a Benedict que ella pudo realizar un plan para vigilar las actitudes culturales usando periódicos, visionando películas y llevando a cabo entrevistas. Al cabo de un año, trabajando con Bateson, Gorer y Benedict, ella produjo un método de análisis del carácter nacional”. Lo llamaron ‘cultura a distancia’” (Banner, 2003:414). Conforme a este programa Bateson estudió los filmes alemanes, y Mead tuvo inclinación antes y después de la guerra mundial a estudiar las culturas rusa y francesa (Métraux & Mead, 2001; Mead, 1955).

Este antirracismo fundacional no ha evitado que se critiquen las posiciones del grupo boasiano, tachándolas de imperialistas. En particular ocurre con las posiciones tanto de Mead como de Benedict, a pesar de predicar en sus escritos el antirracismo, la tolerancia y la pluralidad. De hecho, y aunque Benedict procuraba no transmitir una visión negativa de los japoneses, su posición sobre la bomba de Hiroshima, no parece transparente. La cercanía del círculo boasiano a algunos de los científicos artífices de la bomba de hidrógeno, hace suponer que podían estar al corriente de las maquinaciones militares, y que no realizaron ninguna declaración contra el hecho de la masacre, sino que acallaron sus ideas, que en última instancia pasaban por la supremacía de la “ideología democrática” encarnada por Norteamérica. Por supuesto este asunto es complejo, ya que se encontraban en plena guerra mundial o en la guerra fría, enfrentados a sociedades con una fuerte componente autoritaria. La impresión que se obtiene aquí es que el círculo vivía estas contradicciones

en carne propia y que procuraba solucionarlas en pequeños seminarios y con discusiones (Shannon, 2004:70-85). La posición “imperialista” de Mead, por ejemplo, fue promovida por la prensa sensacionalista con sus comentarios superficiales. Se nutría de imágenes previas de mujeres norteamericanas, y por ende civilizadas, que habían vivido entre primitivos. La experiencia de Margaret Mead fue descrita telegráficamente por la prensa de la siguiente manera: “Una muchacha norteamericana va al estudio de los caníbales”, e incluso se habla de las cláusulas que ella ha incluido en su contrato si muriese a manos de los antropófagos que iba a estudiar (Molloy,2004:38). Mead nunca dejará de jugar con ese exotismo primigenio, si bien desproveyéndolo de las connotaciones negativas que conllevaba la antropofagia. Las connotaciones míticas de una frágil mujer occidental habitando en lejanas tierras llega hasta el universo cinematográfico. Todo esto puede ser interpretado en términos de superioridad cultural, que a Mead le venía muy bien para lograr sus objetivos lejanos a toda arrogancia. En lenguaje coloquial: se dejó querer.

Si hay algún punto inflexivo en el cual colisionan dos inclinaciones hondamente humanas es en la dedicación familiar o científica. Esta contradicción se vive imperativamente en ciertas científicas sociales de los inicios, especialmente en Norteamérica. La ciencia a veces ha sido contemplada como un lugar para ser vivida en soledad, y donde con mucha frecuencia se imponen las familias sin hijos o sujetos simple y llanamente célibes. Una suerte de sacerdocio parece haberse adueñado de la vida científica. Queda por evaluar el alcance de esta opinión. Oí decir a un sabio español trasplantado a Estados Unidos que si un conocido sabio español hubiese tenido una familia, lo cual rehuyó, hubiera tenido quizás una vida menos productiva a corto plazo, pero más larga, y en definitiva más intensa en su globalidad. Ese sabio al parecer sin el concurso de esa familia que distraería sus días se había entregado al putiferio, después de sus agotadoras sesiones de trabajo, lo cual acabó minando su salud y lo condujo a una temprana muerte. También podemos esgrimir los casos contrarios, donde la vida familiar ha ahogado la profesional. Todo esto no sirve más que para situar en el vértice el problema familiar en la vida de los humanistas. En Margaret Mead se vive la contradicción entre vida familiar y profesional con una gran intensidad.

En el terreno estrictamente de “lo femenino” las contradicciones entre las aspiraciones a la maternidad y el trabajo de campo están presentes desde los inicios de su carrera académica en Margaret Mead. Ella misma ha narrado en primera persona que con su primer marido, Luther Cressman, un estudiante viajero inclinado a la religión que le describía vía postal sus periplos por Europa, hizo planes para tener un bebé. Incluso Edward Sapir

le recomendó que si esos eran sus planes debía quedarse mejor en casa que viajar a Samoa. "After all, men were not told to give up field work to have children!", es la conclusión de este período (Mead,1972:266). Cuando se casó con su segundo marido, Reo F. Fortune, un activo y atractivo antropólogo, la situación es la siguiente:

"So I married Reo. And, having made a commitment to work, I wrote to Profesor Boas that he could send us anywhere a man, since I would no longer need any special protection. I had accepted the need to give potentially childbearing women greater protection in the field than men. I still accept it, for illness or death of a woman in the field makes for far more trouble for everyone- the people one is working with and the officials who have to deal with the situation. But this stricture no longer applied to me".

El trabajo subsiguiente en Mundugumor, junto a Reo Fortune, no estuvo exento de las tensiones concernientes al deseo de maternidad de Margaret. Los autóctonos en cierta forma detestaban a los niños, y Reo sentía una fuerte atracción por esta cultura contraria a lo infantil. Ella no encontraba como Ruth Benedict otras compensaciones externas a la ausencia de maternidad. La búsqueda de la maternidad por parte de Mead fue un asunto largamente deseado, y sustancial en su formación intelectual, ya que en ella, en su realidad, confrontó teórica y prácticamente muchos de sus logros intelectuales. La búsqueda de la maternidad de Margaret tuvo diversos sobresaltos durante un breve trabajo de campo en Bali en 1939. Se halla casada por tercera vez, en esta ocasión con el también antropólogo Gregory Bateson, por quien se había inclinado sentimentalmente después de un periodo de convivencia en el trabajo de campo del triángulo Fortune-Mead-Bateson. En esta época cuando Margaret busca su maternidad presta una especial atención a los niños balineses, durante su trabajo de campo junto a Gregory, que ha entendido mucho mejor que Fortune esta simpatía.

Los sobresaltos físicos de su ansiada maternidad la siguen a Chicago. Cuando por fin en Nueva York se entera de que está embarazada, recibe a la par la noticia de que tiene un pequeño tumor y que tiene que ser operada. Debe, por consiguiente, cuidar su embarazo. Mead ha narrado en su autobiografía la felicidad que le hacía estar embarazada, y las precauciones que tomó, además de los temores, especialmente a que el bebé por razones de herencia familiar sufriese mongolismo. Finalmente su única hija Marie Catherine Bateson nació en diciembre de 1939. El alumbramiento le sirve a Mead para reflexionar, una vez más en su línea de pensamiento sobre la intransferible dureza del parto, criticando los mitos masculinos de la paternidad (Mead,1971:277). Pero su vida afectiva como madre y luego

abuela no ha hecho más que empezar. Como su propia hija ha sostenido posteriormente sus padres intentaron darle una educación liberal en Nueva York, en una escuela pública, educación que ella misma bautiza como *Coming of Age in New York*. Tras los fracasos iniciales de esta educación la llevaron a la escuela privada (Bateson, M., 1994:66-67). La defensa de la maternidad que hizo Margaret Mead la elevó a categoría científica en *Male and Female*, un libro de diez años posterior a su propia maternidad: “Puede decirse que las mujeres son naturalmente madres a no ser que se les enseñe a negar sus cualidades maternas. Para que renuncien, al menos durante los primeros años a ocuparse del niño que han llevado nueve meses dentro de su cuerpo, hace falta que la sociedad haya distorsionado sus sentimientos, pervertido sus patrones de desarrollo, e impuesto una serie de enseñanzas dañinas” (Mead, 1994:208). Es claro que para Margaret Mead la maternidad fue de todo punto de vista un asunto nodal de su pensamiento sobre la mujer, como para Benedict lo fue la homosexualidad.

En los años cincuenta las ciencias sociales en Estados Unidos estaban sometidas a las tensiones derivadas de la evolución social y política. De un lado, el peso de la sociedad conservadora y del maccarthismo era evidente, de otro la vida urbana presionaba en el sentido de procurar a la mujer conductas igualitarias. La salida para las ideologías de la época fue la “mística femenina”, encarnada en la mujer exuberante, cuyo prototipo encarnó Marilyn Monroe. Esta “feminine mystique” habría contribuido al bloqueo del feminismo, reduciendo a la mujer una vez más a la lógica doméstica en lugar de procurar su liberación (Breines, 1986:79). Lo cierto es que la mística femenina era la solución moderada a la “crisis de la masculinidad”, que los sociólogos, y más en particular David Riesman, William H. Whyte, Jules Henry y Talcott Parsons, detectaron en sus libros de los años cincuenta. El ambiente externo a los estudios sociológicos, sobre todo en los medios de comunicación y en la cultura popular, enfatizaban y diferenciaban de continuo las nociones de masculinidad y feminidad. Las tendencias convergentes hacia la igualdad social fueron contrarrestadas con sus contrarias, la diferenciación de los sexos. De ello es consciente Parsons, mientras que Henry subraya que esta situación conduce a incrementar las conductas neuróticas. De lo que no se pueden sustraer los estudios sociológicos es del medio ambiente político. Mead siempre manifestó una evidente antipatía a las tesis que la acusaban de encabezar una “mística femenina”, quizás debido a las críticas que la crítica de esta teoría, Betty Frieden le realizó en *The Feminine Mystique*, subrayando cáusticamente que la conocida antropóloga había pasado de posiciones “revolucionarias” en torno al debate feminista, a otras acomodaticias por exigencias de la guerra fría (Janiewski, 2004:12). El

ataque de Frieden fue contundente ya que situaba a Margaret Mead en un *continuum* que comenzando con Freud terminaba con sus estudios sobre Samoa, y catalogaba de misticismo a lo que hacía depender a las mujeres de la supuesta “feminidad” de su cuerpo y por supuesto de la “necesidad” funcional de la reproducción biológica (Friedan, 1974:117-141). No obstante estas acusaciones e tibieza, Mead opondría al mundo contemporáneo, que para ella sería “patrimonial, patrilineal, patrilocal y patriarcal”, según opinaba en 1949, la *suburban matriarchy* de los barrios marginales, ya que las familias suburbanas afectadas por la movilidad y la anomia social encontrarían en el vínculo entre madres e hijos la fuerza para ese matriarcado fundado en la maternidad (Breines 1986:83-84).

En el campo masculino y propiamente boasiano también encontraron Mead y Benedict adversarios. Según señala Lois Banner uno de los detonantes de esa animadversión pudo ser la inclinación lésbica de estas antropólogas. Uno de los oponentes más fieros de Ruth Benedict en el círculo boasiano fue Rahlp Linton. Éste la acusó incluso de emplear prácticas brujeriles aprendidas de un pueblo indio contra él. Compartía con ella el mismo Departamento universitario en la Columbia neoyorquina. Otro adversario en la Columbia fue Abram Kardiner, que consideraba a la homosexualidad, desde el punto de vista del cruce de la antropología y el psicoanálisis que él cultivaba, una amenaza para la cultura norteamericana (Banner, 2004:31). Benedict ya desde *Patterns of Culture* había señalado la normalidad con la que la Antigüedad y los pueblos primitivos habían vivido la homosexualidad: “Nos basta con dirigirnos a otras culturas, en cambio, para comprender que los homosexuales de ningún modo han sido uniformemente inadecuados a la situación social (...) En algunas sociedades, hasta han sido especialmente aclamados”. Después de invocar la alta consideración social de la homosexualidad en *la República* de Platón, Benedict aseverará:

“Los indígenas norteamericanos no tienen para la homosexualidad los altos elogios morales de Platón, pero los homosexuales son a menudo considerados como excepcionalmente capaces. En la mayor parte de Norteamérica existe la institución de los *berdaches*, como los llaman los franceses. Estos hombres-mujeres eran hombres que en la pubertad o después adoptaban la ropa y las ocupaciones de las mujeres. A menudo se casaban con otros hombres y vivían con ellos” (Benedict, 1970:268-270).

Benedict luego razona que “cuando la respuesta homosexual es mirada como una perversión, el invertido está inmediatamente expuesto a todos los conflictos a que están siempre expuestos los casos de aberración”. A través

de su acercamiento a los conceptos culturales de lo apolíneo y lo dionisiaco Benedict ha traído a la palestra el debate sobre la marginalidad conductual de la homosexualidad, y ha expuesto la realidad conflictiva de la misma, en lugar de hacer una simple condena moral como había hecho Kardiner. Reconocerla y visibilizarla ayudaría a mitigar su conflictualidad surgida de la anomia. Mead hará frecuentemente uso de la idea de los *bardaches* en sus textos, lo que hace suponer que fue motivo frecuente de debate entre ella y Benedict.

Desde el punto de vista ideológico hay que tener muy presente la oposición del círculo boasiano al racismo, como una cuestión de principios. Y en la misma medida como una extensión del antirracismo y del igualitarismo cultural, se comprende la presencia de la igualdad de sexos, dejando claro que frente a cualquier tentación darwinista, la construcción de las diferencias de género son una cuestión “cultural” y no “biológica”. Esto sería especialmente perceptible en la obra de Mead *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Mead quiere enfatizar que las diferencias de género no siendo “naturales” pueden cambiar con el tiempo y el deseo político (Newman, 2004: 51-69). Todo para asemejarse a aquellos pueblos, como los *arapesh* donde “se educa por igual a los individuos de ambos sexos para que sean cooperativos y pacíficos, y para que respondan a las necesidades y demandas de los otros”. Una conducta como esta es catalogada por Mead como “maternal, en lo que concierne a la atención de los niños, y femenina en sus aspectos sexuales” (Mead, 1985: 235). De hecho Mead estuvo muy preocupada por la diada cooperación y conflicto entre los pueblos primitivos, no limitándola sólo al terreno de la diferenciación de géneros (Mead, 1961).

Para sus enemigos más radicales no se comprende que siguiese indagando a lo largo de su vida en los “squares”, los “tipos” culturales, marcados por el temperamento, que encajaban en los cuatro puntos cardinales con un sistema de opuestos, tal como los había estudiado Benedict en *Patterns of Culture*. Ahí, en los “squares” encerraba el asunto “étnico” y el del “temperamento sexual”. Para sus críticos sustituir “raza” por “square” era sólo un desplazamiento semántico de la raza biológica a los tipos culturales, con un fondo en estos últimos de potencial racismo. De hecho en el mismo grupo boasiano Reo Fortune rechazaba el uso de “square” que le parecía propendía al racismo. También Gregory Bateson mantenía ciertas distancias con estas cuadrículas tan al gusto de Mead, que agrupaban temperamentalmente a los individuos. Su hija los recuerda discutiendo sobre este particular, incluso después de su divorcio (Bateson, M, 1994: 169). Para llevar a cabo sus investigaciones sobre rusos, franceses o rumanos, en la distancia, Mead tuvo que emplear encuestas de

autoadscripción a caracterologías, que envió a algunos de sus amigos (Banner,2003:203). A este tenor Bateson, por el contrario, sostenía que el “carácter nacional” era una pura invención, ya que era aprendido culturalmente y además poseía una dosis de arbitrariedad homogenizadora evidente, ya que la “uniformidad o regularidad parece imposible de prevalecer, en el interior de grupos de seres humanos suficientemente vastos para constituir una nación” (Bateson,1977:104). De alguna manera se ha dicho que las posiciones antirracistas de Boas, Benedict y Mead fueron antes, durante y después de la II Guerra Mundial una mística, con carácter de cruzada, a veces en contradicción con el método que ellos mismos desarrollaban en otros ámbitos. No podemos olvidar que el propio Boas había comenzado su andadura americana en el fin de siglo XIX haciendo estudios de antropología física, muy ambiguos contemplados desde hoy. Donde quizás se haya llegado al exceso en las críticas a este círculo es en el rastreo de sus lenguajes, a veces catalogados de racistas o de sexistas subliminales. Por ejemplo se ha analizado la obra maestra de Greory Bateson, *Naven*, estudiando con lupa cuándo habla el autor y en qué posición, con el fin de detectar su supuesto androcentrismo lingüístico (Calame,1999). Esto no deja de ser un exceso que oculta los verdaderos alcances del grupo en los combates por el igualitarismo social y cultural.

Margaret Mead es consciente de los problemas en su conjunto, y los expresa en términos globales. Por ejemplo, el librito *Culture and Commitment*, publicado en 1969, en plena época de cambios sociales y también en la relación hombre / mujer, comienza dedicándose “a la madre de mi padre, y a la hija de mi hija”, es decir a la cadena femenina de su familia. Pero luego, quiso reinterpretar estos cambios, proponiendo modelos de comportamiento generacional y civilizacional. Habla de “culturas posfigurativas” donde el respeto a los mayores marca la vida social. De “culturas cofigurativas” en las que las leyes de la imitación pueden darse entre iguales, y finalmente, de “culturas prefigurativas”, que serían las actuales, en las que los jóvenes ocuparían lo más alto de la escala (Mead,2002). En estos cambios generacionales la educación se presenta fundamental. La importancia de la educación en la obra de Mead se observa ya en su segundo libro *Growing Up in New Guinea*, donde dirá: “Si bien la educación es incapaz de alterar el hecho de que el niño ofrezca en su carácter los rasgos fundamentales correspondientes a la cultura dentro de la cual ha sido formado, es indudable que los diversos métodos educacionales tendrán efectos de largo alcance en la formación del criterio, el gusto y del temperamento, conjunto de elementos al que damos el nombre de personalidad” (Mead,1985:165). Sin embargo, a la luz de la experiencia, Ruth Benedict había señalado que en el combate contra el racismo, y otros

males sociales las reformas y modificaciones educativas eran insuficientes (Benedict, 1957). En la práctica la ingeniería social resultó más eficaz que las tareas educativas, para combatir el racismo y el sexismo. Ayer como hoy.

Si hubiese que inferir algunas conclusiones de lo dicho podríamos señalar que la obra de Margaret Mead está sometida a las tensiones, y contradicciones de su tiempo. Ciertamente puede ser catalogada de “progresista”, si este término conserva alguna validez en la actualidad. El fundador del círculo en el que se hallaba inscrita, Franz Boas, había hecho del antirracismo y el antidarwinismo, como supuesta matriz de aquél, el *leit motiv* de su acción intelectual, y así se lo había transmitido a sus discípulos. Sobre racismo escribieron el Boas, Benedict y la propia Mead.

Pero por otra parte presenta los problemas propios de la adhesión a la democracia norteamericana. El modelo de Margaret Mead, congruente con el de Boas, y complementario de éste, responde a la concepción democrática de la vida social de matriz norteamericana. En esa tradición Mead, aunque aspirando a ser reconocida académicamente, no renuncia a la cultura de masas, y escribirá en periódicos y dará conferencias en los lugares más insólitos, buscando mediante un lenguaje asequible a las masas populares, triunfar con argumentos dialécticos en la arena democrática. Su vida pública, sin embargo, estará equilibrada con el secreto respecto a las relaciones con la política, sobre todo en lo que se refiere al período del colaboración con los servicios secretos estadounidenses, y a sus relaciones personales, tanto por el lado de las experiencias homosexuales, como de sus varios matrimonios. Estos enigmas personales forman parte de la concepción individualista de la democracia, donde siempre hay un lugar para el secreto. Mead y el círculo boasiano vivieron en carne propia la emergencia de la modernidad democrática, y contribuyeron a ella de manera capital. Sus contradicciones deben ser contempladas en el marco de un “square”, como quería Mead, donde democracia y elitismo se enfrentaban como opuestos complementarios. Y donde secreto y transparencia constituían otro eje del “square”.

En tocante a las insuficiencias. Los elementos de carácter elitista del discurso de Mead propendía a abrir todas las posibilidades al “imperialismo democrático” en el terreno científico y cultural. Pero también los problemas de la sexualidad y del género al comenzar a hacerse presentes y visibles, cada vez con más fuerza, como parte del discurso igualitario, cuestionaban sus posiciones tímidas desde el punto de vista público. Toda esta tibieza probablemente, porque Mead y el círculo boasiano, dotados de una poderosa mística política y rodeados de gentes hostiles a sus planteamientos, procuraron no salirse del corazón del sistema, y emplearon mucho de su tiempo en procurar reformarlo mediante la aplicabilidad del

conocimiento. Pero esa ya es otra historia, la de la *antropología aplicada*. En el camino dejaron hitos y rastros ineludibles para la llamada hoy, quizás de manera militante en exceso, desde la óptima boasiana, “antropología del género”. En todo caso, como Mead misma dice al analizar el caso Benedict, en este combate, y en la amplia difusión de sus obras, consiguieron sacar a la antropología de ser una ciencia esotérica en los años veinte a una disciplina de debate popular en los cuarenta (Mead,2005:1)

Bibliografía

- BANNER, Lois W. *Intertwined Lives. Margaret Mead, Ruth Benedict and Their Circle*. New York, Alfred A. Knopf,2003.
- _____. « The Bo-Cu Plant. Ruth Benedict and Gender”. In: Janiewski, Dolores & Banner, Lois W. *Reading Benedict/ Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 2004:16-32.
- BATESON, Gregory. *Vers une écologie de l'esprit*. París, Seuil, 1977. Vol.1.
- BATESON, Mary Catherine. *With a Daughter's Eye. A memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*. (1984) Nueva York, HarperPerennial,1994.
- BENEDICT, Ruth. *El hombre y la cultura*. (1934) Barcelona, Edhasa, 1971.
- _____. *Race: Science and Politics*. New York, The Viking Press, 1957, 4a.
- BREINES, Wini. “The 1950s: Gender and Some Social Science”. In: *Sociological Inquiry*, 56 (1), 1986: 69-92.
- CALAME, Claude. “La construction discursive du genre en anthropologie: le *Naven* de Gregory Bateson”. In: Affergan, Francis. *Construire le savoir anthropologique*. París, PUF,1999: 49-65.
- FREEMAN, Derek. *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth..* Cambridge, Harvard University Press,1983.
- DARNELL, Regna. *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*. University of Nebraska Press, 2001.
- FRIEDAN, Betty. *The Femenine Mystique*. Nueva York, Dell, 1974, 9ª.
- GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós,1989.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias. Variaciones críticas de la antropología*. Barcelona, Anthropos,1989.

- _____. "El enigma del secreto: espionaje político". In: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, Barcelona, 2005, nº 34: 5-28.
- _____. *Sísifo y las ciencias sociales*. Barcelona, Anthropos, en prensa.
- HOWARD, Jane. *Margaret Mead. A Life*. Nueva York, Fawcett Columbine, 1984.
- JANIEWSKI, Dolores E. "Women Lives, Raveled Texts. Benedict, Mead an Representational Doubleness". *Reading Benedict/ Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Op.cit. 2004: 3-15.
- MEAD, Margaret. *Soviet attitudes toward authority: an interdisciplinary approach to problems of Soviet character*. New York, William Morrow, 1955.
- _____. (ed.) *Cooperation and Competition among primitive peoples*. Boston, Beacon Press, 1961.
- _____. *Blackberry Winter. My Earlier Years*. New York, Pakangaroo Book, 1972.
- _____. "Introduction". In: Gordan, Joan (ed.) *Margaret Mead: the Complete Bibliography, 1925-1975*. La Haya, París, Mouton, 1976: 45-64.
- _____. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. (1929), Barcelona, Laia, 1979, 3ª.
- _____. *Cartas de una antropóloga*. Barcelona, Bruguera, 1983.
- _____. *Educación y cultura en Nueva Guinea*. (1930) Barcelona, Paidós, 1985.
- _____. *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*. Barcelona, Gedisa, 2002.
- _____. *Masculino y femenino*. (1949), Madrid, Minerva, 1994.
- _____. *Ruth Benedict a Humanist in Anthropology*. N.York, Columbia University, 2005. Estudio preliminar: L. & N. Lutkehaus.
- MEAD, M. & BENEDICT, R. & BATESON, G. et alii. *Conference on Science, Philosophy and Religion*. Manuscrito mecanografiado. Peabody Museum, 1941.
- MEAD, M. & BYERS, Paul. *The Small Conference. An Innovation in Communication*. París, La Haya, 1968.
- MEAD, M. & MÉTRAUX, R (eds). *The Study of Culture at a Distance*. Nueva York, Berghahn, 2000. Estudio preliminar: W.O. Beeman.

- MÉTRAUX, Rhoda & MEAD, Margaret. *Themes in French Culture : a preface to a Study of French Community*. New York, Berghah Books, 2001
- MOLLOY, Maureen. "Margaret Mead, the Samoan Girl and the Flapper. Geographies of Selfhood in Coming of Age in Samoa". Janiewski, Dolores & Banner, Lois W. *Reading Benedict/ Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Op.cit.:33-47.
- NEWMAN, Louise M. « Coming of Age, but Not in Samoa. Reflections on Margaret Mead's Legacy of Western Liberal Feminism". In: Janiewski, Dolores & Banner, Lois W. *Reading Benedict/ Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Baltimore, Op.cit:51-69.
- PATTERSON, Thomas C. *A Social History of Anthropology in the United States*. Oxford, Berg, 2001.
- SCHACHTER MODELL, Judith. *Ruth Benedict. Patterns of Life*. University of Pennsylvania, 1983.
- SHANNON, Christopher. "A World Made Safe for Differences. Ruth Benedict's *The Chrysanthemum and the Sword*". In: Janiewski, Dolores & Banner, Lois W. *Reading Benedict / Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*. Op.cit. :70-85.
- TCHERKÉZOFF, Serge. *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne, 1928-1999. Margaret Mead, Derek Freeman et Samoa*. Paris, PUF, 2001.

La antropología aplicada y sus dilemas en el contexto post-colonial

Antonio Motta

(Profesor Dr.de la Universidad Federal de Pernambuco-Brasil)

El papel de los antropólogos ante los destinos de los grupos que estudian ha sido, históricamente, objeto de muchos debates y de pocos consensos. En los años 50, ocurrió la primera onda de críticas sobre la relación entre antropología y colonialismo, crítica esta que forzó a los antropólogos a emprender una auto-reflexión sobre la naturaleza de las relaciones sujeto-objeto y sobre su posición política frente a las transformaciones de las tribus que estudiaban (LECLERC, 1972; GOODY, 1995; COPANS, 1975). Aunque, desde los tiempos de Malinowski, muchos antropólogos se declararon a favor de “sus nativos”, sólo recientemente la antropología se empeñó efectivamente en defender a las poblaciones estudiadas, tanto en el discurso como en la práctica, integrando grupos de reivindicación o denunciando la situación de las “minorías”. Ese cambio de orientación coincide con un momento post-colonial, en el que las antiguas jerarquías sujeto-objeto han sido progresivamente substituidas por modelos dialógicos de construcción del conocimiento. Tal vez por esa razón, el debate antropológico viene dedicándose con un cierto interés a temas como el compromiso político y la responsabilidad social en nuestra ciencia, llevando a controversias entre los antropólogos “militantes” y aquellos que se consideran “no militantes” (D’ANDRADE, 1995; SCHEPER-HUGHES, 1995).

En este sentido, Brasil representa un caso “bueno para pensar”. Históricamente, la sociología y la antropología desempeñaron un papel importante en la construcción de la identidad nacional, constituyendo un ejemplo de lo que George Stocking Jr. (1983) llamó *Nation Building*. Durante la dictadura militar, ambas ciencias actuaron como campos de resistencia y contestación contra la extinción de grupos étnicos, movimientos sociales urbanos y de campesinos (MICELI, 1995, 2002). Con el inicio de la transición democrática, sociólogos y, en menor medida, antropólogos, pasaron a actuar directamente en la realidad social, incorporándose a varios espacios como organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales y el Estado.

Uno de los espacios privilegiados de actuación antropológica es, precisamente, el campo del desarrollo. Como todo el mundo sabe, la cuestión del desarrollo viene despertando muchos debates desde, por lo menos, los últimos veinte años. Textos sobre el asunto son publicados a cada momento, con perspectivas totalmente diversas y contradictorias. En la literatura antropológica, uno de los aspectos sobre los que se discute es el propio significado de la palabra “desarrollo” y, consecuentemente, la delimitación de su campo (PANTALEÓN, 2002; POTTIER, 1983a; HOBEN, 1982; FRANCH, 2003).

En los trabajos internacionales, la palabra desarrollo define, normalmente, un tipo específico de cambio social que se da en la dirección Norte-Sur. En otras palabras, son esfuerzos deliberados o planeados, que llevan a cabo agencias bilaterales, multilaterales, gobiernos y/o la iniciativa privada de los países más ricos, para la transformación económica y social de las llamadas naciones subdesarrolladas (HOBEN, 1982; POTTIER, 1983b; HOBEN, 1982). Entendido de esa forma, el desarrollo define un campo de actores, prácticas y discursos que fue instituyéndose después de la 2ª Guerra Mundial, coincidiendo con los movimientos de descolonización en los países de África y Asia y con la división geopolítica del mundo en los bloques capitalista y socialista (SACHS, 1992). La palabra “desarrollo” puede, sin embargo, tener otros significados en tradiciones nacionales como la brasileña, donde fue el propio Estado quien llevó a cabo políticas de desarrollo, que buscaban la “modernización” y el “progreso” de la nación, muchas veces a costa de las minorías. Así que lo que se entiende por desarrollo y campo del desarrollo puede variar bastante dependiendo del contexto, lo que tiene una clara influencia en la relación de los antropólogos con tales prácticas.

Cabe destacar que, aunque el campo del desarrollo se remonte a la Segunda Guerra Mundial, las preocupaciones de los antropólogos ingleses, franceses y norte-americanos con las intervenciones dirigidas a la transformación de las naciones hoy llamadas periféricas empezaron en los años 30, aún en el contexto colonial. Desde esa época, el papel de los antropólogos y la posibilidad de una antropología aplicada a una mejor administración colonial levantan controversias (HOBEN, 1982). En el campo actual del desarrollo, algunas de esas cuestiones ya fueron superadas. Sin embargo, la duda sobre el papel del antropólogo y sus posibilidades de participación continúa siendo

un problema polémico. Podríamos hacernos algunas preguntas sobre ello: ¿Debemos utilizar nuestros conocimientos para aproximar el “saber local” y el “saber de los expertos”, colocando la antropología a servicio del desarrollo? ¿Debemos, por lo contrario, utilizar nuestros conocimientos para desconstruir las bases de una tradición heredada del colonialismo, jugando así el papel de “mala conciencia” occidental?

La lengua inglesa posee una expresión para cada perspectiva: *development anthropology* y *anthropology of development*. Aunque a veces se utilicen como sinónimas, las dos expresiones esconden visiones opuestas sobre el papel del antropólogo en el campo del desarrollo. La principal diferencia entre ambas tendencias recae básicamente en sus enfoques. La *anthropology of development* o antropología *del* desarrollo muestra un acentuado énfasis reflexivo, por lo tanto, teórico, que busca entender el concepto de desarrollo como un *constructo discursivo* inherente a la expansión del imperialismo occidental (ESCOBAR, 1995; SACHS, 1992; HOBART, 1993). Por otro lado, la *development anthropology* o antropología *para* el desarrollo sigue una tradición epistemológica que entiende el desarrollo como un dato concreto de la realidad y da mayor importancia a la práctica de profesionales que actúan directamente en este campo (POTTIER, 1993a, 1993b; GARBER e JENDEN, 1993).

Uno de los trabajos que sirve como ejemplo de la primera tendencia – la antropología *del/sobre* el desarrollo – es *The Development Dictionary*, editado por Wolfgang Sachs. Para los autores de esa obra colectiva (que no son siempre antropólogos), la palabra desarrollo define un tipo específico de actitud mental o ideología, que influencia los organismos internacionales, los gobiernos nacionales, e incluso los movimientos sociales. Para ellos, la llamada “era del desarrollo” nació simbólicamente el día 20 de enero de 1949, cuando el presidente de Estados Unidos, Harry S. Truman, mencionó explícitamente en su discurso inaugural el compromiso de su país en “desarrollar” las “naciones subdesarrolladas”. Aunque las palabras desarrollo y subdesarrollo ya hubieran sido pronunciadas en otros contextos, sólo a partir de entonces alcanzaron la legitimidad necesaria. Se transformaron, así, en símbolos del dominio norte-americano durante la guerra fría, sirviendo como disculpa ideológica para controlar los países no alineados e incluirlos en el bloque capitalista (ESTEVA, 2000).

Los autores destacan la vigencia de esa ideología, a pesar de sus rotundos fracasos.

Encontramos en esta perspectiva al colombiano Arturo Escobar (1995), para quien el desarrollo constituye una especie de “régimen de verdad” que los antropólogos deberíamos combatir. Esa perspectiva de análisis que toma el desarrollo como discurso fue significativa en la década de los 80, e influenció los trabajos de varios autores que se inspiraban en la obra del filósofo francés Michel Foucault y, por lo tanto, en el post-estructuralismo, e incluso en el desconstruccionismo de Jacques Derrida (1967, 1972).

Durante los años 90, la idea del desarrollo como formación discursiva todavía ejercía una cierta atracción, sobretudo en algunos círculos universitarios de Estados Unidos, Francia e Inglaterra. En su libro *An anthropological critique of development: the growth of ignorance* (1993), Hobbart expone la idea de que el desarrollo es, en verdad, un lenguaje que enmascara las relaciones de dominación de Europa y Estados Unidos sobre África, Asia y América Latina. La destrucción de conocimientos locales a favor del saber de los expertos es, según ese autor, uno de los efectos de las políticas de desarrollo.

Como resultado lógico de sus análisis, los antropólogos del desarrollo son, en general, contrarios a la participación de otros antropólogos en el campo del desarrollo – agencias multilaterales como el Banco Mundial, ONG, etc. Eso no implica, sin embargo, que esos autores defiendan la neutralidad de la antropología, pero buscan su militancia en otros espacios fuera del campo de la cooperación internacional para el desarrollo.

Pasemos ahora a la segunda tendencia que tradujimos del inglés con la expresión antropología *para* el desarrollo. Entre los muchos trabajos que representan este enfoque, un buen ejemplo es la obra *Practising Development*, editada por Johan Portier (1993). Además de brindarnos con un rico análisis de los paradigmas de desarrollo, el libro traza una reflexión sobre los trabajos prácticos de antropólogos en proyectos oficiales y no gubernamentales de desarrollo. De hecho, el “proyecto de desarrollo” es la principal unidad de análisis de los autores del libro. Según Portier (1993b), el enfoque de proyectos es el más utilizado en el campo del desarrollo porque permite, idealmente, acompañar varios aspectos de una intervención: objetivos, recursos, medios, resultados. La práctica demuestra, sin embargo, que los proyectos raramente

alcanzan sus objetivos. Pottier atribuye esa dificultad a la desigualdad de fuerzas entre las antiguas colonias y los países donantes, que impide a las nuevas naciones definir sus prioridades de desarrollo.

Para los autores de este libro, el “desarrollo” no es apenas una directriz macro-económica o una ideología unívoca, sino también un significado que es negociado entre varios actores en el campo del proyecto – los “expertos”, los “nativos”, los funcionarios del gobierno, los antropólogos, etc. En otras palabras, el desarrollo pasa a ser comprendido como un locus de luchas ideológicas e interinstitucionales.

Los antropólogos *para* el desarrollo suelen ver con buenos ojos la participación de antropólogos en políticas, programas y proyectos de desarrollo. El problema, para ellos, no reside en una posible aceptación de las premisas neo-coloniales que los antropólogos *del* desarrollo atribuyen a ese campo. En realidad, su principal preocupación es el limitado papel que la antropología consigue jugar en la elaboración, implantación y evaluación de proyectos que todavía están dominados por la lógica económica.

El debate entre las dos tendencias recién discutidas no abarca la diversidad de la producción antropológica internacional sobre desarrollo (SCHRÖDER, 1997). Tampoco se puede pensar que esa dicotomía está presente en todos los países. Unas breves pinceladas del caso brasileño serán suficientes para ver la problemática de los antropólogos frente al desarrollo desde otra perspectiva.

Con relación al campo internacional del desarrollo, Brasil se caracteriza como un país receptor. A él se destinan ayudas oficiales de organismos multilaterales (Banco Mundial, ONU, BID), de agencias gubernamentales de países del Norte, bien como ayudas de ONG y campañas internacionales – además de sufrir las consecuencias de políticas de ajuste estructural y otras injerencias externas que se aceptan como parte del “precio” del desarrollo. Por otro lado, como ya comentamos, a lo largo de la historia reciente del país, el Estado adoptó en varios momentos una postura desarrollista orientada por paradigmas económicos y de búsqueda de integración nacional que colisionan con los intereses de las minorías indígenas, poblaciones campesinas y otros grupos con poco poder en el juego de fuerzas con el Estado. Además, muchos movimientos sociales adoptaron el término desarrollo en sus luchas, resignificándolo a menudo en la dirección opuesta al

paradigma desarrollista económico, como pudo verse durante el encuentro internacional Eco'92, en Rio de Janeiro.

Las actitudes de los antropólogos brasileños frente a esa diversidad en el campo del desarrollo se sitúan, mayoritariamente, en la tradición de defensa de grupos oprimidos anteriormente mencionada. El caso de la antropología indigenista es un buen ejemplo de ello. Partiendo del supuesto de que el Estado, en sus planos de integración nacional, actúa como un “imperio”, la Asociación Brasileña de Antropólogos viene repetidamente defendiendo la demarcación y manutención de los indios en sus tierras, oponiéndose con ello a proyectos de grandes obras de infraestructura que, históricamente, se mostraron catastróficos para la supervivencia cultural e incluso física de los amerindios. Siguiendo los pasos de los movimientos sociales, antropólogos latino-americanos resignificaron el concepto de desarrollo y propusieron la idea de etnodesarrollo, por la cual los pueblos indígenas, controlando sus tierras, recursos y cultura, negocian con el Estado los términos de su mutua relación (BAINES, 2004; LIMA e BARROSO HOFFMAN, 2002; STAVENHAGEN, 1985).

Los antropólogos que trabajan con poblaciones rurales también adoptaron frecuentemente un papel de denuncia frente a los efectos de grandes obras de desarrollo sobre la vida de comunidades campesinas. Varios estudios de impacto de la construcción de complejos hidroeléctricos pusieron en entredicho los efectos de ese modelo de desarrollo emprendido por el Estado muchas veces con recursos de organismos multilaterales como el Banco Mundial.

En los años 90, el crecimiento exponencial de ONG en Brasil creó un nuevo campo de oportunidades para la participación de antropólogos, justo en un momento en que aumentaba el número de profesionales diplomados por universidades. A diferencia del campo indigenista, en que la antropología militante es prácticamente un consenso, el fenómeno ONG suscitó respuestas contradictorias de la comunidad antropológica, que van del rechazo al entusiasmo. En general, sus oponentes ven esas organizaciones como un brazo del neoliberalismo y califican de mercantilista la entrada de antropólogos en ese campo. Los defensores, sin embargo, sitúan a las ONG como parte de una tradición de luchas de las minorías en Brasil, y entienden como muy positiva la ebullición de la sociedad civil organizada fuera del Estado. Lo cierto es que, bajo el nombre genérico de ONG, se esconden movimientos que se inspiran, de hecho, en las luchas por

la ampliación de espacios democráticos pero también hay iniciativas que responden a la tercerización de servicios del Estado mínimo. Muchos antropólogos trabajan hoy en día con ONG, ofreciendo consultoría o haciendo parte de los cuadros fijos de instituciones que son muy diversas entre sí (PANTALEÓN, 2002).

Resumiendo, el campo del desarrollo, en Brasil, surge, para los antropólogos, como una extensión de sus compromisos tradicionales con minorías, no constituyendo un campo autónomo de acción o reflexión. La excepción la constituyen, probablemente, las ONG, que surgen, de un lado, como posible mercado de trabajo y, de otro, como posibilidad de juntar antropología y luchas sociales en un país en que antropólogos y sociólogos se ven, con frecuencia, apremiados a realizar acciones de transformación y no apenas de reflexión. Sin embargo, todo ese esfuerzo en el campo práctico no ha redundado aún lo suficiente en discusiones teóricas sobre la antropología del o para el desarrollo. Una reflexión mayor en ese sentido ayudaría, por un lado, a definir mejor el papel y las acciones de los antropólogos que trabajan *para* el desarrollo y alertaría, por otro lado, ante los peligros que la ideología del desarrollo comporta para los grupos con los que, tradicionalmente, trabajamos los antropólogos.

Bibliografía

- ABRAM, Simone, WALDREN, Jacqueline (eds.) *Anthropological Perspectives on Local Development*. Knowledge and sentiments in conflict. London and New York: Routledge, 1998.
- ARCE, Alberto, LONG, Norman. Reconfiguring modernity and development from an anthropological perspective. ARCE, Alberto, LONG, Norman. (eds.) *Anthropology, Development and Modernities*. Exploring discourses, counter-tendencies and violence. London and New York: Routledge, 2000.
- _____. Consuming modernity. Mutation processes of change. In ARCE, Alberto, LONG, Norman. (eds.) *Anthropology, Development and Modernities*. Exploring discourses, counter-tendencies and violence. London and New York: Routledge, 2000.
- BAINES, Stephen Grant. Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas. *Série Antropologia*, 361. Brasília: UNB, 2004.
- COPANS, Jean. *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspéro, 1975.

- D'ANDRADE, Roy. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*, Vol. 36, No.3, June 1995, 399-408.
- DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- _____. *Positions*. Paris: Minuit, 1972.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- ESTEVA, Gustavo. *Development*. In: SACHS, Wolfgang (ed.) *The development dictionary. A guide to knowledge as power*. London: Zed Books, 1992.
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FRANCH, Mónica. O discurso do desenvolvimento, gênero e a perspectiva feminista. In: FRANCH, Mónica, BATISTA, Carla e CAMURÇA, Silvia (eds.) *Ajuste estrutural, pobreza e desigualdade de gênero*. Recife: Iniciativa de Gênero/SOS Corpo Gênero e Cidadania, 2003.
- GARBER, Bill, JENDEN, Penny. Anthropologist or anthropology? The Band Aid perspective on development projects. In: POTTIER, Johan (ed.) *Practising development: Social Science perspectives*. London and New York: Routledge, 1993.
- GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalisms*. Oxford: Blackwell, 1983.
- GODELIER, Maurice. *Horizons, trajets marxistes en anthropologie*. Paris: Maspéro, 1973.
- GOODY, Jack. *The expansive moment. Anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HOBBART, Mark. Introduction: the growth of ignorance? In: _____ (ed.) *An anthropological critique of development. The growth of ignorance*. London and New York: Routledge, 1993.
- HOBEN, Allan. Anthropologists and Development. *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 1982.
- LÉCLERC, Gérard. *Anthropologie et Colonialisme. Essai sur l'histoire de l'Africanisme*. Paris: Fayard, 1972.
- LIMA, Antônio Carlos Souza, BARROSO HOFFMAN, Maria. Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2002.
- LONG, Norman. Exploring local/global transformations. A view from anthropology. ARCE, Alberto, LONG, Norman. (eds.)

- Anthropology, Development and Modernities*. Exploring discourses, counter-tendencies and violence. London and New York: Routledge, 2000.
- MICELI, Sergio (org.). *História das ciências sociais no Brasil*, vol.2. São Paulo: Editora Sumaré: FAPESP, 1995.
- _____. (org.) *O que ler na ciência social brasileira*. 1970-2002. São Paulo: ANPOCS: Editora Sumaré : Brasília, DF: CAPES, 2002.
- PANTALEÓN, Jorge. Antropologia, desenvolvimento e organizações não-governamentais na América Latina. In: L'ESTOIL, Benoît de et al. (org.) *Antropologia, império e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002, pp.235-252.
- POTTIER, Johan. Development in practice: assessing social science perspectives. In: _____ (eds.) *Practising development: Social Science perspectives*. London and New York: Routledge, 1993a.
- _____. The role of ethnography in project appraisal. In: _____ (eds.) *Practising development: Social Science perspectives*. London and New York: Routledge, 1993b.
- SACHS, Wolfgang (ed.) *The development dictionary*. A guide to knowledge as power. London: Zed Books, 1992.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, Vol. 36, No.3, June 1995, 409-440.
- SCHRODER, Peter. A antropologia do desenvolvimento: é possível falar de uma subdisciplina verdadeira? *Revista de Antropologia*, vol. 40, n.1., São Paulo, 1997.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico/84*, 1985.
- STOCKING Jr., George W. A view from the center. *Ethnos*, vol. 47:I-II, 1982.

El valor de la aplicación etnocultural.

Samuel Hurtado Salazar

Universidad Central de Venezuela

“Ahora se puede apreciar con claridad mucho mayor la oposición existente entre la antropología aplicada clásica —es decir, práctica— y la antropología aplicada como ciencia teórica de la acción humana, sus leyes y sus límites. La primera entiende que la resistencia al cambio proviene del medio en que actúa y no de la antropología, con lo cual deja de lado toda una parte de la teoría de la acción que nos parece de enorme importancia” (Bastide, 1972, 204).

Hacer antropología no es una cosa simple. Si se decide orientar la atención hacia una antropología aplicada, la cosa se torna por demás complicada. Tal decisión contiene un desafío, no de verificar hechos, sino de conceptualizar un aspecto de la acción social. Se trata de elaborar un puente que lleve de una teoría general antropológica, bajo la especie de aplicada, a su inserción en situaciones etnográficas particulares donde se producen las especies de la aplicación conceptualizada.

A. Mito y Etnicidad.

La tarea general de la antropología es dar alcance a los mitos, esto es, a los detectores del sentido (antiguo y nuevo) que luego se expresan en los rituales y la historia (Devereux, 1989, 13). Tales detectores son procesos de significación que inventan los colectivos sociales para interpretar la realidad. Así enfrentan de un modo primario el pánico que les causa lo real con sus problemas. Antes de “sociologizar” los mitos y convertirlos en ritos o historias a lo que se tiende en estos momentos científico-sociales, es necesario enunciar los principios que fundan la acción ritual o histórica.

Esta prioridad que expresa el mito, convierte a éste en el objeto de una ciencia autónoma denominada antropología, porque atañe a una relación constituyente de la existencia del homo sapiens. Para explicar este problema, tal disciplina científica construye un modelo conceptual, el constructo de cultura en sentido etnográfico (Tylor, 1873). Sin armar suficientemente este modelo, no se logra organizar con disciplina el orden conceptual para dar alcance a los sentidos en que se realiza la acción social, y, por lo tanto, no se puede cumplir con la función de orientar

sabiamente al especialista en una rama de la vida social, sea política, económica, jurídica, ideológica, etc., y su articulación con la vida total de una comunidad.

Sin solventar el problema conceptual de la etnocultura, “los antropólogos todavía se encuentran teóricamente mal equipados para ofrecer a la antropología aplicada la base sólida sobre la cual ésta pueda apoyarse sin temor alguno” (Bastide, 1972, 124). Si como dice Bastide en otro lugar: “Tal vez no podamos hablar, en la actualidad, de una crisis de las ciencias humanas, pero sí, de un período de confusión” (Bastide, 1973, 9), entonces es necesario obtener una luz o tabla de salvación para detectar una clave de orientación.

Siguiendo los pasos de Devereux (1973), de cuya obra Bastide hace el Prefacio, dicha clave conceptual en antropología, y que justifica su campo de aplicación teórica, es el concepto de “cultura” (Devereux, 1973, 25). La etnología ha definido sistemáticamente este concepto, pero muchos antropólogos particularmente parece que no lo reconstruyen con suficientes insumos significativos para su haber conceptual y con ello ejecutar de un modo sabio la tarea de la aplicación etnocultural.

La delimitación de una problemática étnica y, por lo tanto, del universo de una etnicidad, tiene que ver con los reactivos de la masa significativa, contenida en un mito o cadena de mitos particular. Tal reactivo señala un ámbito de identidad étnica, socialmente reconocida. Identidad que sólo se completará con un valor agregado intelectivamente creado, es decir, con la exigencia que demanda de ser evaluada como una problemática social. Si la inteligencia funciona comparando, como decían los antiguos filósofos, la evaluación de una etnicidad precisa de una comparación con base en criterios de valores universales.

Lo espectacular en la historia de las ciencias es que tal operación terminó por apropiársela epistemológicamente la etnología con la invención del otro, de las etnicidades alternas (Todorov, 9). La identidad en sí misma no logra pensarse sino en relación de comparación con otra identidad, que cumple el papel de una función de alteridad. La otra o “áltera” la trae a la existencia diferencial, sin la cual no adquiere la capacidad de auto-reconocerse. Es un juego de relevos, que también se juega con el juicio sobre la capacidad de la mirada de retroalimentarse a sí misma, y como ocurre en la estética para reconocimiento de los colores y los matices de cada color, en la etnografía también

acontece el reconocimiento de los matices de diferentes sentidos culturales. La elevación de este hecho al pensamiento es lo que constituye la etnología moderna, según Levi-Strauss (2000) y cuyo modelo sociológico con niveles diferenciados ya acuñó Simmel (1969) en su obra de *El Extranjero*.

B. El Valor del Deber Hacer las Cosas.

No es una cosa simple edificar este hecho con base en el pensamiento reflexivo, y derivarlo hacia la aplicación antropológica en torno a la acción humana. Como historia, comenzó con los griegos y sus “bárbaros”. Como principio es un hecho de valor que es permanentemente necesario “constituir”. El hecho de valor o darle valor al hecho (cultural) se origina en un atrevimiento conjunto del pensamiento y la acción. Entonces se torna valioso por ser difícil acometer la aplicación etnológica a los hechos culturales. Lo que implica que hay que armarse de valor con la teoría general antropológica, es decir, de un modo esforzado. Y ello como un deber, un deber ético: tengo derecho y tengo el derecho a aplicar el derecho. Doble almacén, la del valor o atrevimiento y la de la ética o derecho, donde el valor ético garantiza el valor del atrevimiento.

La fascinación de lo dificultoso origina el reto del atrevimiento al descubrir que tal problema, que demanda una intervención teórica para la orientación de proyectos sociales (Hurtado, 2007), es difícil por ser valioso. Entonces ocurre el hecho del valor a agregar que resulta del esfuerzo por remontar no sólo la antropología como un todo, sino además de trascenderla desde ella misma. Porque una cosa es alcanzar, descifrar y enfrentar al mito y otra cosa es actuarlo valientemente, no para domarlo sino para educarlo. Esto último puede soliviantar al mito y su detector de sentido y declarar a la educación como inmoral por motivos de desarraigo adaptativo e incultural. Pero una cosa es que se imponga lo que es, lo inmutable de la creencia y la costumbre, y otra cosa es el hacer, que enfila el cambio social y su demanda de lo que debe ser. Las preguntas de la antropología aplicada nos colocan en el tránsito de uno y otro punto, de suerte que sin dejar de “hacer la memoria del pasado” se debe mirar y “hacer la memoria del futuro”. Lo cual implica colocar la creación de teoría en la dirección de la posibilidad de transformar valientemente lo que tenemos entre manos. Con lo que tenemos en depósito (naturaleza étnica), vamos a ver qué hacemos, o qué debemos ser socialmente para culminar lo que somos. Se supone que ir o aspirar a más es una obligación (ética) del “homo sapiens”, para cuya

cuestión la antropología general no nos proporciona por ahora la respuesta, más bien su teoría general nos remite todavía al pasado como tiempo lógico de las ideas de la práctica presidida por la razón instrumental, por lo que una antropología aplicada tendría aún su campo de acción clausurado en la expectativa del presente y futuro como tiempos lógicos de las cosas (in actu) y de sus manejos subjetivos de la acción humana: la preocupación ahora es lograr un campo tamático para el “homo moderator rerum” (Bastide, 1972, 174 y 206).

El tratamiento de doma del mito o etnocultura suele quedar bien en manos del chamán o brujo. El tratamiento de la educación del mito como intervención de aplicación teórica es el antropólogo quien debe orientarlo y ello no puede ser sino en clave societaria. Es decir, la aplicación etnocultural si se atiende valientemente, encuentra su valor agregado en el horizonte ético, cuya objetivación es el proyecto societal, al cual pertenece la ciencia antropológica, como toda ciencia epistémica.

En culturas sociales, el tránsito de la etnocultura al proyecto social no sufre fracturas radicales negativistas, aunque siempre se produce el desencanto, según lo propuso ya Weber. En culturas narcisistas, para seguir el modelo de Levi-Strauss (1969, 575), como la venezolana, las fracturas son tan hondas que las consecuencias conducen radicalmente al negativismo social (Devereux, 1973): no hay lugar (“locus”) para el proyecto y toda práctica social se resuelve en clave etnocultural en sí misma. No es de extrañarse que surjan al tope los desórdenes etnotípicos. En esta perspectiva una posible aplicación etnocultural termina siendo ilusionista porque los principios teóricos se disponen de cara a una autoadoración de la etnicidad. En las sociedades complejas este etnicismo se encauza en una contradicción que se bambolea en unos momentos como orgullo étnico y en otros como vergüenza étnica. El resultado constituye un pesimismo radical, expresado en el aquí no hay solución (social) a lo que somos (étnicamente). En esta ilusión etnológica (Bueno, 1987), la aplicación de una antropología aplicada se encuentra con un obstáculo que la integra ingenuamente a su racionalización, eliminando el problema en vez de incorporarlo al sistema descriptiva de alteración de lo real. Si se impulsa dicha dificultad problemática se la fagotiza y su resultado es regresivo como ocurre en una aplicación antropológica en los marcos ideológicos de una sociedad populista y comunitarista, como ocurre en América Latina.

C. La Identidad Étnica en sí y para sí.

Para resolver este problema, distinguimos la etnicidad como un valor en sí y la etnicidad como un valor para sí. En la primera, la etnicidad es un valor que se nos da como un fondo de capital, que siempre está ahí, que nos acompaña como humanos. Es la etnicidad en su pureza original. Sin tal capital de encaje o de respaldo, no sólo nos volveríamos a la selva o a la sabana, también dejaríamos de ser “homo sapiens”. La etnicidad aún se esconde en el bosque como un lobo o se pierda en la llanura como un matorral, siempre puede regresar, y de hecho regresa, y no tiene más remedio que regresar(nos). Pero esta semántica donada y pura no es una esencia eterna. Por más que la nominemos como una identidad, no es sino una relación instrumental dentro de un proyecto de vida social o comunitaria. Al reducirla a su pureza etnológica, toda explicación en torno a ella se sumerge forzosamente en una teoría etnicista. Pero como fondo de capital o capital socialmente adelantado, debemos descubrir su existencia posible, es decir como una identidad para sí.

La etnocultura pensada como una identidad para sí, opera como un reactivo o masa de energía significativa que puede modificarse desde sí misma, sin perder su consistencia originaria, y por lo tanto, movilizarse y emplearse para diversos usos, intereses o ideales. No guarda ni se sustenta en un ontologismo, pese a la caracterización del mito como un relato de relaciones perdurables, o que el ethos cultural sea resistente a cualquier influencia social. Tampoco necesita de una ideología para expresar su semántica estética, pese a que el mito pueda expresarse en relaciones de representatividad, de añejamiento o de exquisiteces, según las diferentes circunstancias del principio del arraigo (Hurtado, 2006). Como relación instrumental no constituye una uniformidad como si fuera una camisa de fuerza para todos los sujetos de la comunidad que la producen y que la portan como un referente común. Si fuera un depósito de ontologismo, una luminaria de ideologías o una camisa de uniformados, tendría su capacidad de comunicación reducida, se expresaría con una modulación tosca o plastificada, sería un recinto de información al unísono. Con un puesto de observación teórica predeterminado tan rígidamente con referencia al pensamiento, la antropología aplicada tendría pocas maniobras o alternativas de trabajo y de productos transformados para el servicio de un proyecto de vida social, inteligente o estúpido (Marina, 2006). Un concepto de la identidad étnica en sí, no

permite una óptica que integre la etnicidad con la posibilidad de alcanzar a ver la parte de acción social apropiada a la amplitud de lo humano.

Una antropología aplicada que aspire a tener una producción teórica al servicio de una transformación social desde las etnicidades, demandará una redefinición de la identidad étnica. En este sentido es necesario pensarla como una herramienta específica entre otras, para trabajar las relaciones sociales; no es una compulsión psíquica, ni una fijación genética, sino una relación de producción objetiva organizada por un grupo social a través de su experiencia mundana y su socio-historia. Puede que trabaje bien o mal en cualquier sentido, pero no debe hipercatectizarse, ni operarse como devoradora de otras identidades o encapsularse como un parásito. Su verdadera función es la de un señalamiento de sentido de la identidad social, con la que debe corresponderse. Es lo que nominamos como una identidad étnica para sí; como valor sólo estará garantizado en cuanto dice referencia a una identidad social, con la que se evalúa su instrumentalidad.

Como la noción de identidad tiene connotaciones metafísicas, es necesario despejar su ontologismo pasando a la acción de su “ser” posible. No tenemos más remedio que, en su segundo momento, “sociologizar” el mito para colocarlo en el camino del proyecto social. Esto es, debemos bajarlo al campo de acción histórica donde va a adquirir las impurezas del tiempo y del espacio, donde se debaten los actores sociales con sus contradicciones, conflictos, intereses, instrumentalidades. Como dice Devereux (1975) cuando trata de operar la identidad con el modelo de la personalidad, surge la necesidad de que la identidad baje del empíreo ontologista, de que deje de mirar al cielo contemplando en él las maravillas de las etnicidades puras. Su tarea se encuentra en la tierra historizada, donde las etnicidades adquieren impurezas contingentes. Para que de verdad esté al servicio de la inteligencia humana tiene que devenir una identidad para sí, túrgida de toda la energía social necesaria para los deseos, planes y deberes del ser humano que conforman un sistema de vida humana total.

Hay pues una identidad de lo que somos y una identidad de lo que deseamos o debemos ser. Esta última es una identidad colocada en el porvenir al que accedemos mediante la acción, generalmente esforzada, muchas veces signada por fuerzas contradictorias, en pugna mutua, llevada a cabo por actores

sociales opuestos en un campo de acción histórica. En 2002, las plazas de Bolívar y de Altamira obraban con el mismo operador del sentido para dos planes políticos enfrentados. La sobrevivencia del “homo sapiens” compele la identidad social a la acción, y esta acción que sin remedio tiene que operar para culminar la obra de lo social en el “homo sapiens”, tiene resultados afirmativos o de regresión negativista, según se opte con inteligencia o estupidez (Savater, 29; Marina, 2006).

Lo social no coincide con lo etnocultural, ni termina en ello. Si lo etnocultural le ha sido dado al homo sapiens, lo social se le propone como desafío a enfrentar en cuanto obra a elaborar o meta a alcanzar, siempre inédita, para no tanto autenticar sino garantizar los dones etnoculturales. Lo social descentra, desfonda, lo cultural; de suerte que no se permite éxtasis con lo cultural, así sea con fines catárticos. Como la identidad social no se define por una introspección de conciencia, ni por una ideología de dominación, sino por el porvenir de un campo de acción histórica, la identidad cultural debe servir para la confrontación de actores sociales, sean individuales, grupales o los movimientos sociales, que no son exactamente corporativos. La posibilidad de que la identidad cultural sea aplicada técnicamente defectuosa a un campo de acción histórica, se encuentra en los déficits de la teoría de la acción humana y en la falta de capacidad cultural de los actores sociales en llevarla a cabo.

D. La Identidad para sí y la Memoria del Porvenir.

Bastide (1972) se detiene en su Antropología Aplicada y se queda mirando hacia atrás, como si la etnicidad se hubiera estancado en el pasado y su memoria “antigüedades” y antepasados. Trata de mostrar que el pasado con su etnicidad opera y debe orientar casi totalmente el porvenir. La multiplicidad de vías del desarrollo humano y social se atenderá según los dictámenes de la etnicidad para que sea “auténtica”. Esta proposición se halla a mitad camino aunque anclada en lo social “in actum” o pro-activo del sujeto, según el sociólogo Gurvitch (Cf. Bastide, 203-204); le falta el momento de la memoria sobre el porvenir, el avanzar la pro-acción en la historicidad, tanto según Touraine como de los filósofos de la ética, para objetivar lo social en todo lo que se refiere a nuestros sueños o propósitos y no sólo sobre la mensuración o “moderación de las cosas”. “Sociologizar” el mito comporta revisar la propuesta de Bastide según la sociología de la acción. Exigiría atender a una Sociología Aplicada como una

ciencia no de los medios con vistas a la práctica, sino “de hacer de la práctica de esos medios el objeto de una nueva ciencia autónoma” (Bastide, 1972, 167). Coincidirían ambas disciplinas en incorporar las “irracionalidades” de los sujetos a la racionalización de la práctica científica, según Gurvitch. La lógica de dicha aplicación disciplinaria consistiría en abrirse a “estudiar los <proyectos> y <planes> que habrá que enfocarlos como agrupamientos de individuos en interacción, ya que la metamorfosis de las ideas en fuerzas sociales puede realizarse únicamente a través del grupo y de la psiquis humana” (Bastide, 1972, 182-183). El determinismo antropológico de Bastide quedaría así modulado con el diálogo entre las disciplinas.

Por más duro que sea el ethos cultural, el pasado y su memoria están a merced de una cadencia que el provenir le demanda, le exige y al final le impone. La lógica de la acción cuyo objetivo es la sobrevivencia, y donde se inscribe el cambio social, supone una proposición de transformación crítica sobre las realidades, una de ellas la etnicidad. Las reglas de la tribu se juegan de una vez para siempre, dice Levi-Strauss; pero los filósofos de la ética le responden: con la modernidad, que es la autonomía de las cosas terrestres frente a las divinas (del mito), las reglas de todas las tribus tienen que jugarse de nuevo, le responde Savater, filósofo de la ética. La escena teórica la expone Alborch (1999, 177) a propósito de replantear el papel social de la mujer. No hay marcha atrás en el tiempo oportuno (*carpe diem*) de la sobrevivencia del “homo sapiens”. El proyecto de sociedad se autonomizó de la lógica étnica y se colocó en la del porvenir, que desafía permanentemente en un campo de acción histórica el papel de la etnicidad, con objeto de contar con ella al servicio de la identidad social.

Ahora el trajín de ubicación de una Antropología Aplicada moderna, se debe efectuar en un proceso de mirar tanto hacia atrás para hacer los análisis de la etnocultura y orientar la interpretación, como hacia delante con el fin de formular las proposiciones que relativas a la transformación de los mundos que soñamos, motivo de la aplicación. El filósofo de la ética sugiere el modelo: “no podemos vivir sin que nuestros sentimientos nos orienten, pero no queremos vivir a merced de nuestros sentimientos” (Marina, 2005, 191). Se parafrasea: no podemos vivir sin que nuestra etnicidad nos oriente, pero no queremos vivir a merced de nuestra etnicidad. La orientación definitiva se encuentra más allá, en la que queramos

o debamos vivir según las exigencias del campo de acción histórica donde edificaremos las leyes y los derechos para la libertad.

Con orientación de Bueno (1987), inspirado en Hegel, se propone que la etnicidad puede existir sin soñar mundos sociales (proyectos), pero estos mundos no puede existir si no se apoyan y viven en una etnicidad. La etnicidad es fundamental como la vida misma del *homo sapiens*, pero no tiene capacidad de inventar proyectos de sociedad, como la agricultura no podía inventar la ciudad. Pero el proyecto garantiza esa vida que se encuentra en peligro de la asfixia de la guerra o animosidad étnica. El proyecto es un invento inteligente del “*homo sapiens*” porque para continuar con vida no tenía más remedio que organizar la convivencia en “tribal” (eticidad) y entre las “tribus” (eticidades).

E. Cuando la identidad étnica en sí funciona hasta la mitad.

La posibilidad de echar andar el proyecto se encuentra en las condiciones de originar un campo de acción histórica, donde las orientaciones se organicen tomando en cuenta los conflictos de actores sociales (minorías activas, movimientos sociales). El manejo de los conflictos se encuentra en la capacidad de impugnación de los actores sociales, en la que juegan sus dispositivos naturales, el psíquico y el étnico. La evaluación de proposiciones de una antropología aplicada en las sociedades complejas donde ya se vive, no puede hacerse sino desde la episteme del proyecto de sociedad, no desde la etnicidad. Se trata de una antropología aplicada, no de un chamanismo práctico, por ejemplo, el de los babalaos. Lo que debemos preguntarnos es por la “capacidad étnica” de los sujetos sociales, que son los que tienen que llevar a cabo en la sociedad la aplicación crítica de los proyectos, para que las proposiciones no queden sustentadas en un vacío social y terminen siendo ideológicas si nadie conceptualiza con racionalidad etnológica la aplicación etnocultural.

En este marco teórico se inscribe el breve análisis de dos situaciones en Venezuela: la academia antropológica y el sistema populista, el actor social y el contexto de ubicación del mito. Se selecciona la Escuela de Antropología de la UCV, como lugar muestral ponderado del colectivo académico nacional. Dará cuenta de ello una breve entrevista prospectiva a un pequeño corpus de población perteneciente a dicha Escuela cuyo criterio de selección y enfoque crítico se refiere al Departamento de Etnología y Antropología Social. El corpus lo componen dos profesoras, una de

dicho departamento y otra no, así mismo a dos egresados profesionales de poco más de dos años, uno perteneció al departamento y el otro no; y dos estudiantes en tesis de grado pertenecientes a dicho departamento, que se mantienen como empleados.

El campo de acción histórica en Venezuela se relaciona con un nacionalismo etnopopulista. Se presenta con una breve crítica cultural con el fin de obtener el campo de la acción histórica y la semantización de la actividad académica. No se acude a teóricos de la crítica cultural respecto del populismo venezolano (Briceño, 1994; Toro, 2005; Burgos, s/f.), sino a informantes de la entrevista que proporcionan puntos orientadores del orden cultural, que les servirán para la crítica del quehacer académico con referencia al proyecto de sociedad, tal como la Escuela de Frankfurt hizo la crítica cultural de la razón instrumental con referencia al capitalismo emergente de su tiempo.

El rasgo cultural del placer inicia el discurso del sistema populista. Entre el principio del placer y la calidad de vida ocurre una inflexión, la del principio de realidad. “El venezolano no siente que la situación del país sea consecuencia de sus acciones. En este sentido tampoco siente que tenga que cambiar” (Kenica). El asunto pasaría porque las ganancias colectivas (vía el proyecto social) el venezolano le sacara “algún provecho” individual (Diana), expresando al “aprovechado”. La desconexión con la realidad y el logro de una cosecha sin trabajar como lógica recolectora, representan rasgos esenciales del mito matrisocial venezolano, es decir, de aquel profundo complejo de dependencia materno-filial que baña toda relación social en Venezuela. En la lógica de este mito, el principio del placer (la vida despreocupada) coincide con el ser y la aspiración sortaria de la calidad de vida: “el venezolano se siente bien con lo que es, o mejor dicho, como él se ve, y tal es así que hace alarde de ello” (Anita). En definitiva, “él disfruta de gratis, no tenemos porqué esforzarnos, ni trabajar para conseguirlo” (Anita).

Sin embargo, todos quisieran mejorar sus condiciones de vida, y también tendrían ciertas aspiraciones que pudieran convertirse en oportunidades de mejorar, si un programa antropológico se aplicara las concretara en valores de confianza social. La cultura matrisocial desquicia esto y juega entre la desconfianza y lo confianzudo, desactivando la virtud de la confianza para el orden social básico. Con la sola emocionalidad y los regalos

gubernamentales al pueblo, la aplicación antropológica no visualizaría el quehacer problemático del país: la política en las sociedades complejas canaliza fuertemente las conductas etnoculturales del colectivo social (Máxima).

Por fin, “para qué esforzarnos más si ya Bolívar, Sucre, Páez (héroes de la independencia) lo hicieron, seguimos viviendo de las rentas del trabajo de otros y lo conceptuamos como si fuera nuestro” (Anita). Esta esquizofrenia vivida con placer asombra cuando se observan aquellos resultados de cambio momentáneo de conducta bajo efecto del miedo a la sanción o de la amenaza individual, lo cual dista del cambio como efecto del beneficio colectivo. El doble código esquizofrénico “vivimos de lo que los otros trabajan como si nosotros nos hubiéramos esforzado” opera como un autoengaño para vivir felices. Y en sentido negativo descarga de sí las propias responsabilidades sobre su destino porque éste le da pánico. “Sospecho que si tuviera el conocimiento de que tiene que trabajar más y mejor para mejorar su calidad de vida, no lo aceptaría tan fácilmente dadas sus implicaciones, es decir, cuestiones como hacerse responsable de su propio destino le serían tan aterradoras que preferirían obviar ese conocimiento y continuar fuera de sí la responsabilidad de su propio bienestar” (Diana). Esta premisa suele profundizar resultados reversivos. “El venezolano sin más ni menos no va a trabajar más ni mejor, puesto que esto significaría reducir sus cuotas de placer y hasta puede entenderlo como un desmejoramiento de su vida y no lo contrario” (Engracia).

Tres rasgos culturales orientan la línea cultural: 1) la negación de la realidad pero aprovechada oportunamente, 2) la desconfianza social, 3) la esquizofrenia etnopsíquica. Esto muestra lo endeble del ser venezolano para impugnar el posible secuestro del poder público. Como efecto, está expuesto a que cualquier caudillismo, alentando el motivo del nacionalismo etnicista, persista en mantener al colectivo venezolano en su regresión etnocultural.

¿Qué hace el actor social de la academia antropológica?” Se sumerge en la fascinación de lo observado y ante una mala interpretación de la objetividad se satisface a sí mismo en la pretensión de que no pretende nada” (Kenica). Parece escaso el nivel de aspiraciones, pues “no hay pretensiones de generar cambios sociales, lo que se hace en la Escuela es una antropología <contemplativa>, ni siquiera teoricista. Da la impresión de que los antropólogos desconocen su rol de científicos sociales” (Anita). El

asunto es que la práctica teórica se quede a la mitad del pensamiento, y su resultado sea una ideología medrosa, indicando la falta de valentía: del primer ingrediente del valor de la aplicación. “La práctica antropológica aún no tiene la capacidad suficiente para dirigir la transformación etnocultural del país. Se tendría que comenzar a trabajar sobre la barrera que la propia cultura nos impone, y ese es un trabajo que aún muchos investigadores no están dispuestos a asumir” (Diana)

La falta de explicaciones socio-éticas, asociada a sus investigaciones se compensa con la autocomtemplación del antropólogo. Pareciera que la Escuela de Antropología se justificara a sí misma. Su escaso conocimiento generado se limita a señalar algunos rasgos culturales, no a comprender el país. Está lejos de producir teoría, por lo que no fabrica ni dispone de herramientas teóricas para la aplicación de una antropología aplicada en Venezuela. El discurso se radicaliza cuando se afirma que la academia antropológica venezolana “no está yendo a ninguna parte...Que la mayoría de las personas asocien la antropología con la arqueología o con <los que estudian los huesitos> es un rasgo diagnóstico de ello” (Kenica).

Los resultados conclusivos son alarmantes en lo tocante a actores que se encuentran en el vientre académico y pueden ver tanto que ellos mismos explicitan su vergüenza. “Soy pesimista respecto a que exista una academia antropológica en el país”... “Como conjunto se me asemeja más al famoso <pueblo pequeño> del refrán criollo” (Kenica). Como desquite el antropológico se orienta al estudio de una etnicidad pura, sin trascendencia social. La falta de crítica científica hace que el antropólogo en vez de ponerse al frente de la etnicidad y orientarla en su quehacer, se deja llevar a merced de ella. Hay una confesión fuerte que se produce en la dialéctica entre el antropólogo y su práctica. Las secuencias son: 1) la carga de etnicidad pesa mucho sobre el despegue teórico del antropólogo en Venezuela, que termina por incapacitarlo para aportar insumos a la dirigencia orientadora del país; 2) hay un convencimiento de que “la práctica antropológica tiene mucho que aportar, y esto es una deuda que tenemos los antropólogos con el país” (Anita).

Esta serie argumentada de problemas la academia antropológica raramente se los plantea. Ubicamos en close-up, al Departamento de Etnología y Antropología Social, que a diferencia de los Departamentos de Lingüística, Física y Arqueología, debiera

ser portaestandarte de una teoría antropológica general para la elaboración de las proposiciones de la aplicación de una antropología aplicada. Un cortocircuito epistémico desconecta tal aspiración, pues la etnocultura de autocontemplación que porta la academia evita la producción de una episteme particularizada, como objetividad del proyecto socio-ético en el país. En consecuencia, la teoría de la academia de carácter repetitivo sigue a merced del destino etnocultural, en vez de procurar una teoría de la aplicación antropológica que transforme dicho destino en insumo histórico para la dirigencia y su papel de orientar al colectivo hacia el esfuerzo por afianzar su identidad social.

Un etnicismo casi a ultranza domina la antropología en Venezuela. En la defensa de una tesis de grado, una profesora trató de anclar este etnicismo invocando a Hegel: la nación contra la ciudadanía, para indicar a la nación como el “locus” etnicista. El planteamiento fue zanjado al revés en la Alemania de los años 1970, en que los filósofos de la segunda escuela de Frankfurt proclamaron la constitución alemana como la identidad social por oposición a la nación alemana de los historiadores cuyas señales eran regresar a la proclama de la etnia como superior a la ciudadanía. El juego se trazó a favor de la identidad social subordinando a la identidad étnica.

Es plausible que los planteamientos etnicistas de la academia antropológica sean inalterables desde su inicio de los años 1970. El antropólogo venezolano Omar Rodríguez (1991) en su crítica al indigenismo en Venezuela lo constata con respecto a sus principales representantes: Mosonyi y Nelly Arvelo, como también se constata en los seguidores del mexicano Bonfil Batalla, profundamente etnicista, de quién hace también la crítica Rodríguez. El departamento de Etnología y Antropología Social de la Escuela de Antropología se encuentra anclado en esta órbita, la de un pietismo a ultranza lleno de las ilusiones del buen salvaje y un etnologismo crítico que se embarca con facilidad en la nostalgia del mundo bárbaro. Ambas corrientes navegan placenteramente a merced del nacionalismo etnicista, propiciado por el actual neopopulismo venezolano.

En este escenario neopopulista con el que la academia antropológica armoniza por ausencia de crítica cultural, la articulación de aquella identidad etnicista con la identidad social confronta un fuerte contratiempo. Los déficits de la teoría de la acción humana (por valor ético disminuido) y la muy sesgada

capacidad etnocultural de los actores académicos (por la dura tendencia al pensamiento descriptivo) torna dificultosa la posibilidad de la aplicación de una antropología aplicada en Venezuela.

Bibliografía

- ALBORCH, C. (1999): *Solas. Gozos y sombras de una manera de vivir*, Madrid, Temas de Hoy.
- BASTIDE, R. (1972): *Antropología Aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BASTIDE, R. (1973): "Prefacio". En Devereux, *Ensayos de Etnopsiquiatría General*, Barcelona, Seix Barral.
- BRICEÑO, J. M. (1994): *El Laberinto de los Tres Minotauros*, Caracas, Monte Ávila.
- BUENO, G. (1987): *Etnología y Utopía*, Madrid, Júcar.
- BURGOS, E. (s/f): "¿Revolución, Nacional etnicismo, Neofascismo?", (Mimeo). DEVEREUX, G. (1973): *Ensayos de Etnopsiquiatría General*, Barcelona, Seix Barral.
- DEVEREUX, G. (1975): *Etnopsicoanálisis Complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HURTADO, S. (2006): *Etnología para Divagantes*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- HURTADO, S. (2007): *Ecología, Agricultura y Comunidad. Survey en la Península de Paria (Venezuela) para la orientación de proyectos sociales*. Caracas, Ed. La Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.
- LEVI-STRAUSS, C. (1969): *Estructuras Elementales de Parentesco*, Buenos Aires, Paidós.
- LEVI-STRAUSS, C. (2000): *Raza y Cultura*, Madrid, Cátedra.
- MARINA, J. A. (2005): *Anatomía del Miedo. Tratado de la Valentía*, Barcelona, Anagrama.
- MARINA, J. A. (2006): *La Inteligencia Fracasada*, Barcelona, Anagrama.
- RODRÍGUEZ, O. (1991): *Contribución a la Crítica del Indigenismo*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UCV.
- SAVATER, F. (1997): *El Valor de Educar*, Barcelona, Ariel.
- SIMMEL, (1969): "The Stranger". En *Sociology*, (Glencoe III: Free Press).

- TODOROV, TZ. (1988): "El Cruzamiento entre Culturas". En Todorov (comp.), *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Madrid, Júcar, 9-31.
- TORO, F. (2005): "Salvajes, mantuanos y racionalistas: Hacia una teoría crítica del chavismo". *VenEconomía*, Caracas, Vol. 22 N° 8, Mayo.
- TYLOR. E. (1873): "El concepto de cultura", En J. S. Kahn (comp.), *El Concepto de Cultura. Textos Fundamentales*, Barcelona, Anagrama.

“La ruta de los españoles”: rescate de la tradición oral en el valle del carmen. Atacama-chile.

Rodrigo A. Zalaquett Fuente-Alba.

Presentacion

El presente trabajo fue realizado a partir del rescate de la tradición oral de los ancianos del Valle del Carmen¹⁵¹, tradición oral que ha sido transmitida de voz en voz a través de las generaciones.

Entendemos el relato oral como una importantísima fuente para el estudio de la etnohistoria, la antropología y la historia social. Creemos valioso el aporte de la “oralidad” para reconstruir aquellos trozos de las historias que se han perdido, o se encuentran ocultos y fragmentados en el recuerdo de los habitantes mas ancianos del valle. Ellos son la “historia viva”, pues recuerdan las antiguas historias, el chiste, el dato anecdótico, el mito y la leyenda. Por ello, el presente trabajo se ira desarrollando a partir del testimonio de las personas entrevistadas y de algunos datos bibliográficos. Los informantes fueron: Don Ruvelindo Bolados Rojas; Héctor Ibarbe Rivera; Doña Herminia Fajardo; Sandra Anacona Garate; Zacarías Anacona Díaz; Daniela del Carmen Vega; Fernanda Espinosa; Nelly de Anacona; Margarita Lagues Rojas; Luz Marina Cubillos Rojas; Maria Velíz Santander; Eduardo Mulet Bou; Gilberto Ibarbe, y Sergio Cruz. Lamentablemente, en honor al reducido espacio asignado por comunicación, solo hemos podido insertar el testimonio de unos pocos informantes, así como el de algunos datos recogidos de libros. De igual forma se ha privilegiado el contenido referente a la “Ruta de los Españoles”, dejando fuera, el resto de la historia precolombina y de los siglos XIX y XX.

Resumen

El Parlamento de las “Juntas” celebrado en 1797 determino la repartición del Valle del Alto Huasco entre los españoles y los nativos; ubicándose estos últimos en el valle del río el Transito, y los primeros en el valle del río del Carmen. El valle del Transito que

¹⁵¹ En la Comuna de Alto del Carmen, Provincia del Huasco, Región de Atacama-Chile.

fue entregado a los indígenas recibió el nombre de “valle de los naturales”, ó “valle de los indígenas”. Por otro lado el valle del Carmen será llamado “valle de los españoles”.

A mas de 300 años de dicho Parlamento, se hizo necesario el rescate de la tradición oral del lugar, para tratar de reconstruir esta historia olvidada, y por fin guardada en el imaginario colectivo de sus habitantes.

Aquella penetración española hacia el interior del valle del Carmen, que con el tiempo fue llamada la “Ruta de los españoles”, pervive hoy en el recuerdo de los antiguos habitantes del valle, sirviendo además, como base histórica en la implementación del Circuito de Turismo-Patrimonial “La Ruta de los Españoles”.

La ruta de los Españoles

El contacto entre los españoles e indígenas del valle del Huasco, se remonta a 1536 con la llegada del Adelantado Diego de Almagro, relaciones nada de amistosas en un principio. Así lo relata el cronista Diego Rosales: “El señor del valle del Guasco nombrado Maricán, hombre de animo y mala intención, el cual trato con los suyos de matar con mucho secreto a estos tres españoles, a cada uno de por si, antes que se juntasen en Copiapó, y como lo acordaron lo pusieron en ejecución , matando a cada uno, sin saber del otro”¹⁵². Continúa mas adelante diciendo que “los del Guasco habiéndolos recibido amigablemente y finxiendo gusto de su llegada y de la venida de los españoles y de Pablo inga, los dexaron descuidar y los mataron alevosamente y sobreseguro”¹⁵³.

A su llegada Diego de Almagro se percata de la muerte de sus mensajeros, y luego de apresar a unos caciques decide ajusticiarlos. “A ti, Gobernador inga, cacique Maricán y demás caciques y señores destos valles, yo soy el que os mande prender y aquí juntar para que sepáis la causa y los delitos porque os he preso y todos conozcan vuestras alevosías y mi justificación (...) Y por cuanto mi Dios, mi Rey y el vuestro manda que los delitos sean castigados para la conservación de la Republica y escarmiento de la Gente, y particularmente de los homicidios y alevosías”¹⁵⁴. Luego de

¹⁵² Diego de Rosales (1877) *Historia General del Reino de Chile*, Tomo I. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, Chile. Pág. 363.

¹⁵³ Diego de Rosales. Ob. Cit. Pág. 364.

¹⁵⁴ Diego de Rosales. Ibíd. Pág. 365-366.

pronunciar esto, el adelantado quemó a unos 20 caciques diaguitas por el asesinato de sus exploradores.

El conquistador Pedro de Valdivia también aplicara la violencia en un principio, pero luego llegó a un acuerdo con el cacique Coluba. Valdivia en agradecimiento, dejó en el Huasco algunas semillas de plantas y aves de corral.

Rubelindo Bolados¹⁵⁵ nos cuenta que su padre le “contaba que los indios arrancaban de los españoles; les tenían un solo miedo, porque cuando ellos arrancaban, el español les disparaba y los indios caían muertos”. El disparo era producto del mosquete, pero los indios “creían que era la tos del español lo que los había matado; el ruido del disparo lo confundían con la tos del español, el español tocía y el indio moría”.

Una vez que los españoles dominaron el valle procedieron a la colonización del lugar. Situación que significó la permanencia estable de la población, y la fundación de caseríos y aldeas. La fertilidad del suelo permitirá a los europeos el diario sustento. La tradición oral nos señala que “habían molinos pal trigo”. Según María Véliz¹⁵⁶ “el primer Molino de Chile estuvo en el valle del Carmen”. “En el año 1607 eran en su mayor parte indios y muy pocos españoles los que poblaban el valle, los gobernadores de Chile empezaron a hacer cesiones de tierras, siendo los primeros encomenderos: Capitán Gonzalo de Burgos Carmona, capitán Pedro Luís Ulloa, quien heredó a don Francisco Cisternas Villalobos, y este cedió a don Jerónimo Ramos de Torres”¹⁵⁷, el que se instaló en la localidad de “El Rosario”. Hacia 1669 en “Ramadilla y El Rosario había oratorios. Ya los curas (...) adoctrinaban el Huasco desde el mar hasta la cordillera. Por esto, cuando el Excelentísimo Obispo Dr. Luís Francisco Romero visitó la Parroquia, ordenó que el cura alternase su residencia, 15 días en Huasco Alto, 15 Paitanas (Vallenar) y 15 en Huasco Bajo. En los últimos años del mencionado siglo XVII, los párrocos erigieron una

¹⁵⁵ 75 años. A vivido toda su vida en el valle. Entrevistado en junio 2007.

¹⁵⁶ 67 años. Ídem. Entrevistada en julio 2007.

¹⁵⁷ Francisco Plaza G. (1989) *Desarrollo de una comunidad Precordillerana, San Félix*. Arica, Ediciones de la Universidad de Tarapacá, Chile. Pág. 12.

Capilla a la Virgen del Carmelo en el punto llamado El Alto(Alto del Carmen)”¹⁵⁸. Luego en 1679 el Gobernador de Chile don Juan Henríquez “hizo merced de tierras a don Jerónimo Ramos de Torres, regidor perpetuo de la ciudad de La Serena, de 100 cuadras del valle del Huasco”¹⁵⁹, consagrándose definitivamente la colonización y explotación del valle, por parte de los allegados y familiares de los Ramos de Torres. Posteriormente en 1687 recibió mil cuadras mas que le concedió don José del Garro (los títulos figuran en la Ilustre Municipalidad de Vallenar). Este último encomendero por compras sucesivas llevo a tener, alrededor del año 1799 casi la totalidad del valle del Huasco. Formo el fundo “Rosario”, cerca de San Félix y el Rosqui, donde se fabricaron los primeros mostos del Valle, según las sabias recetas de los Jesuitas, que por entonces eran dueños de la Estancia de Jarillas (...) Don Joaquín Morales llama a Ramos de Torres el primer gran agricultor y minero del valle (...) al amparo del mismo encomendero se avecindaron en el interior algunas familias de apellidos Páez, Salazar, Álvarez, Godoy, Ossandon, Iriarte, Torres, Mondaca, etc.; que andando el tiempo y por sucesivas trasferencias, fueron repartiéndose las tierras de Huasco Alto. Son los troncos de las mas antiguas familias del valle en la actualidad”¹⁶⁰. Tambien es preciso nombrar a los Avalos, Leyton, Cortes, Villarreal, Monterreal, Villalobos, Zumaran, Santander y Véliz, familias que siguieron un desarrollo muy particular en el valle del Carmen, puesto que este lugar fue siempre marginal, una zona de frontera para los encomenderos que habitaban en Copiapó y La Serena.

La mano de obra utilizada en las encomiendas no solo fue indígena, también hubo esclavos negros. Fue precisamente al norte del Reino de Chile; en Copiapó, Huasco y Coquimbo; que los esclavos negros logren aclimatarsen mucho mejor, que en las provincias del sur.

¹⁵⁸ Ibíd. Cáp.5.

¹⁵⁹ Francisco Plaza G. Op. Cit. Pág. 12.

¹⁶⁰ Juan Ramos Álvarez. (1949) *Historia del Valle del Huasco*. Vallenar, Ediciones del Noticiero Huasquino No6. Cáp. 4. No 4.

En el Huasco alto se les llamaba “mulatillos” y “mulatillas”, y fueron utilizados preferentemente para labores domesticas. Doña Clara Torres señala en un escrito a propósito de un pleito con don Matías Ossandon, que “para dejar de exigirme por ese dinero, que no teniendo yo de donde sacarlo, se quiso llevar por ello a la mulatilla Gregoria, que reza la cláusula 12 de este testamento, de edad de 17 a 18 años en aquel tiempo, lo que no verifico, por haber dado mi hijo Nicolás, de su bolsillo, dicho dinero”¹⁶¹. Algunos de los descendientes de estos esclavos aún mantienen el biotipo negroide. Luz Mira Cubillos¹⁶² nos comenta que “aquí en el valle habían esclavos negros que les decían mulatillos. Estos cuando tomaron la libertad, adoptaron los nombre de sus ex amos”. Da el ejemplo de un profesor de ingles de la Escuela Industrial de Vallenar, de apellido Zuleta; y el de la señora “Elisa Brito que es Parvularia”. Ambos tenia la “mancha de los negros, y son de pelo motoso, labios gruesos, no son nada de feos”.

Uno de los focos de conflicto entre indígenas y españoles tiene que ver con el control, distribución y aprovechamiento de los recursos alimentarios en periodos de escasez. En relación a eso, Eduardo Mulet¹⁶³ nos cuenta el origen de la palabra Horcon Quemado. “Durante la colonia en aquel sector hubo un caserío de familias españolas que guardaban víveres para el invierno. Los indios cuando les comenzaba escasear el alimento, empezaron a robarles a los españoles de aquel sector. En una ocasión los españoles los esperaron y les tendieron una emboscada, logrando apresar a uno de los indios. Posteriormente levantaron en medio del caserío un gran y grueso tronco, que tenía forma de horcon. Aprovechando la forma del tronco, construyeron una horca y ajusticiaron al indio (...) Allí lo dejaron por un buen tiempo para

¹⁶¹ Juan Ramos Álvarez. Ibíd. Pág. 12.

¹⁶² 83 años. A vivido toda su vida en el valle del Carmen. Entrevistado en junio 2007.

¹⁶³ 61 años. A vivido toda su vida en el valle del Carmen. Idem. El señor Mulet ha querido rescatar esta historia bautizando con el nombre de “Horcon Quemado” a su delicioso pisco.

A propósito de lo mismo, creo necesario ver la posibilidad de construir una replica de cómo pudo haber sido aquel famoso “horcon quemado”.

que sirviera de escarmiento, pero esto no funciono y los indios siguieron robando, y los siguieron ahorcando”. Finalmente un día los indígenas del valle el Transito unieron fuerzas y atacaron el caserío español, matando a sus habitantes y quemando el símbolo de muerte, la horca en forma de “Horcon”. “Como el tronco era grande, no se alcanzo a quemar por completo, quedo medio quemado no mas”. De allí el nombre de “Horcon Quemado”.

Las relaciones de conflicto generaran la creación de mecanismos de adaptación y resistencia, que se expresaran en acciones de rebeldía indígena, contra el nuevo orden impuesto. Esta rebeldía es exteriorizada en forma violenta por medio de las sublevaciones indígenas. Lo contado por el Sr. Mulet en relación al origen de “Horcon Quemado”, es sujerente. El indígena se adapta pues convive con el español; Este en valle del Carmen, y el natural en el valle del Transito. Pero también el indio resiste, pues lleva acabo acciones de rebeldía como el robo de los víveres al caserío español. Y a pesar de los escarmientos la rebeldía continúa hasta la quema del horcón.

Otro foco de conflicto se dan por la tenencia de metales preciosos, principalmente el oro. Una vez que los indígenas se percataron de la necesidad aurífera hispana, comenzaron guardar y esconder los secretos de la ubicación de las ricas betas de oro y plata. Don Zacarías Anacona¹⁶⁴ nos habla del “entierro o derrotero del “Pie de Gallo”. Allí existe una gran piedra cortada a la mitad. El trozo que quedo adosado a la pared posee pictografías. “El pedazo en el suelo, estaría tapando unos cogote de guanacos¹⁶⁵, llenos de oro guardado por los indios, para evitar que cayeran en poder de los españoles”. Don Robelindo Bolados Rojas nos comentaba que “el español cuando se veía perdido enterraba toda la mercancía que llevada, y tiraba a pata sino lo mataban. Porque cuando quedo la arrancadera de españoles (aparentemente luego del levantamiento indígena de 1549) ahí quedo el tesoro enterrao”. Luego nos cuenta la historia del derrotero “Piedra del Chancho”, que esta ubicado

¹⁶⁴ 68 años. A vivido toda su vida en el valle del Carmen. Entrevistado en julio 2007.

¹⁶⁵ Bolsas hechas con el cuello del guanaco. Otro elemento utilizado luego de la invasión española para guardar el oro, fueron los llamados “noqui”, bolsas de cuero de vacuno, que luego de ser llenadas con oro, eran enterradas.

donde “Hay unas vegas (por el valle de Matancilla pa arriba) hay una piedra que a un ahora da la forma de un chanco; usted lo mira de lejos y ve un chanco, pa donde tiene la cabeza el chanco allí hay un rodao, y en el rodao esta el tesoro, y allí esta la cabeza del español enterra (...) lo mataron los indios por su codicia”. Luego continua diciendo que “muchacha gente ha ido a buscarlo pu, saben donde es la piedra del chanco, pero nada mas pu, el tesoro no lo ha encontrado nadie. Se corre”.

Una vez instalados los españoles en el Valle del Carmen, comenzaran la extracción del oro utilizando mano de obra indígena. Las técnicas eran muy distintas como señala Don Rubelindo: “Los indios sacaban el oro en piedras chancuanas no mas pu. El español tenia otra inteligencia que invento el maray aquí pu, después trajeron el trapiche a golpe de agua, ese era mas fácil, y quedo eso acá, y con eso empezó a trabajar la generación que vinieron después de ellos”.

El Parlamento de las Juntas¹⁶⁶ celebrado en 1797 determinó la nueva distribución de las tierras. De esta forma los indígenas habitaran en el valle del Transito, y los españoles en el valle del Carmen ó San Félix. Nos llama la atención que el valle del Transito, siendo mas grande y fértil, terminará en poder de los indígenas, y el valle mas angosto, en poder de los españoles. Tal vez esto corroboraría la generalizada hipótesis de los lugareños que “los españoles no pudieron entrar al valle del Transito, llegaron solo a las Juntas. Los indios se hicieron fuertes en el Transito, quedando libre el valle del Carmen para los españoles”. Desde las Juntas entonces se habría producido la penetración hispana al interior del valle del Carmen. Esta movilización de los colonos por la rivera del río, es la que se conoce como “La Ruta de los Españoles”. Esta división se potenciara con la visita que realiza el entonces gobernador de Chile, don Ambrosio Ohiggins¹⁶⁷. Este habría enviado hacia el interior del valle, a unos funcionarios a su

¹⁶⁶ Es el lugar donde se “juntan” los ríos del Transito y del Carmen, dando nombre a ambos valles del Huasco Alto.

¹⁶⁷ Su gobierno fue uno de los mas progresistas del Reino de Chile. La cultura de la Ilustración que trajo consigo, permitió el ordenamiento territorial de Chile, posibilitando un mayor control de la corona Borbónica. Recordemos que don Ambrosio Ohiggins gobernó desde 1787 a 1796. Fundando entre otros lugares: Vallenar, Illapel, Conbarbala, San José de Maipú, etc.

cargo para que le trajeran noticias del interior de las que el llamada “haciendas cordilleranas”, como esta constatado en el acta de fundación de la Villa de Ballenari. El envío de sus emisarios marcaba la presencia monárquica en el Alto Huasco. No es aventurado pensar en ello, pues la política de la dinastía borbónica; establecía la creación de ciudades y villas para los cristianos, y de “pueblos de indios” para los naturales; y de esta forma tener un mayor control socio-político y económico de los lugares poblados. De hecho es en el valle del Transito donde la corona española fundará el “Pueblo de Indios de Huasco Alto”. Así, la sierra Tatul que divide ambos valles, será la frontera natural entre el valle de “Los españoles”, y el de “Los naturales”. Por eso en el segundo valle se repetirán los apellidos Alquintay, Huanchicay, Liquitay, Campillay, etc.; connotando su origen indígena. Por el contrario, los apellidos Torres, Godoy, Ibarbe, etc.; son los existentes en el Carmen. Esta tradición queda evidenciada en un testamento de 1805, de doña Clara de Torres y Aguirre y Cofré: “En el nombre de Dios Todopoderoso. Amen. Sepan todos cuando esta carta de mi testamento vieren que yo, doña Clara de Torres natural que soy y vecina de esta valle y rió de los españoles de huasco alto”¹⁶⁸. Por lo mismo, “los genios” o el carácter de las personas de ambos valles será muy distinto el uno del otro. Al preguntar y comparar el modo de ser de los habitantes de ambos valles, todos los San felinos concuerdan en que ellos son mas “confiados y amistosos”. Muy por el contrario los del Transito. Don Rubelindo Bolados nos dice que “la gente de San Félix es mas acogedora, mas confiada que las gentes del Transito. Usted me llama a la puerta, lo conozca o no, lo hago pasar y le sirvo aunque sea un vasito de agua; y cualquier persona aquí, es costumbre. La gente del Transito no. No se ahora, porque yo hace años que estuve por allá (1964). A usted lo agueitan y si no lo conocen no sale nadie a la puerta”¹⁶⁹. Don Héctor Ibarbe¹⁷⁰ nos señala lo mismo: “Las razas son diferentes, los

¹⁶⁸ En Juan Ramos Álvarez. Ibíd. Pág.10.

¹⁶⁹ Cuenta la experiencia en la compra de una Pilsen que tuvieron que tomaron arriba del caballo, porque la mujer que les vendió, no los hizo pasar a la sombra y se “cagaron de calor”.

¹⁷⁰ 78 años. A vivido toda su vida en el valle del Carmen. Entrevistado en agosto de 2007.

genios son diferentes, la gente es diferente. El San felino es más acogedor, más sociable. Lo han comentado gente que viene del Transito; que estos son mas cerrados, mas reacios a dar información, mas cerrados en sus cosas”. Eduardo Mulet también señala la gran diferencia de genio y carácter entre los de San Félix y el Transito. “Los San felinos se sienten diferentes del otro valle, por la raza y la idiosincrasia (...) Los del valle de los españoles son mucho mas comunicativos, mas abiertos, en cambio con los del Transito cuesta mucho congeniar, son mas tímidos, en el Transito la gente es mas desconfiada”.

Desde un punto de vista geográfico y sociocultural, ambos valles se desarrollaron independientemente el uno del otro. La tradición indígena se mantendrá en el valle del Transito; la tradición española en el valle del Carmen.

Durante el periodo colonial las relaciones bélicas darán paso a relaciones comerciales y fronterizas”, que posibilitaran el desarrollo de un peculiar sincretismo cultural, que se ve reflejado en recetas de comida, artesanía textil y la utilización del barro como material de construcción. Estas técnicas aún perviven. Don Rudesindo Bolados nos dice que el sabe las técnicas de construcción en adobe; las aprendió de su padre. “El adobe es reciclable. Se me callo la casa vieja y molí los ladrillos, para construir la casa nueva” nos dice. De esta forma construyen sus casa con ladrillos de “adobe tendido”.

Ramos Álvarez señala que “en el interior se cosechaba el trigo, los fréjoles, los aguardientes y los vinos, que generalmente se cambiaban por aceitunas, mariscos y pescados de la costa (...) casi siempre estas transacciones se efectuaban por simples trueques, aunque solían correr también los patacones de plata y las onzas de fino oro regional”¹⁷¹. “Hasta principios del siglo XIX, la propiedad agrícola del interior estaba en poder de unas pocas familias terratenientes. Sin embargo sobrevino pronto una gran subdivisión de la propiedad agraria, al extremo que al finalizar el primer cuarto del mismo siglo, los terrenos cultivables del valle formaban numerosos predios de distintos dueños, habiendo continuado esta subdivisión en forma progresiva hasta el presente. En cuanto a las estancias por ser terrenos eriales permanecieron virtualmente en poder de un reducido numero de comuneros. Los títulos adolecían

¹⁷¹ Ibíd. Pág. 14.

muchas veces de vicio, y de esta manera el Fisco se considero dueño de grandes extensiones”.¹⁷² Expropiándolas y adueñándose de estos fértiles y extensos terrenos del interior del valle.

Las pequeña hijuelas o “tierras de pan coger” como se les llamaba antes, eran repartidas a los hijos con entera libertad y criterio del padre. “Pues no existió en el valle del Huasco, o por lo menos, no ha llegado a nuestro conocimiento, la institución de los mayorazgos”¹⁷³, tan propia del latifundio chileno del centro y sur de Chile. Esta hijuelas se componían de una pequeña viña y dispersos sembradíos de duraznos, higueras, membrillos, granadas, nogales, algodoner, etc.; un pobre ranchito, y algunos rústicos molinos. Según el escritor Ramos Álvarez hacia 1940 aún existían “algunos molinos antiquísimos en los ríos del Carmen y de El Transito (...) Por el Río del Carmen: El Rosario de don Antonio Bou, Retamos, Crucecita, de don Eusebio Páez; Majada de don Enrique Marín; Huracán de la sucesión Núñez y Sucesión Bruzzone”¹⁷⁴.

Los modos de vida y las relaciones sociales del valle no sufrirán grandes alteraciones durante el periodo colonial, y gran parte del siglo XIX y XX. “Desde los tiempos de la dominación española hasta nuestros días, los hábitos de los habitantes han variado fundamentalmente muy poco. Conservan mucho de su sencillez primitiva. Y aún podemos añadir que las características raciales siguen siendo notables. Las de raza india en el valle de El Transito, y las de raza española en de El Carmen”¹⁷⁵.

Rudesindo Bolados nos señalaba que a comienzos del siglo XX, “la gente todavía vivía en ranchitos, en pircas, sus maneras de vivir eran las misma de siglos atrás. Todavía queda gente así, mas en el valle del Transito que en San Félix”.

El rescate de esta tradición oral permitió afirmar la historicidad de “La Ruta de los Españoles”. Esta nace en los lejanos días de la conquista de Chile, proyectándose en el tiempo hasta hoy. En pleno siglo XXI es posible viajar a este hermoso valle, y pesquisar las

¹⁷² *Ibíd.* Cáp. 11.

¹⁷³ *Ibíd.* Cáp. 11.

¹⁷⁴ *Ibíd.* Cáp. 12.

¹⁷⁵ *Ibíd.* Cáp. 13.

huellas dejadas por este grupo de españoles en su ruta hacia el interior del valle del Carmen. Sus rastros están casi frescos, pues este valle fue por mucho tiempo, un lugar marginal que se desarrolló a un ritmo lento y sosegado, permitiendo la conservación de algunas costumbres y tradiciones histórico-culturales, heredadas de sus antepasados españoles. “La Ruta de los Españoles” no solo queda en evidencia a partir de la antigua tradición oral rescatada; que forma parte del imaginario colectivo de esa sociedad; sino que además a partir de la preservación de formas y métodos de construcción, recetarios de cocina y herbolarios de plantas medicinales y de tintura, mitos y leyendas; artefactos, utensilios y armas que han sido encontrados y puestos en valor por los propios habitantes del valle.

“La Ruta de los Españoles” entrega raíces históricas ciertas; sentido de identidad y pertenencia al valle del Carmen. El valle posee las condiciones ideales para el aprovechamiento turístico de sus recursos naturales y culturales. Estos se ven reforzados por la calidad humana de la gente que allí habita. El san felino es una persona muy hospitalaria y amable, actitudes en extremo favorables para la interacción entre este y el turista.

Bibliografía

- Juan Ramos Álvarez. (1949) *Historia del Valle del Huasco*. Vallenar, Ediciones del Noticiero Huasquino. Chile.
- Diego de Rosales (1877) *Historia General del Reino de Chile*, Tomo I. Valparaíso, Imprenta del Mercurio, Chile.
- Francisco Plaza G. (1989) *Desarrollo de una comunidad Precordillerana, San Félix*. Arica, Ediciones de la Universidad de Tarapacá, Chile.
- Entrevistas realizadas entre junio y agosto de 2007 a don: Zacarías Anacona, Rubelindo Bolados, Luz Mira Cubillos, Héctor Ibarbe, Eduardo Mulet y María Véliz.

De la herida colonial a la herida neoliberal

En américa latina: una perspectiva castellana

Dr. José A. Alonso¹⁷⁶

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

“No creo exista hoy en Castilla un arraigado sentimiento regionalista, una conciencia histórica y cultural profunda. El castellano no se siente especialmente castellano, sino vaga inconscientemente español”.

MIGUEL DELIBES, 1979

Introducción

El ciclo de congresos dedicados a la antropología iberoamericana toca a su fin por lo que a la sede salmantina se refiere. Los científicos sociales castellanos, con largas vivencias en ambos lados del Océano Atlántico, hemos tenido la oportunidad de analizar el choque y la convivencia de ambos continentes íntimamente entrelazados desde 1492. Los científicos castellanos convocados año con año en Salamanca no podemos dejar pasar esta oportunidad para expresar, con ánimo crítico, nuestra postura en un momento crucial para España y para América Latina como es el comienzo del siglo XXI. Tal vez seamos los castellanos, residentes por largas décadas en diversos países latinoamericanos, los que más nos sintamos constreñidos a externar nuestra posición.

Por una parte, el vallisoletano Miguel Delibes acierta al afirmar que no existe en Castilla “un arraigado sentimiento regionalista, una conciencia histórica y cultural profunda” (Delibes, 1979: 16).

¹⁷⁶ Sociólogo español, residente en México desde 1974 en donde ha trabajado en la Universidad Nacional

Autónoma de México y en la Universidad de las Américas, Puebla. Actualmente se desempeña como

investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Pertenece al Sistema Nacional de

Investigadores de México desde 1985 (nivel II).

Al menos a los que fuimos niños durante los primeros lustros de la burbuja franquista sólo nos enseñaban a ser orgullosos españoles. Hoy es ya tiempo de que los castellanos construyamos esa conciencia histórica de raíces profundamente regionales. Castilla es parte fundamental de España, pero sólo parte. España no se agota en Castilla. España es más que Castilla. Pero, en referencia a América Latina nuestra Castilla ha jugado desde el siglo XVI un papel decisivo.

La Junta de Castilla y León, consciente de la responsabilidad castellana en la gesta latinoamericana, ha promovido en décadas recientes la publicación de varios libros dedicados a rememorar la participación de Castilla en la conquista de América Latina. El historiador castellano Eufemio Lorenzo ha contribuido de manera eficaz a recobrar esa memoria en sendas publicaciones (1985, 1993). Rezuma en ambos libros una comprensible complacencia con las innegables hazañas llevadas a cabo por aguerridos castellanos en tierras hispanoamericanas. Imposible siquiera enumerar y menos evaluar la actuación de personajes tan conocidos como Ponce de León, Diego Velázquez de Cuellar, Pedrarias Dávila, el medinense Bernal Díaz del Castillo, los tres Montejo y tantos otros castellanos que abarcaron en sus conquistas regiones tan inmensas y tan dispersas como la Nueva España, América Central, La Florida y las islas caribeñas, hasta Perú, Chile y el Río de la Plata.

No deja de reconocerse (Lorenzo, 1993:5) la contribución de monasterios castellanos y leoneses tan inolvidables como San Gregorio de Valladolid y San Esteban de Salamanca entre otros. En la misma página afirma Eufemio Lorenzo que “nunca se llegará a valorar como se merece la enorme labor educativa y evangelizadora de los religiosos de Castilla y León en América”. Mi intención, por el contrario, no consiste en evaluar la actuación individual de cada uno de esos héroes castellanos. Deseo sí repensar la conquista y la evangelización de toda América Latina a la luz de dos ‘heridas’ sufridas por el continente latinoamericano. Una, antigua, es la colonial. Otra, muy reciente, es la neoliberal. Apoyaré mi reflexión, como sociólogo castellano asentado a horcajadas entre España y América Latina, en el punzante juicio expresado por un catedrático castellano de la Universidad de Salamanca. Fray Luis de León, a quien me refiero, formuló a fines del siglo XVI un juicio que merece recordarse (1999: 56).

“Nadie podría discernir fácilmente si los españoles son

dignos de admiración o de lástima. Desde luego si alguien examina su comportamiento avaro, inhumano y completamente cruel con los indios, comprenderá que algún mal les tiene reservado y destinado la divinidad por estas cosas, así que lamentará su suerte más que felicitarlos o aplaudirles”.

Hoy día aún es imposible para los humanos sospechar siquiera el insondable veredicto de la divinidad al respecto. Sin embargo, pensadores latinoamericanos han acumulado en las últimas décadas sólidos argumentos, muy útiles a la hora de emitir un juicio definitivo sobre tan candente cuestión.

Propuesta metodológica

En efecto, tratándose de ‘heridas’ lo mejor para alcanzar un diagnóstico veraz es acercarse al malherido¹⁷⁷, es decir, al

¹⁷⁷ Para revivir esta lamentable condición, por ejemplo, de los aztecas basta con leer los testimonios de los

misimos indígenas. El antropólogo mexicano Miguel León-Portilla (1991: 23-28) nos refiere la respues-

ta disgustada de un sabio azteca al discurso de los misioneros franciscanos recién llegados en 1524. He

aquí un breve extracto de su ‘diálogo’ con los frailes:

“Habéis padecido trabajos para llegar a estas tierras. Aquí ante vosotros...¿qué es lo que

diremos?,¿somos acaso algo?. ..Somos gente vulgar, somos perecederos, somos morta-

les, déjennos ya morir, déjennos ya perecer, puesto que nuestros dioses han muerto.

Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis,

por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos, ...Nuestros antepasados nos

dieron sus normas de vida, ellos tenían por verdaderos, daban culto, honraban a los

continente latinoamericano. Ni el mismo médico, a pesar de su ciencia, puede transmitirnos el dolor del aquejado por males seculares. En el caso de América Latina, ni enfermeros tan reconocidos como el Padre Las Casas, o el paciente San Pedro Claver, ni el obispo Vasco de Quiroga –paisano de Isabel la Católica y memorable constructor de utopías - nos serán de gran ayuda. Ni siquiera el ya citado Fray Luis de León, a pesar del duro juicio antes mencionado. En la misma obra el teólogo salmantino no duda en afirmar:

“Tal como les fue llevada (la doctrina del evangelio) la recibieron la mayor parte de ellos de tal manera que con su persuasión abandonaron las religiones que habían heredado de sus antepasados y dejaron amansar sus corazones salvajes con la práctica de la piedad y se convirtieron todos con ardor increíble a las costumbres de la vida cristiana” (énfasis añadido).

El buen Fray Luis de León, desde la lejana Europa, sí percibió el ‘salvajismo’ de los indígenas mexicanos, pero a la hora de la verdad se olvidó de la crueldad y violencia de los conquistadores-evangelizadores castellanos. De ahí que en 1589 no dudara en conceder la aprobación eclesiástica al libro VIDA RELIGIOSA Y CIVIL DE LOS INDIOS, escrita por el jesuita medinense Joseph de Acosta (1995). Libro este imprescindible para conocer las construcciones pseudoteológicas por medio de las cuales Joseph de Acosta “intenta mostrar que la realidad americana, por ajena y extraña que pueda parecer, tenía su sitio en aquel sistema (cristiano), o para decirlo de otra manera, que el Padre Acosta se propuso hacer patente que la verdad de dicho sistema (cristiano) en nada padeció por la imprevista e imprevisible aparición de América”.¹⁷⁸

dioses...Era doctrina de nuestros mayores...”

Duras palabras que echan por tierra el mito del ‘buen salvaje’, bueno pero ignorante. Gran sabiduría

se encierra en esta respuesta.

¹⁷⁸ Palabras escritas en 1962 por el respetado historiador mexicano Edmundo O’Gorman en el prólogo del

libro del jesuita Joseph de Acosta (página XXII), antes citado.

El nuevo discurso traído por los españoles e ingeniosamente reinterpretado por Joseph de Acosta transformó a los dioses aztecas en demonios. De ahí que los misioneros no sólo tuvieran el derecho, sino la autoimpuesta obligación ‘moral’ de eliminar todas las manifestaciones diabólicas. No obstante, el proceso de transformación no fue fácil. Siguieron duras discusiones en Valladolid sintetizadas en la polémica de Las Casas y Sepúlveda, “la cual introduce en el mundo occidental una nueva concepción de la naturaleza del hombre” (Uslar Pietri, 1992: 160). El escritor venezolano se pregunta hasta dónde tenían unas personas el derecho de sojuzgar a otras. Es preciso reconocer que en tierras castellanas, gracias en parte al dominico castellano Fray Francisco de Vitoria, surgieron conceptos tan innovadores como la libertad de conciencia, el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos y la dignidad fundamental de todas las sociedades humanas. Pero el correr de los siglos mostraría que habrían de transcurrir trescientos años para que la independencia de América Latina tuviera cumplimiento.

Han pasado otros dos siglos y en América Latina se lucha todavía por alcanzar la autonomía nacional plena. Somos parte de la periferia capitalista. Los Estados Unidos como potencia hegemónica en declive aún impone candidatos presidenciales en América Latina y lucha por impedir la formación de un sólido bloque latinoamericano. ¿Qué hacer?, ¿qué somos los latinoamericanos?, se preguntaba Uslar Pietri hace tres lustros (*ibidem*, 165). En definitiva, el reto consiste en formar una comunidad hispánica. El escritor venezolano alude en su propuesta a dos antecedentes históricos que nos atañen a los castellanos: uno es que, según Uslar Pietri, aún están vivas las consecuencias de Villalar (*ibidem*, 158); el otro es la guerra civil española (*ibidem*, 163).

Acepto el planteamiento de Uslar Pietri con el propósito de contribuir a la construcción de su propuesta: formar una comunidad hispánica. Para tomar conciencia realista de nuestras posibilidades se me antoja que el primer paso ineludible es superar con espíritu crítico dos heridas graves (entre otras) sufridas por América Latina desde su invención: la herida colonial y la herida neoliberal. Surgen en este contexto múltiples preguntas: ¿qué es la herida colonial?, ¿qué es la herida neoliberal?, ¿qué tienen en común estas heridas?, ¿tendremos los castellanos frente a ambas heridas una perspectiva propia?, ¿por qué subrayar hoy día esta

perspectiva?,¿cómo influye esta revisión ‘sesgada’ en el futuro próximo de España y de América Latina?,¿ cómo ‘curar’ estas heridas?,¿será posible esta curación en la actual economía-mundo capitalista?,¿ofrece el ‘socialismo bolivariano’ una alternativa viable?. Ante tantas preguntas creemos que los castellanos del siglo XXI no podemos posponer nuestra respuesta. Más aún, nuestra tesis es que una perspectiva castellana crítica constituye un factor insustituible para restañar ambas heridas en ambos lados del Atlántico.

La herida Colonial

El historiador Walter D. Mignolo (2007:28) presenta el amplio panorama de la ‘herida colonial’ en el contexto de la contraposición entre modernidad y colonialidad. La modernidad es “la construcción europea de la historia a favor de los intereses de Europa”. Todo comenzó en el continente americano con sendas bulas papales: en 1494 el Papa reinante distribuyó las tierras y en 1512 otro Papa justificó la posesión por motivos religiosos, suponiendo –como es obvio- que el poder papal estaba por encima del monárquico.¹⁷⁹

¹⁷⁹ La eficacia de ambas bulas se mantuvo íntegra a lo largo de todo el período colonial. Recordemos que en 1810 el obispo electo de Michoacán, Manuel Abad Queipo, condenó a los insurgentes mexicanos porque “el cura Hidalgo y sus secuaces intentan persuadir y persuaden a los indios que son los dueños y señores de la tierra, *de la cual los despojaron los españoles por conquista*”. De ahí que el obispo no dudara en excomulgar a Hidalgo y sus secuaces: “ el proyecto del cura Hidalgo en cuanto predica y hace creer a los indios y demás pueblo ignorante, que en la ejecución y comisión de tan horroresos crímenes no sólo no peca el pueblo, sino que hace actos meritorios, con los cuales honra a Dios y a su santísima Madre, y sostiene y apoya a la religión; *no sólo es sacrílego dicho proyecto, sino manifiesta y notoriamente herético*”.(García Cantú, 1986: 32) (énfasis añadido). Obsoletas pueden parecer estas

condenaciones episcopales, pero es preciso recordar que dimanen del famoso REQUERIMIENTO de

1533

(<http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocslgLa/Requerimiento.htm>), documento en el que

se establece una total hierocracia papal, según la cual el Papa como señor del mundo hizo donación de

Las consecuencias de esta conquista, papalmente bendecida, fueron permanentes y multivariadas. Se pueden medir en términos económicos, por los numerosos barcos que salieron con abundantes materias primas (oro, plata, azúcar, cacao, etc.); en términos demográficos, por los millones de indígenas que murieron en el primer siglo y por los millones de esclavos negros que fueron traídos a América Latina; en términos financieros, por las inmensas ganancias que fueron a parar a los bancos europeos después de atracar en Cádiz o en Sevilla y por los millones de doblones que pagaron los indios con sus tributos en metálico y en especie o que acumularon los patrones españoles (y otros europeos) y la iglesia vaticana a través de las encomiendas, de las haciendas y de los obrajes.¹⁸⁰

Sin embargo, aquí nos interesa englobar todas estas consecuencias, casi siempre negativas para los indígenas, en un concepto totalizador. Nos referimos al concepto aimara 'PACHAKUTI'. Es decir, el trastorno total del espacio y del tiempo de las sociedades indígenas causado por la 'herida colonial'. Tanto los indígenas sudamericanos, como los aztecas y mayas, resintieron y fueron conscientes de la hecatombe producida por los conquistadores ibéricos. Hubo, también, denuncias parciales entre las que destacan las del dominico español Bartolomé de las Casas y las del indígena peruano Guaman Poma de Ayala (Mignolo, 2007: 17) considerados como promotores del 'paradigma del conocimiento decolonial'. No obstante, hubo que esperar hasta el

las tierras americanas a los reyes de España y Portugal.

¹⁸⁰ Las ganancias colectadas al alimón por el Estado y la Iglesia Vaticana durante la colonia llevan al his-

toriador Carlos Marichal (1999:141) a afirmar lo siguiente: "La estrecha colaboración financiera en-

tre las instancias eclesiásticas y el gobierno nos induce a recordar que el Estado en la América espa-

ñola (y en la propia España) no era simplemente una instancia de poder civil, *sino una entidad*

bicéfala en tanto se basaba en la alianza secular entre Corona e Iglesia" (énfasis añadido).

siglo XX para que empezaran a germinar en los indígenas e intelectuales latinoamericanos las raíces de una nueva ideología, opuesta a la perspectiva de la modernidad. Entre estos autores destacan el antillano Frantz Fanon (1965) y el historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1958).

Gracias a estos dos autores y, en general, a los posteriores cultivadores de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación podemos hoy afinar el benévolo juicio de Jean-Paul Sastre (1969:7). En el prefacio a *LOS CONDENADOS DE LA TIERRA* Sastre afirma que “en las colonias, la verdad aparecía desnuda; las ‘metrópolis’ la preferían vestida”. Tal vez sea más acertado afirmar que en las sociedades dependientes y periféricas de América Latina la verdad aparecía ‘disfrazada’ bajo un triple velo¹⁸¹: el de las clases sociales, el del racismo y el de la ideología religiosa barroca.

Durante la colonia, las mayorías no-ibéricas se sabían confinadas en los últimos escalones de la estructura social. Certeza que era percibida día a día a través de las innumerables muestras de racismo que salpicaban la vida cotidiana en las colonias y que alcanzaban su cenit en la exigencia virulenta de la ‘pureza de sangre’, como principio legal discriminador y productor de la herida colonial (Mignolo, 2007: 97, 175). Certeza que era, finalmente, consagrada por una ideología religiosa que se presentaba como la única verdadera y, por lo tanto, obligada a aplastar cualquier rebrote de paganismo idólatra.

¹⁸¹ A este triple velo habría que añadir la misoginia prevaleciente en aquellas sociedades coloniales.

Un ejemplo inolvidable de este principio discriminador de las mujeres es el ofrecido en la Nueva

España por la vida y prematura muerte de Sor Juana Inés de la Cruz, acosada por el fanatismo

misógino del obispo Aguiar y Seijas, según opina Octavio Paz (1982: 538), por su defensa de

las letras profanas y por ser mujer. Paz concluye que “el proyecto personal de vida de Sor Juana

era imposible en la Nueva España del siglo XVII” (*ibidem*, 543).

La herida Neoliberal

En América Latina pasó la colonia, pasaron las luchas intestinas entre liberales y conservadores del siglo XIX y se comenzaron a recoger los frutos del imperialismo estadounidense al concluir la segunda guerra mundial en 1945. ¿ Se olvidó la ‘herida colonial’ al acercarse paulatinamente el siglo XXI?. Todo lo contrario, las huellas del viejo colonialismo se recrudecieron porque las élites de los países centrales generaron a partir de los años setenta una nueva estrategia. Se abría una nueva herida en América Latina: la herida neoliberal.

El economista mexicano René Villarreal (1986) fue uno de los primeros en denunciar con rigor científico la debacle que se cernía sobre el continente latinoamericano¹⁸². El punto de partida es la crisis del sistema capitalista que explotó en los años setenta y que no pudo ser detenido ni en los países centrales, ni en la periferia latinoamericana con la teoría cepalina de Raúl Prebisch. La respuesta a esta crisis no fue una revolución científica, al estilo de la keynesiana en los años treinta, sino “una contrarrevolución, por la vía del retorno a la ortodoxia bajo el ropaje del monetarismo” (Villarreal, 1986: 15). El monetarismo teórico de Friedman tomó cuerpo en el thatcherismo de Inglaterra y en la reaganomía de los Estados Unidos y se generó un nuevo modelo: el monetarismo neoliberal autoritario.

La raíz de este monetarismo bastardo, como lo denomina Villarreal, es el diagnóstico según el cual el estado capitalista ha incurrido en tan graves excesos que se ha convertido en un

¹⁸² En estos párrafos retomamos el enfoque crítico de René Villarreal concebido en México a partir

de la primera devaluación del peso mexicano en 1976. Varios años de investigación culminaron

en 1982 con la primera edición de este volumen. Es una paradoja trágica que en ese mismo año

se iniciara en México con el presidente Miguel de la Madrid la implantación de la estrategia neo-

liberal.

Leviatán. La solución propuesta radicarán en un programa ideológico-político basado en el liberalismo económico clásico. Se desmonta, por consiguiente, el postulado fundamental keynesiano que defendía la participación crucial del estado en la promoción de la economía y en la defensa de la democracia.

Dejemos por el momento la actuación de Reagan y de la señora Thatcher en sus propios países y veamos qué ha ocurrido en América Latina durante las tres últimas décadas. No basta con reconocer, como lo hace Atilio Borón (2003: 4), que “el capitalismo latinoamericano del último cuarto de siglo es más regresivo que el de antes, por eso la gente está peor”. Las mismas estadísticas oficiales, como veremos, confirman esta afirmación. Pero la pregunta es: ¿Por qué las élites latinoamericanas aceptaron e impusieron a sus poblaciones programas y políticas esquilmadoras?. La respuesta es bien conocida. Uno de sus mejores voceros es el premio nóbel en economía, Joseph Stiglitz. No obstante, la pregunta no es únicamente para quiénes ha producido beneficios la globalización neoliberal, como quiere Stiglitz (2002:34). En América Latina es urgente comprender por qué y cómo se han producido las heridas neoliberales, en mayor o menor medida, en todos los países del subcontinente. Bastará con recordar, en primer lugar, algunas cifras oficiales (Urquidí, 2005: 62, 130, 270)(Ver Anexo I).

Los tres cuadros estadísticos que presenta Víctor L. Urquidí dan testimonio del decaimiento progresivo de América Latina desde la década de los setenta. En el cuadro 1.1 llama la atención el contraste experimentado en el desarrollo por los países latinoamericanos y los países desarrollados. A pesar de la famosa crisis de los países capitalistas centrales, en todos ellos se mantuvo la tendencia creciente del PIB per cápita entre 1973 y el 2000. Pero debe señalarse que en todos esos países se conserva la tendencia positiva desde 1950 hasta el 2000, con la única excepción de los Estados Unidos cuyo PIB pasó de 23,201 millones de dólares en 1990 a 22,025 en el 2000.

Otro dato llamativo, que más tarde tendremos en cuenta, es la evolución de Corea del Sur. En 1950 el PIB de este país asiático era la tercera parte del español y del mexicano. Cinco décadas después el PIB coreano duplica al mexicano y se aproxima en el año 2000 al español. El panorama cambia en América Latina. De 1973 al 2000 México no logra duplicar el PIB y, con la excepción de Chile, los demás países muestran crecimientos muy inferiores a

los europeos. Trágica es la situación de Nicaragua, cuyo PIB en el año 2000 es inferior al de 1950 y al de 1973.

Tendencias que se confirman y aclaran con el cuadro 1.2 (Urquidí, 2005: 62). Al comparar ambos períodos, 1950 – 1973 y 1973 – 2000, se observa que en ambos grupos de países, centrales y latinoamericanos, la tasa de crecimiento anual del PIB se desacelera notablemente. En el primer grupo es llamativa la desaceleración de las economías francesa y alemana; pero en América Latina ocurre lo mismo, con la excepción de Chile. De nuevo llama la atención Corea del Sur, país que mantiene e incrementa en el segundo período las altas tasas de crecimiento.

Finalmente, en el cuadro 1.3 se documenta la evolución de uno de los más graves problemas de América Latina durante la fase neoliberal, es decir, el crecimiento incontrolable de la deuda externa.. En tres países, Argentina, Brasil y México, la deuda pasa de unos niveles bajos en 1960 a niveles llamativos en el año 2000. En el caso de México, la deuda externa salta de 827 millones de dólares en 1960 a 81,488 en el 2000. Afortunadamente el alto porcentaje de la deuda externa en relación con el ingreso nacional bruto que era muy elevado (29.9) en el caso de México en 1990, se redujo a la mitad (14.4) en el año 2000. De todas formas, como muestra Urquidí (2005: 278), la deuda externa total de México ha crecido sin interrupción en los últimos treinta años: en 1970 era de 6,969 millones de dólares; en 1980 era de 57, 378 millones; en 1990 era de 104, 442 millones y en el año 2000 era de 150,313 millones.

Sería imposible resumir siquiera las principales consecuencias socio-económicas que la apertura indiscriminada y acrítica adoptada por los líderes políticos y empresariales en México han producido en el país. El informe de Davos (World Economic Forum, 2007: 292) presenta una síntesis iluminadora: se evalúan 125 países y en esa lista México ocupa el lugar 117 respecto al costo para los negocios, el lugar 114 en lucha contra el crimen organizado, el 105 en fiabilidad en servicios de policía y el 79 en la eficiencia de la estructura legal. Esta evaluación obtenida por México en Davos (2007) está condicionada por una estrategia política-económica que se refleja, por ejemplo, en los salarios. El politólogo español Juan María Almonte (El Universal, 10-julio-2007), apoyado en el Anuario Económico y Financiero 2007, comenta que en 2005 la masa salarial representó 30 por ciento del

Producto Interno Bruto (PIB), es decir, menos que en 1994 cuando el nivel era del 35.2 por ciento.

Por su parte, el economista mexicano José Luis Calva encuadra esta información en un contexto más amplio (El Universal, 24-enero- 2008). Apoyado en datos oficiales Calva afirma que durante el período neoliberal (1994 -2007) el crecimiento de la economía mexicana había sido del 2.07 por ciento, mientras que en el período 1935- 1982 había sido del 6.07 por ciento. Calva insiste en que sólo un crecimiento anual superior al 6 por ciento asegura una suficiente creación de empleos. De ahí que en ese mismo período 1994 – 2007 creciera la exportación de mexicanos a Estados Unidos hasta superar los 500,000 emigrantes por año.

Los datos cuantitativos podrían multiplicarse de acuerdo a los diferentes sectores económicos y sociales. Así, por ejemplo, el salario real cayó desde 100 pesos en 1980 hasta 71,5 en 1990 y a 69.7 en 1995. . Mientras que la inflación llegó a subir de 29,8 por ciento en 1980 a 105.7 y 159.2 en 1986 y 1987, respectivamente. En el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) la inflación se mantuvo artificialmente controlada, pero regresaron las altas tasas en 1995 (54.5 por ciento).

El aspecto decisivo es subrayar los resultados estructurales de este proceso de liberalización ininterrumpida. La apertura iniciada por Miguel de la Madrid (1982- 1988) en 1983 resultó insuficiente y causante de los desajustes antes mencionados. Sin embargo, la estrategia de liberalización impulsada de nuevo por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, así como por el gobierno de los Estados Unidos, insistía en añadir nuevas medidas (Dussel, 1997: 155). Las principales fueron: recortes del gasto público, privatización de las empresas paraestatales, ajustes continuos en el tipo de cambio y la promoción de actividades manufactureras orientadas hacia la exportación.

La acelerada liberalización de importaciones afectó especialmente al sector manufacturero, como lo reconoce Dussel Peters (1997: 159). Repercusiones que se incrementaron en 2007, cuando los ordenadores, los productos agrícolas, textiles y del vestido vieron eliminadas todas las imposiciones arancelarias. Se trata, como puede verse, de sectores básicos de la economía mexicana. Así, por ejemplo, en la rama del vestido los aranceles cayeron de 33.9 en 1980 a 19.8 en 1993. Un complemento, propuesto por las mismas agencias internacionales, fue que la inversión extranjera directa (IED) sería la principal fuente de

financiamiento del nuevo modelo orientado hacia las exportaciones (ISE). En consecuencia, a partir de 1994 con el TLCAN se trata a los inversionistas extranjeros igual o mejor que a los nacionales¹⁸³. Todos los indicadores cuantitativos y cualitativos expuestos apuntan en la misma dirección. En el despertar del siglo XXI México, como el resto de América Latina, es un país más desigual y más polarizado. En México se encuentra el empresario que llegó a ser el hombre más rico del mundo y, por otro lado, un alto porcentaje de la población que sobrevive con menos de dos euros al día.

Uno de los factores clave para explicar esa creciente polarización de la sociedad mexicana radica en la estrategia manufacturera diseñada en las tres últimas décadas por las élites gubernamentales y empresariales de México. La ineficiente estructura industrial dejó de ser la locomotora capaz de promover la inserción simétrica de México en el bloque norteamericano (Canadá, Estados Unidos y México) para convertirse en un punto de apoyo de las nuevas empresas transnacionales. Antes de 1982 se multiplicaron las graves fallas en el manejo del modelo ISI (industrialización por sustitución de importaciones), el cual no condujo a un fomento agresivo de las exportaciones manufactureras (Calva, 2000: 193). Sin embargo, en vez de corregir esas fallas mediante la aplicación de políticas neokeynesianas, los tecnócratas neoliberales optaron por un modelo monetarista a ultranza y despreciaron todas las políticas económicas capaces de promover el fomento eficiente de las

¹⁸³ Un caso llamativo es la invasión de los bancos extranjeros en México. Jesús Silva Herzog (2007: 118)

exsecretario de Hacienda, expresa gráficamente su asombro al afirmar: "Es curioso, pero entre los doce

países más importantes del mundo, por el tamaño de su economía, *México es el único que ha permitido*

el control de la mayoría de los bancos en manos extranjeras. En todos ellos hay presencia de banca

extranjera, pero el grueso del sistema permanece en manos de nacionales. Por algo será".(énfasis mío)

exportaciones de los productos manufacturados – no simplemente ensamblados - por empresas mexicanas.

Las élites de México, obedientes a las consignas impuestas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), eliminaron por completo la dirección del estado y aplicaron varias políticas neoliberales: la apertura comercial indiscriminada, una política salarial regresiva y la supresión de las intervenciones gubernamentales ‘distorsionantes’ (*ibidem*: 195). Calva califica con este término a aquellas políticas oficiales que podían empujar a las empresas mexicanas hacia la aplicación de actividades intensivas en capital. Las mismas élites mexicanas ignoraron el consejo del economista Albert O. Hirschman formulado en 1958:

“Sólo un proceso de industrialización en productos manufacturados puede crear encadenamientos hacia delante y hacia atrás en la economía para promover la modernización generalizada”¹⁸⁴.

El mismo Dussel añade otra recomendación de Hirschman que a la postre resultó profética en la década de los ochenta: “únicamente una burguesía nacional muy influyente, coherente y apta verbalmente puede llevar a la industrialización más allá de la sustitución de las importaciones relativamente segura hacia la arriesgada etapa orientada hacia las exportaciones” (Hirschman, 1971: 119-120).

CONCLUSIÓN: ¿Se pueden restañar las heridas colonial y neoliberal en América Latina?, ¿cuál sería el papel de los castellanos en esta tarea?

Los movimientos latinoamericanistas que proliferan hoy día en América Latina pretenden, en primer lugar, curar ambas heridas. No son movimientos homogéneos, pero sí manifiestan una gran claridad en sus objetivos. El indígena aymara Evo Morales, presidente de Bolivia, expuso recientemente un plan de integración latinoamericana cuyo objetivo es “avanzar hacia un tratado que haga de la Comunidad Sudamericana un verdadero bloque sudamericano a nivel político, económico, social y cultural” (Monedero, 2007: 158).

Evo Morales (2006)¹⁸⁵ desgrana a continuación una serie de buenos propósitos y de medidas sociales impostergables cuyo

¹⁸⁴ Citado por Dussel Peters (1997: 31).

¹⁸⁵ El plan de Evo Morales aparece publicado en Monedero (2007: 155-164) con el título: CONSTRUYA-

objetivo debe ser “fortalecer nuestra posición en la economía mundial”. Evo no se anda por las ramas y llega al corazón del sistema mundial imperante al proponer “medidas efectivas para superar las asimetrías entre países”. Estas nuevas medidas, especifica Evo, deben promover los procesos de industrialización en estos países, deben incentivar la exportación de mercancías con valor agregado y deben mejorar los términos de intercambio y los precios a favor de las economías pequeñas. Este gran objetivo se alcanzará con varias medidas concretas: la creación de un Banco del Sur, la organización de un fondo de compensación para la deuda social y mediante la integración energética y física de nuestros pueblos. Se debe revisar, añade, la Iniciativa de Integración Regional Sudamericana (IIRSA). No se necesitan “autopistas por las que pasan contenedores para la exportación en medio de corredores de miseria y un incremento del endeudamiento externo, sino carreteras en el marco de polos de desarrollo”.

Apoyamos sin reticencia estas propuestas y estos ideales de Evo Morales. Pero nos permitimos explicitar dos sugerencias. La primera, que se encuentra sumergida en los planes de Evo Morales, es el reconocimiento de que ya pasó la época de las guerrillas utópicas y, sobre todo en sus inicios, bien intencionadas. El candidato demócrata de los Estados Unidos, Barak Obama, nos muestra hoy día un camino ejemplar al convertirse en la punta de lanza de un movimiento de liberación en la sociedad estadounidense que nació hace más de cincuenta años en el estado de Mississippi. El acierto de Rosa Lee Parks en 1954 no consistió sólo en desobedecer la exigencia del conductor de que se cambiara a los lugares reservados a los negros. Rosa Lee Parks ni se cambió de lugar, ni abandonó voluntariamente el autobús. Como ciudadana estadounidense optó por compartir con los blancos el mismo medio de transporte. La presencia de un candidato negro a la presidencia de los Estados Unidos es la mejor confirmación de que la lucha por la integración plena de la población negra en la sociedad norteamericana va camino del éxito. Los negros

MOS CON NUESTROS PUEBLOS UNA VERDADERA COMUNIDAD
SUDAMERICANA DE

NACIONES PARA 'VIVIR BIEN'.

estadounidenses ni cedieron su puesto, ni renunciaron a seguir en el autobús.

Podemos aplicar *–mutatis mutandis–* la enseñanza de los negros estadounidenses a Latinoamérica. Nuestro autobús es el sistema capitalista internacional en el que viajamos desde hace siglos y a través de diversas etapas históricas. No está en nuestra mano abandonar este autobús, pero sí podemos organizarnos para abandonar los asientos traseros de este vehículo. En otras palabras, América Latina puede unirse para abandonar la periferia del sistema-mundo capitalista. Dicho con términos de los economistas, los países latinoamericanos deben superar su condición de exportadores de materias primas – incluida la fuerza de trabajo barata-, para convertirse en exportadores de valor agregado.

Este tema ha sido discutido por innumerables economistas, como se sabe, desde el siglo XIX. Enrique Dussel Peters (1997: 25 – 71) ha sintetizado recientemente los principales aportes de las escuelas teóricas de economistas que abordan esta temática. En síntesis, todos concuerdan en subrayar la necesidad de desarrollar una estructura industrial nacional con el apoyo de la intervención estatal. Este desarrollo no es nunca el resultado de las misteriosas leyes del mercado. El mismo Banco Mundial reconoce que el éxito del Japón y de los NIC's (Corea del Sur, Taiwán, Singapur) “dependió en gran medida de la coherencia y agresividad de las políticas comerciales e industriales mediante las cuales el crecimiento económico se constituyó en el centro de la estrategia de desarrollo” (Dussel, 1997: 62).

Bajo el liderazgo del Japón, Corea del Sur y Taiwán ejemplifican el éxito de la estrategia de desarrollo llevada a cabo por estos países. Destaca, por ejemplo, el caso de Corea del Sur (Gereffi y Wyman, 1990). Su crecimiento económico, comentado antes, fue guiado por las exportaciones, pero en el proceso destaca la gran importancia del sector manufacturero. En definitiva, concluye Dussel (1997: 67), “la manufactura coreana se convirtió en un sector estratégico debido a su alto potencial de valor agregado en sus actividades y sus vínculos o encadenamientos con otras ramas”. Es fácil percibir el eco de estas estrategias básicas en las propuestas de Evo Morales. En síntesis, América Latina debe fomentar la exportación de valor agregado, no de simples materias primas.

Castilla, en este contexto, puede incidir en el desarrollo de América Latina con un doble aporte: uno histórico y otro actual. El

aporte histórico de Castilla se engarza con la tragedia de Villalar en 1521. Miguel Delibes (1979: 16) alude a Villalar, en cuya renovada celebración actual ve un intento de fortalecer el sentimiento autonomista en Castilla. Más recientemente, Uslar Pietri (1992: 158) afirma que “en la historia política de Hispanoamérica están vivas y visibles las consecuencias de la batalla de Villalar, donde sin embargo no peleó ningún hijo de América”. ¿Qué enseñanzas alberga la dolorosa derrota de los comuneros castellanos para la América Latina del siglo XXI? Muchas y cruciales. No hay más que adentrarse en los abundantes testimonios de historiadores recientes para captar el mensaje siempre vivo de Villalar (Álvarez Junco, 2001: 132; Maravall, 1970: 169; Larraz, 1963: 64; Pérez, 1999) . Álvarez Junco (ib.:132) retoma el tema de Villalar con las palabras de Argüelles: “La batalla de Bailén redimió a los españoles de la de Villalar”. La gravedad de esta derrota radica en que a partir de ella “la situación de Castilla evolucionó de forma exactamente inversa a la inglesa del siglo siguiente: en vez de reforzarse el parlamentarismo... la derrota de la rebelión comunera reforzó el absolutismo regio”. Las repercusiones económicas e industriales fueron igualmente desastrosas. Al convertirse Castilla en exportadora de lana cruda, la industria textil de las principales ciudades castellanas – Valladolid, Toledo, Segovia, Burgos – se derrumbó debido al intercambio desigual con los países más avanzados de Europa (Inglaterra, Holanda y Francia) que nos exportaban sus manufacturas (Stein, 1975: 18).

En cuanto a la España actual es innegable el éxito de la transición española a la democracia. Los avances en la situación económica, política, cultural e ideológica saltan a la vista. No obstante, sería imposible evaluar con detalle los cambios experimentados por España y Castilla en los últimos treinta años. Los que vemos a Castilla desde el otro lado del Océano Atlántico captamos las diferencias con América Latina sobre todo en el aspecto económico. Desde México quisiéramos imitar las transparencia en las elecciones, los ajustes de cuentas con los especuladores urbanos, la integración en una Comunidad Europea que apoya el avance del bloque europeo mediante el fomento de políticas sociales promotoras de la convergencia de países de distintos niveles de desarrollo.

Bibliografía

- Acosta, Joseph de (1995), VIDA RELIGIOSA Y CIVIL DE LOS INDIOS. Segunda Edición. México, D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Alponte, Juan María (2007), “El informe de Davos-2007”. EL UNIVERSAL. Periódico de México, D.F. .
- Alvarez Junco, José (2001), MATER DOLOROSA. LA IDEA DE ESPAÑA EN EL SIGLO XIX. Madrid, Grupo Santillana de editores.
- Borón, Atilio (2003), EL CAPITALISMO Y LAS DEMOCRACIAS EN AMÉRICA LATINA. México D.F. Universidad de la Ciudad de México.
- Calva, José Luis (2000), MÉXICO MÁS ALLÁ DEL NEOLIBERALISMO. México, D.F. Plaza y Janés.
- Calva, José Luis (2008), “Evaluación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte” en EL UNIVERSAL. Periódico de México, D.F.
- Delibes, Miguel (1979), CASTILLA, LO CASTELLANO Y LOS CASTELLANOS. Barcelona. Editorial Planeta.
- Dussel Peters, Enrique (1997), LA ECONOMIA DE LA POLARIZACIÓN. TEORÍA Y EVOLUCIÓN DEL CAMBIO ESTRUCTURAL DE LAS MANUFACTURAS MEXICANAS (1988- 1996). México. Editorial IUS.
- Fanon, Frantz (1963), LOS CONDENADOS DE LA TIERRA. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- García Cantú, Gastón (1986), EL PENSAMIENTO DE LA REACCIÓN MEXICANA. Tomo I. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gereffi, Gary y Donald L. Wyman(1990), MANUFACTURING MIRACLES. PATHS OF INDUSTRIALIZATION IN LATIN AMERICA AND EAST ASIA. New Jersey, Princeton University Press.
- Hirschman, Albert O. (1971), A BIAS FOR HOPE. New Haven and London. Yale University Press.
- Larraz, José (1963), LA ÉPOCA DEL MERCANTILISMO EN CASTILLA. Madrid, Aguilar.
- León, Fray Luis de (1999), ESCRITOS SOBRE AMÉRICA. Madrid. Tecnos.

- León-Portilla, Miguel (1991), EL REVERSO DE LA CONQUISTA. México, D.F. Editorial Joaquín Mortiz.
- Lorenzo, Eufemio (1985), CASTILLA Y LEÓN EN AMÉRICA. Valladolid. Ámbito ediciones.
- Lorenzo, Eufemio (coord.)(1993), LOS CASTELLANOS Y LOS LEONESES EN LA EMPRESA DE LAS INDIAS. Junta de Castilla y León.
- Maravall, José Antonio (1970, segunda edición), LAS COMUNIDADES DE CASTILLA. Madrid, Revista de Occidente.
- Marichal, Carlos (1999), LA BANCARROTA DEL VIRREINATO. NUEVA ESPAÑA Y LAS FINANZAS DEL IMPERIO ESPAÑOL, 1780- 1810. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Mignolo, Walter D. (2007), LA IDEA DE AMÉRICA LATINA. LA HERIDA COLONIAL Y LA OPCIÓN DE COLONIAL. Barcelona. Gedisa editorial.
- Monedero, Juan Carlos (2007), DISFRACES DEL LEVIATÁN. Puebla, México. Universidad Iberoamericana Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Complutense de Madrid.
- O'Gorman, Edmundo (1958), LA INVENCION DE AMÉRICA. México, D. F. Fondo de Cultura Económica.
- Paz, Octavio (1982), SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ O LAS TRAMPAS DE LA FE. México, D.F. Seix Barral.
- Pérez, Joseph (1999,séptima edición), LAS REVOLUCIONES DE LAS COMUNIDADES DE CASTILLA (1520-1521), Madrid. Siglo XXI editores.
- Silva Herzog, Jesús (2007), A LA DISTANCIA...RECUERDOS Y TESTIMONIOS. México D.F. Editorial Océano.
- Stein, Stanley J. y Barbara (1991, vigésima segunda edición), LA HERENCIA COLONIAL DE AMÉRICA LATINA. México D.F. Siglo XXI editores.
- Stiglitz, Joseph (2002), EL MALESTAR DE LA GLOBALIZACIÓN. México D.F. Editorial Taurus.
- Urquidí, Víctor L.(2005), OTRO SIGLO PERDIDO. LAS POLÍTICAS DE DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA (1930-2005). México D.F. Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Uslar Pietri, Antonio (1992), LA CREACIÓN DEL NUEVO MUNDO. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

Villarreal, René (1986), LA CONTRARREVOLUCIÓN MONETARISTA. TEORÍA, POLÍTICA ECONÓMICA E IDEOLOGÍA DEL NEOLIBERALISMO. México. Ediciones Océano y Fondo de Cultura Económica.

World Economic Forum (2007), “The Global Competitiveness Report, 2006 -2007”, En :
<http://weforum.org/en/initiatives/gcp/Global%20Competitiveness%20Report/index.htm>

ANEXO I

Cuadro 1.1 Producto interno bruto per cápita de varios países, en particular de América Latina, en 1950, 1973, 1990, 2000.

(niveles del PIB per cápita en millones de dólares de 1990)
(Urquidi, 2005: 58)

Países	1950	1973	1990	2000
Venezuela	7, 462	10, 625	8, 313	8, 415
Argentina	4, 987	7, 962	6, 436	8, 544
Chile	3, 821	5, 093	6, 402	9, 841
Brasil	1, 672	3, 882	4, 923	5, 558
México	2, 365	4, 845	6, 119	7, 218
Nicaragua	1, 616	2, 921	1, 454	1, 558
<i>Países Desarrollados</i>				
Estados Unidos	9, 561	16, 689	23, 201	22, 025
Francia	5, 271	13, 114	18, 093	20, 888
Alemania	3, 881	11, 966	15, 929	18, 596

España	2, 189	7, 661	12, 055	15, 269
Reino Unido	6, 939	12, 025	16, 430	19, 817
Corea del Sur	770	2, 841	8, 704	14, 343

Cuadro 1.2 Crecimiento promedio anual del PIB per cápita de algunos países de América Latina y varios países desarrollados de 1950 a 2000.

(Tasas medias anuales de crecimiento en porcentajes, a partir de valores en millones de dólares internacionales a precios de 1990)

(Urquidi, 2005:62)

<i>Países</i>	1950 - 1973	1973 - 2000
Venezuela	1. 55	- 0. 86
Argentina	2. 05	0. 26
Chile	1. 26	2. 47
Brasil	3. 73	1. 34
Nicaragua	2. 61	- 2. 30
México	3.17	1. 49
<i>Países Desarrollados</i>		
Estados Unidos	2. 45	1. 95
Francia	4. 04	1. 74

Alemania	5. 02	1. 65
España	5. 60	2. 59
Reino Unido	2. 42	1. 87
Corea del Sur	5. 84	6. 18

Cuadro 1.3 Deuda Pública Externa en América Latina en años selectos entre 1960 y 2000
(Urquidi, 2005: 274)

<i>Deuda Pública</i> <i>En millones de dólares</i>					<i>% del ingreso nacional bruto</i>			
País	1960	1973	1990	2000	1960	1973	1990	2000
Venezuela	252.1	1, 541	24, 509	27, 969	3. 2	9. 9	52. 0	23. 3
Argentina	987.0	2, 783	46, 876	86, 599	5. 4	8. 4	34. 7	31. 3
Chile	455.6	2, 813	10, 425	5, 255	8. 1	31. 6	36. 5	7. 2
Brasil	2, 202.0	7, 531	87, 756	93, 370	8. 0	10. 4	19. 5	16. 0
México	827.0	5, 585	75, 974	81, 488	3. 3	9. 2	29. 9	14. 4
Nicaragua	21.9	334	8, 313	5, 492	4. 9	28. 0	76. 3	50. 4

México: Deuda externa total en 1970, 1980, 1990, 2000
(en millones de dólares) Urquidi , 2005: 278

1960	1980	1990	2000
6, 969	57, 378	104, 442	150, 313

Una antropóloga *inocente* en Filipinas. La recuperación-acción¹⁸⁶ multidisciplinaria sobre la *memoria histórica* de España en Asia (1565-1898).

María Belén Bañas Llanos.
Universidad de Extremadura

Introducción:

Este año se cumplen 110 años de la pérdida de las Islas Filipinas firmada en el inicuo Tratado de París de 1898. Puede ser una fecha para recordar lo que España aportó a estas islas del Pacífico, en general, poco estudiadas por antropólogos españoles. Su legado más valioso, su memoria histórica, ha estado a punto de perderse por la inacción, desidia o desconocimiento, de quienes debieron protegerlo, personas que rechazaban el pasado colonial e ignoraban la lengua en que está escrito -el castellano-. Inversa y simultáneamente, los antropólogos españoles se encuentran también con la barrera del idioma -tagalo o inglés-, motivo por el cual, probablemente, se han inclinado más por América Latina.

Dicho esto, opino que no se puede entender el presente sin conocer el pasado; además, realizar un *trabajo de campo antropológico* sin conocer los sustratos que lo sostienen es siempre muy arriesgado. Por ello, y al margen de las personales versiones de lo que, en general o en particular, pueda entenderse por *antropología aplicada*, quiero defender la importancia que tiene conjugar las fuentes documentales y los documentos humanos¹⁸⁷ (que diría M. Grialé), en el análisis de la *identidad cultural* de los pueblos, un pasado y un análisis unidos inequívocamente al patrimonio cultural (material e inmaterial).

¹⁸⁶ Su especificidad radica en que los propios pobladores se convierten en agentes de la misma "acción".

¹⁸⁷ Grialé, M. (1969). *El método de la etnografía*. Buenos Aires, Ed. Nova. Página 95. Al respecto escribe: "...La mesa de trabajo en el teatro de escenas vivientes. El investigador, sucesivamente camarada...afable, amigo distante,...extranjero severo...padre compasivo, ...auditor aparentemente distraído frente a puertas que se abren sobre los misterios más peligrosos...el precio está hecho de documentos humanos".

Efectivamente, es curioso observar como, dentro de la disciplina antropológica, algunos consideran la creación de “museos de identidad” como una cuestión netamente antropológica mientras que, por el contrario, no se considera de la misma forma a la recuperación de su “memoria escrita”. Al respecto cito algunos párrafos de un artículo de Manuel Gutiérrez Estévez: *“...La generación de mis profesores de antropología estableció las paces con la historia. Escribieron abundantemente para mostrarnos a sus estudiantes y a algunos colegas, todavía reticentes, que las agrias disputas con la historia y los menosprecios hacia ella, hechos desde la dogmática funcionalista por la generación anterior, habían dejado ya de tener sentido, aunque habían dejado unos efectos nocivos en la formación y el trabajo de los antropólogos que convenía reparar. Las relaciones entre ambas habían estado enturbiadas desde hacía mucho tiempo: desde los comienzos de la antropología como disciplina académica, fascinada por presentarse a sí misma como la más joven y ambiciosa de las ciencias naturales y despectiva, por eso mismo, con la vieja dama de las humanidades...al comenzar la segunda mitad del siglo, una nueva generación, posfuncionalista,...,comenzó a...modificar el estado previo de las relaciones con la historia...el movimiento de aproximación... fue facilitado...por las transformaciones experimentadas en el campo mismo de la historia que, al haber expandido sus intereses hacia la historia social y económica, e incluso de las “mentalidades”, se había acercado también a las cuestiones de mayor interés para los antropólogos...”*¹⁸⁸.

Pero no es momento para entrar en este debate sino reflexionar sobre la recuperación de la memoria histórica de un pueblo, reflexión inserta en un trabajo de campo antropológico concreto que ha contribuido a que, tanto españoles como filipinos, hayan recuperado parte de su pasado común, de su legado común: en definitiva, su *identidad* -aunque la mayoría lo desconozcan y otros lo rechacen-. Al respecto cito una frase de Marx: *“los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen”*, sentencia que justifica, en primer término, la historia y,

¹⁸⁸ Gutiérrez Estévez, M. “Antropología e Historia. Una relación inestable”. Página 70-77, en Joan Prat y Ángel Martínez (editores). *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Ariel Antropología. Editorial Ariel S.A. Barcelona. Página 70.

en segundo lugar, la etnología. Al mismo tiempo muestra que ambos caminos son indisociables¹⁸⁹. En el mismo sentido, Clifford Geertz, en un texto escrito en 1990, constata que se ha producido un cambio: *“en la ecología del saber que ha llevado tanto a historiadores como a antropólogos, cual bandadas de patos migratorios, al territorio del otro”*¹⁹⁰.

1. Algunos datos históricos

España estuvo en las islas Filipinas desde 1565 hasta 1898 - es decir, 333 años-. Allí la administración española puso sus cimientos; era una tierra netamente asiática¹⁹¹ y como tal habitada por etnias de origen protomalayo y malayo de las más diversas procedencias hasta completar un multicultural mestizaje que –hoy día- se diversifica aún más. Pero, aun siendo la más desconocida de las colonias de lo que, en otra época, se llamó “imperio colonial español”, no lo es menos para sus propios habitantes. Así pues, cuando uno intenta realizar algún proyecto de cooperación con la firme convicción de que contribuye al fortalecimiento de esa identidad nacional, corre el riesgo, como escribe una cooperante después de su experiencia en Nicaragua, de que: *“... en el peor de los casos se nos cataloga de agentes de extensión del colonialismo...”*¹⁹², frase con la que estoy totalmente de acuerdo.

No así con la siguiente: *“...pues hay que hacer un ejercicio de autocrítica, mal que pese, y reconocer que, en la mayoría de los casos, nuestro trabajo no ofrece servicios útiles a las sociedades y culturas en las cuales lo desarrollamos, y ni siquiera revierte en acciones en nuestro propio medio cultural conducentes a la mejora del conocimiento colectivo sobre la compleja y rica diversidad de*

¹⁸⁹ Gutiérrez Estévez, M. Opus Cit. Página 71.

¹⁹⁰ Ibídem. Página 72.

¹⁹¹ Anteriormente había estado en las islas Malucas. Al respecto ver: Bañas Llanos, M.B. *Las islas de las especias. Fuentes etnohistóricas sobre las islas Malucas (Siglos XIV-XX)*. Universidad de Extremadura. Cáceres, 2000.

¹⁹² Tomé Valiente, C. (1998). *Antropología Aplicada y cooperación al desarrollo. Reflexiones desde la frontera agrícola en río San Juan, Nicaragua*. n/d. Página 241.

las creaciones culturales humanas...¹⁹³. En mi caso, invertiría absolutamente esta valoración pues sostengo que mi trabajo sí ofrece (ofreció) servicios útiles a las sociedades y culturas en las que lo desarrollamos y sí revierte (revirtió) en acciones en nuestro medio cultural conducentes a la mejora del conocimiento colectivo sobre la compleja y rica diversidad de las creaciones humanas hispano-filipinas.

2. Una historia de Vida

En 1987, obtuve una beca predoctoral del Ministerio de Educación y Ciencia para realizar la tesis en El Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En concreto, en el Departamento de Historia de América Gonzalo Fernández de Oviedo. Me dedicaba entonces a la reconstrucción de una expedición científica botánica a Filipinas de la época de Carlos III. En el transcurso de esta investigación identifiqué (hasta esa fecha) la primera flora filipina pintada por nativos tagalos en el siglo XVIII¹⁹⁴ lo cual, naturalmente, fue una aportación a la identidad cultural del pueblo filipino¹⁹⁵.

Procedente de México, antaño virreinato de la Nueva España del que dependió la Gobernación de Filipinas y, por tanto, lugar obligado de investigación para el conocimiento de Iberoasia, aterricé en Manila después de volar sobre ese océano Pacífico por donde había navegado el famoso Galeón de Manila -de la China a Acapulco y viceversa-, durante más de 250 años, una hazaña que sirvió de puente entre dos mundos –América y Asia- realizando un intercambio cultural que trascendió a Europa.

¹⁹³ Ibídem. Página 242.

194 Bañas Llanos, M.B. "Identificación de las láminas botánicas de Juan de Cuellar existentes en el Real Jardín Botánico". *Anales del Real Jardín Botánico de Madrid*. Instituto Botánico A.J. Cavanilles. Vol. 45-I, págs. 357-8. Madrid, 1988.

195 En la primera Visita de Estado que los Reyes de España realizaron a Filipinas, en 1995, organizamos dos exposiciones: Imágenes de Filipinas (Siglos XVIII-XIX) y Botanical Plates. Las láminas botánicas de Juan de Cuellar, en facsimil, fueron el regalo oficial de España a la República de Filipinas. Hoy está expuestas de forma permanente en el Museo Nacional de Filipinas. Al respecto ver también, Bañas Llanos, M.B. *Ang Pagbubuklad ng kalikasang. Una historia natural de Filipinas* (Juan de Cuellar, 1739?-1801). Ed. Serbal. Barcelona, 2000.

La lectura en España y México de manuscritos sobre Filipinas: “...un lejano archipiélago en Asia, de más de siete mil islas que lleva el nombre del rey español Felipe II...”, había configurado en mi imaginario una vaga idea del país, pero nada o muy poco tenían que ver con la realidad. Efectivamente, después de más de 15 horas de vuelo, aterricé en el aeropuerto “Ninoy Aquino” de Manila, dedicado al hombre que fuera asesinado por el dictador Marcos (año 1983). Por fin, conocía, y sentía un país al que le había dedicado mi tiempo en los últimos años pero, confieso, que iquise salir corriendo!!!. La primera imagen que recuerdo es la de una ingente cantidad de personas subidas a una especie de tela metálica que protege la entrada al aeropuerto, una multitud donde no se distinguían unos de otros, una masa compacta entre la que pretendía distinguir la cara de una persona que me estaba esperando, alguien que, sin apenas darme tiempo a reaccionar, me “depositó” en una residencia del Arzobispado de Manila. Y aunque entonces no lo supe, estaba en el corazón político del país!.

El paisaje físico y humano, la temperatura, los tifones, los terremotos e incluso las enfermedades que probé en carne propia, poco a poco dieron otra dimensión a mis lecturas y fueron conformando algunas páginas de un diario vivo que llega hasta hoy. Había estudiado antropología pero sabía muy poco de ella. Y nunca había hecho trabajo de campo. Ante semejante situación, impulsada más por la ilusión que por una meditada planificación, no tuve más remedio que activar la “espoleta” positiva. Así hago mías las palabras de Tomé cuando escribe: “...por esto considero que la empatía es una cualidad fundamental de los antropólogos que quieren esforzarse en el trabajo aplicado...”¹⁹⁶. A lo que añadiría una resistencia psicológica, a prueba de bombas, si añadimos el medio ambiente hostil (calor sofocante y humedad de 99%) y, lo que es aún peor, “la incomunicación obligada”, que causa el desconocimiento del idioma.

3. La “cruda” realidad:

Efectivamente, no sabía una palabra de Tagalo -el idioma oficial de las Islas-, aunque sí un poco de inglés y más de una lengua francesa que, allí, de nada me servía. De entrada, pensé

¹⁹⁶ Ibídem. Página 244.

que peor lo tuvieron los primeros españoles que llegaron a las Islas y salieron adelante; me enfundé en ropa ligera y anoté la dirección donde me alojaba. Paré un taxi y le dije (o eso creo yo) “al centro”, con esa confusión etnocéntrica de que todo debe parecerse a Europa. Naturalmente, el tagalo me miró con perplejidad y repitió: “¿al centro?”. ¡Lo comprendí años después!: en aquel año de 1989, Manila tenía censados más de dieciséis millones de habitantes y los no censados podrían llegar a tres millones.

Después del papeleo en la Embajada, inscribirme como residente (“por si acaso”) etc. puse pies en polvorosa y finalmente –no voy a relatar la odisea– conseguí llegar a Intramuros de Manila, la ciudad española por excelencia: ¡me sentía en casa!¹⁹⁷. Había leído durante años las historias recogidas en los legajos de los distintos archivos de España y México y no fue difícil imaginar la vida cotidiana de sus gentes. Es más, casi podía identificar a algún personaje del siglo XVIII en la puerta de su casa o desplazándose por sus calles en una calesa. Entre ellos, un botánico de Carlos III -Juan de Cuellar- que había vivido, según protocolos notariales de Manila, en la calle Real “*la que va hacía el arzobispado*”...pero, según el cartel de la entrada, ahora era la casa de un chino dedicado a la electricidad. No es el momento ni hay tiempo para relatar detalladamente la anécdota pero, como no podía ser menos, ¡un día llamé a su puerta!.

Pasados los primeros días de aclimatación y ya en contacto con informantes “clave” y “no claves”, mayoritariamente españoles residentes en las Islas, me indicaron donde podría estar lo que en definitiva iba buscando: la memoria histórica de España en Asia. Y digo Asia porque, además de Filipinas, otros archipiélagos como los de las Marianas, Carolinas y Palaos, también fueron posesiones de la Corona española por más de trescientos años. Respuestas habituales: “no sé”, “pregunta en la biblioteca”, “habla con el padre Fulanito”, “con la hermana Menganito”. Resumiendo: encontré a un octogenario padre dominico que me relató las peripecias de una documentación que había ido saltando de lugar en lugar desde la guerra de la

¹⁹⁷ En la actualidad vivo en Intramuros de Cáceres. Pegada al Palacio de Moctezuma y enfrente de la Casa de los Ovando, primer gobernador de la Española.

independencia de 1898¹⁹⁸ y el bombardeo de Manila durante la Segunda Guerra Mundial, hasta la dispersión actual: estaba parte en la Biblioteca, parte en el sótano de una cárcel del siglo XVIII llamada el Bilibid, parte en una fábrica de hielo...icongelada me quedé al oírle!.

Pero, entonces, estaba haciendo la tesis y, presionada por justificar el viaje, tenía que conseguir reflejar en la memoria algún legajo de algún archivo ya que los fondos los recibía de una beca “para estancias cortas” del MEC que nos permitía desplazarnos tres meses al año, y tenía que justificarme, fuera como fuera. No podía volver y escribir: “No encontré documentos”. Así pues, mi primera incursión fue en el Archivo del Arzobispado. Allí me dieron la dirección de la Biblioteca Nacional, donde había documentos. Empezaba a ver la luz.

Sucesivos viajes entre 1989 y 1991, me pusieron en contacto con la realidad del país y con los “*papeles viejos de la época colonial de España*”, que dormían abandonados a su suerte en diferentes lugares como ya he relatado y que abarcan el periodo comprendido entre 1565 (fecha de la conquista de Filipinas por Miguel López de Legazpi) y 1898, año de la Independencia de España. Y tengo que decir que la empatía con el personal de la biblioteca funcionó desde el primer momento. Pero no valoré entonces las consecuencias. Hice trabajo de campo, antes de comenzar!.

4. El “observador observado”

Durante mis estancias en las Islas, alternaba el trabajo archivístico con viajes a la Cordillera Central, una zona habitada

¹⁹⁸ La pérdida de documentos comenzó en 1762 con el saqueo de los Archivos a manos de las tropas inglesas que ocuparon Manila en 1764. Más tarde en 1898 las tropas norteamericanas invadieron la ciudad de Manila y utilizaron numerosos documentos para envolver o encender fuego. En 1901 se creó el “Bureau of Archives” una agencia dependiente del Departamento de Instrucción Pública, cuyo primer emplazamiento fue el edificio del Ayuntamiento de Manila. Desde aquí pasaron a una fábrica de hielo, y posteriormente a la cárcel colonial del Bilibid Viejo...etc...etc...en julio de 1991, un terremoto provocó el lanzamiento de los manuscritos desde la planta octava y novena, de la Biblioteca Nacional de Filipinas en Manila, hasta la calle en un intento de salvarlos. Presencié este hecho...del que todavía no me he recuperado. Si tenemos en cuenta que era época de monzón, y supuso el que la mayoría de la documentación se mojara!!!.

por etnias, kalingas¹⁹⁹, apayaos e ifugaos con las que trabajé sobre las “aniteras”²⁰⁰ o “babaylanas”²⁰¹. Y en el transcurso de estas idas y venidas, los directivos de la Biblioteca Nacional solicitaron mi ayuda para la recuperación del Archivo Nacional de Filipinas, aproximadamente 34.000 legajos, unos once millones de documentos²⁰². Yo fui, por tanto objeto-sujeto de una propuesta de investigación-acción. Documentos que, por cierto, están en condiciones pésimas de conservación: traslados, guerras, humedad, terremotos, lluvias y un ácaro que los consume cual exquisito manjar —el anaís— habían contribuido a la desaparición de miles de legajos²⁰³.

5. Inocente, inocente (la Antropología Aplicada en España)

Y como sugiere Carmen Tomé en algunos de sus escritos, “...la investigación debería preceder al diseño de los proyectos de cooperación...”²⁰⁴. Efectivamente, y sin pretenderlo así sucedió.

¹⁹⁹ Kalinga es una etnia, y no puede confundirse con el nombre tagalo calinga, que significa canela silvestre. Al respecto ver: Bañas Llanos, M. B. *CALINGA. La canela de Filipinas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Asociación Española de Estudios del Pacífico. Colección Monografías nº 3. Madrid, 2001.

²⁰⁰ Bañas Llanos, M. B. “Los anitos: enfermedad, muerte y cultura en los pueblos prehispánicos de Filipinas (S.XVI-XVII)”. En el libro: *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado. Importancia de la contextualización en los estudios paleopatológicos*. Vol. II. Fundación Academia Europea de Yuste. Cáceres, 2007. Páginas, 610-629.

²⁰¹ Bañas Llanos, M. B. “Babaylanas vs. Katalonans: curación y creencias en Filipinas”. En el libro: *Tradiciones y nuevas realidades en Asia Pacífico*. Asociación Española de Estudios del Pacífico y Casa Asia. Madrid, 2007. Páginas, 231-243.

²⁰² Bañas Llanos, M. B. *Inventario de las Series:1,2,3,10,16,17,18 y 19 del Archivo Nacional de Filipinas*. Editorial Cicero. Cáceres, 2000. Páginas, 259.

²⁰³ Bañas Llanos, M. B. “El CSIC recupera la memoria histórica de España en Filipinas”. En *Fronteras de la Ciencia y la tecnología*. Vol. 2. CSIC. Madrid, 1993. Páginas, 34-37.

²⁰⁴ Tomé, C. *Opus Cit.* Página 245.

Una vez en España, mi director de tesis²⁰⁵ me puso en contacto con el entonces Secretario de Estado de Universidades e Investigación²⁰⁶, al que tuve la oportunidad de relatarle el deplorable estado en que habían quedado muchos de sus legajos, en el terremoto de 1991, después de lanzarlos por las ventanas a la calle, en un intento por salvarlos; entonces me propuso que elaborase un proyecto que titulé: *“Recuperación y salvamento, con carácter de urgencia, del legado documental español en el Archivo Nacional de Filipinas”*²⁰⁷, y que presenté a diversos organismos públicos y privados del Gobierno español. En él contemplé la posibilidad de clasificar temática y cronológicamente los aproximadamente once millones de documentos, para posteriormente microfilmarnos. Por fin, el 27 de noviembre de 1992, se firmó un convenio entre el Instituto de Cooperación para el Desarrollo de la Agencia Española de Cooperación Internacional y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) por el que financiarían conjuntamente el proyecto; colaboraba económicamente la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Al mismo tiempo, solicité ayuda a la Dirección de Archivos Estatales del Ministerio de Cultura, cuya directora entonces, Margarita Vazquez de Parga, puso a mi disposición todos los medios materiales y humanos para formarme y asesorarme en fuentes documentales y en microfilmación, con la ayuda muy especial del servicio de reproducción de documentos.

Me ahorro el intermedio que sería sumamente tedioso y largo. Solo añadir que fue el primer proyecto cultural de España en Asia. Dirigido por una recién doctorada antropóloga que pasó de becaria predoctoral a dirigir un gran proyecto dentro de la vetusta estructura del CSIC -lo que provocó encontradas opiniones y no pocos problemas-. Añado que este mismo intento de recuperar este legado antes había fracasado dos veces; lo había intentado el gobierno español a través de Archivos Estatales en

²⁰⁵ Francisco de Solano y Pérez-Lila. Fallecido en el verano de 1996.

²⁰⁶ Elias Fereres Castiel. Catedrático de la Universidad de Córdoba.

²⁰⁷ Registro de la Propiedad Intelectual de Madrid, nº 42.052.

los años 60's. Por ello, creo que el "quid" de la cuestión estuvo, sin lugar a dudas, en la solicitud de la "contraparte" filipina. Investigación-acción: es decir, lo solicitaron ellos.

No vamos a entrar en el análisis de los efectos que produce en un pueblo el haber sido colonizado y su rechazo (a veces contradictorio) a la metrópoli que durante siglos dirigió sus destinos. Pero sí quiero resaltar que el humilde acercamiento "emic" a un pueblo, sea el que sea, que con esa sutil machaconería e insistencia nos relatan en las aulas, termina calando suavemente y nos hace (o, al menos, lo intentamos) ponernos en el lugar del Otro. Lo que de por sí ya ennoblece a esta disciplina. Aunque reconozcamos públicamente lo difícil de conseguirlo realmente. Y aquí hago más las palabras de Alfonso Aparicio cuando escribe: "...la antropología aplicada propone soluciones e intervenciones. La antropología resulta ciencia armonizadora de tendencias culturales distintas: interlocutora, bisagra de sistemas..."²⁰⁸.

6. Mi diario de campo

En 1992, marché voluntariamente al "exilio" filipino con un presupuesto de apenas 30 millones de pesetas para cuatro años. Haciendo alusión al título de esta comunicación (*inocente, inocente*), debo decir que los primeros monises los puse de mi propio bolsillo pues el dinero oficial tardó en llegar siete meses - mi primer sueldo lo cobré al año de residir en las Islas-. Anécdotas al margen, efectivamente comencé mi andadura en la octava y novena planta de la Biblioteca Nacional de Manila, sin ventanas, y donde anidaban los pájaros manileños para resguardarse del calor y hacer sus deposiciones. No había luz ni, por supuesto, aire acondicionado. Por cierto, el edificio se había visto afectado por sucesivos terremotos -baguíos, en tagalo-, y ninguna aseguradora se hacía responsable²⁰⁹. En aquellos tiempos, Manila sólo tenía electricidad siete horas diarias. Por lo

²⁰⁸ Aparicio Menor, A.J.(2007) "La antropología aplicada, la medicina tradicional y los sistemas del cuidado natural de la salud". *Gaceta de Antropología*. Granada. Nº 23, texto. 23-14.

²⁰⁹ Bañas Llanos, M. B. "Microfilming project of historical spanish documents in the National Archives of the Philippines". *Records Quarterly* (official newsletter of the records management and archives office). Vol. 4, nº 2. May-august. 1993.

que recurrimos a un generador de gasoil, instalado en la parte baja del edificio.

El equipo humano, extraordinariamente colaborador y escasamente experto, fue recomendado por los mormones de Manila, los mejores microfilmadores de las Islas, que nos recomendaron a la empresa Floro Foto²¹⁰. Arreglamos la planta novena de la Biblioteca y, contraviniendo las leyes de la ecología urbana, ahuyentamos a los inquilinos aéreos...para adoptar a otros nuevos: los ratones. Con los que mantuve una convivencia a ratos pacífica y a ratos “de tregua” aunque, como ustedes se imaginan, tuve que sacar la bandera de la rendición y claudicar.

Comenzó el trabajo²¹¹, y la primera petición de baja laboral lo fue por la muerte de una abuela. Y haciendo de la necesidad virtud, pensé que era un buen momento para indagar sobre el parentesco y, efectivamente, averigüé que abundaban los individuos con seis abuelas y idos madres! Sí. Sin embargo, el padre, el *tatay*, casi no aparecía en las conversaciones. La causa la entendí más tarde.

Ya entrados en harina -en este caso, en arroz- comenzamos a microfilmear... para ello, y previamente, hay que numerar los legajos, página a página, para después poderlos clasificar, temática y cronológicamente. En esto también terminé claudicando: tarea imposible pues ino entendían castellano!. Aunque está erróneamente extendido en los libros de texto, tengo que decir que el español nunca lo habló el general de la población. No tendría papel para relatar las mil dificultades que hay que superar en los inicios de un proyecto. Y hoy, cuando ojeo mi diario -más intimista que antropológico- observo con el distanciamiento que te dan los años transcurridos todos los errores que necesariamente se cometen cuando uno empieza. Pero, de todos ellos, destaco la incomunicación obligada por la barrera del idioma, uno de los obstáculos más duros por los que un ser humado puede pasar.

²¹⁰ Empresa que, amén de ser la mayor fábrica de armas de fuego en suelo tagalo, además microfilmaba documentos y hasta confeccionaba bolsos “de paseo”.

²¹¹ Al respecto publicamos en la prensa del país el artículo: “Philippines and Spain recover their histories”. The Manila Chronicle (12 october). Special feature: Spanish National Day. 1993.

Así pues, centrada en mi recién estrenada *observación participante* intenté compartir con mis ayudantes el horario de comidas (de 12 a 13) para iniciarme en el tagalo y, por extensión, ir cosechando los frutos del emic. Difícil, por no decir imposible: una mujer (primera traba) y, además, extranjera (segundo obstáculo). Puesto que en Filipinas, la mayoría de la población, come con la mano, sospechaba que rompería un poco el hielo si hacía lo mismo. Pero no. Pasados los primeros meses- de los que omito anécdotas y sufrimientos- el acercamiento comenzó cuando empezaron a solicitarme chistes españoles, en concreto de la cúpula papal; “¡que herejes”, pensé. Hasta que entendí el papel preponderante de la iglesia católica en Filipinas -durante siglos y en el presente-. Al respecto, Eduardo Jáuregui escribe en un magnífico artículo sobre la risa que: “...emociones aparentemente similares en realidad difieren de manera significativa de una sociedad a otra en sus causas, fronteras e incluso su cualidad subjetiva, argumentando que “las pasiones son tan culturales como los artefactos”²¹². Y si de artefactos hablamos, sólo citar la sorpresa que les causaba las felicitaciones de navidad que les enviaba desde España, estampas donde se reflejaba la nieve sobre los tejados de las casas. Para ellos era impensable, con el calor tórrido que soportan, que no se derritiera de inmediato. Por ello, me sorprendió que la primera solicitud no fuera un aparato de aire acondicionado, sino un equipo de música. Para los filipinos la música es parte importante en sus vidas y, a partir de entonces, inauguraban la jornada laboral cantando.

7. Las castilas, otras Historias de Vida

Y como todo no fueron penurias, también evoco con verdadero placer mis charlas con las mestizas *castilas*²¹³ de Manila, nietas o parientes lejanas de aquellos españoles que allende los mares construyeron sus vidas en cimientos asiáticos. Pero la mayor sorpresa fue encontrarme a mi misma en la guía de

²¹² Jáuregui, E. “Universalidad y variabilidad cultural de la risa y el humor”. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*. WWW.aibr.org. Volumen 3, número 1. Enero-abril 2008. Páginas 48.

²¹³ De Castilla. Por deformación, el gentilicio, en Filipinas, lo pronuncian con una sola “l”: castila.

teléfonos, otra “Belén Bañas”, con la que topé gracias a que, algunos fines de semana, los dedicaba a la reconstrucción de Historias de Vida de estos mestizos, mayoritariamente mujeres, que me recibían con exquisita delicadeza y afecto. Al respecto añado una descripción del siglo XIX que no difiere mucho de lo que ellas me relataban de sus vidas cotidianas:

“...por la mañana, después de levantarse, se pone el batalán y toma el baño. Después se pone su camisa de piña (o sinamay) que ajusta a su tapís y toma el desayuno (chocolate frânces, bibinca, y bizcocho de caña), después se fuma un cigarrillo y pone en su pañuelito algunos buyos, algunas monedas para el cambio. Da un beso a su “tatay” (padre) y a su “nanay” (madre), ... Al final del día... marcha a casa, a tomar la merienda (pamsit, limpia), después toca un rato el piano o el arpa...”²¹⁴.

No olvidemos que la memoria histórica es documento y es vida. A su través, conocí sus casas, sus sueños y fracasos femeninos y, tampoco pude sustraerme siquiera a un pequeño esbozo de las múltiples noticias que me aportaron. Por ejemplo: el ron *Tanduay*, famosísimo en las Islas fue fundado por un chino casado con una española, Nati Palanca. Y las grandes familias: como la Araneta, de origen vasco, que comenzó en las Islas relacionándose con la famosa Nao de Acapulco; la familia Legarda

-dedicada al azúcar-, los Elizalde; Clara Llobregat, congresista por Zamboanga, cuya familia procedía de Mula (Murcia), etc. Hoy estoy concluyendo una monografía exclusivamente dedicada a ellas, a las *castilas*, aunque la mayoría ya han muerto. También me ayudaron algunas instituciones como la Casa de España, o el Casino Español de Manila, un lugar donde uno entraba en la dimensión más manileña: *los chismis*. A finales del siglo XX, Manila parecía aún una estampa fija del siglo anterior.

8. Un pasado que no olvidan:

Al respecto cito de nuevo a Tomé: “...no debemos engañarnos al respecto: nuestro trabajo es también un trabajo político...”²¹⁵. Aunque yo no era inicialmente consciente de ello,

²¹⁴ Del Archivo Nacional de Filipinas, en Manila.

²¹⁵ Tomé, C. Opus Cit. Página, 245.

así fue. Ellos no olvidan que el héroe de su país fue fusilado por los castilas el 30 de diciembre de 1896, y en 1996, fue el primer centenario de su muerte. Y en ese momento algún periódico nacionalista dedicó algunos párrafos a la labor de España en el archivo. Citando a un clásico, *“la perspectiva sistémica de la antropología reconoce que los cambios no se producen en el vacío. Un proyecto o programa tiene siempre múltiples efectos, algunos no predecibles”*²¹⁶. Efectivamente, tuve que cambiar de casa en varias ocasiones y realizar mi trayecto al trabajo por diferentes itinerarios. Aquí, tengo que reconocer que, más que inocente, fui absolutamente inconsciente, del riesgo que realmente que corría.

9. Dos mundos, dos tempos, una visión etic y una visión emic

Aunque no fue lo más duro que recuerdo de mi programa en las Islas, lo que me resultó más difícil fue hacer entender *en España* que vivía no solo en un país diferente, Filipinas, sino que también estaba sometida a un ritmo distinto. En efecto, vivía entre dos mundos. A mi *etic* tenía que convencerlo, a menudo, del ritmo filipino y, a los filipinos persuadirlos de los beneficios de apretar el acelerador. Distintos mundos, distintos *tempos*. Conseguir la comprensión de ambos fue lo más peliagudo que rememoro. Sobre todo, teniendo en cuenta la importancia que para España tenía la producción y la economía del tiempo. Y en España comenzaron a entender que los ritmos, al igual que las músicas de un pueblo, no se pueden forzar.

Los filipinos, igualmente asumieron nuestra modesta economía: aprovechábamos los lápices hasta tal extremo que para poder sujetarlos, los enrollábamos con una hoja de papel alrededor. El aire acondicionado lo apagaban voluntariamente cuando consideraban que el ambiente se había enfriado un poco. En definitiva, nos unimos frente a los imponderables de la vida misma, sin ningún plan previo, excepto el respeto y la comprensión de sabernos mundos distintos pero compartidos en un pequeño espacio de una destartalada planta novena donde custodiábamos el pasado común de un pueblo con el que estuvimos unidos más de trescientos años. En definitiva, estuvimos unos de otros mucho más cerca de lo que inicialmente pensamos. Y lo que es más importante: conseguimos que la

²¹⁶ Kottak, C.F. (2007). Antropología Cultural. Quinta edición. Mcgraw-Hill. Aravaca, Madrid. Página 10.

memoria histórica de un pueblo, su legado documental y humano, no se perdiera por la inacción o la desidia.

Legado y negado: la singular historia del Trapiche de Oritapo²¹⁷

Antropólogo Héctor Cardona Machado

Resumen

En la parroquia Caruao del Estado Vargas, en el Litoral central venezolano, se encuentra establecida la comunidad de Oritapo. Dentro de sus linderos se ubican vestigios de una antigua unidad productora de caña de azúcar y sus derivados; la cual, a pesar de su notable presencia pareciera solo mostrarse como vínculo con un pasado que no es importante perpetuar y que por lo tanto no es percibido como elemento para el desarrollo local.

A través del análisis de datos obtenidos por investigaciones histórico-arqueológicas y por el levantamiento de testimonios locales enmarcados en un concepto de base antropológica del término *Patrimonio*, hemos tratado de responder a las interrogantes planteadas que conforman el exordio de nuestra investigación: *¿existen elementos aprehensibles que permitan aproximarnos a una historia para el trapiche de Oritapo?, ¿estos elementos serían suficientes para considerarlo patrimonializable²¹⁸?*

El colectivo ha procedido a justificar la permanencia de estas ruinas como mejor puede: tratando de explicar el por qué de su existencia y erigiendo un discurso para apaciguar sus ansias y dudas ante tal manifestación, donde la memoria oral ha cedido

²¹⁷ Este trabajo resume parcialmente las conclusiones del autor en: *Perspectivas para una aproximación histórica al Trapiche de Oritapo: Entre la arqueología, el olvido y el imaginario local*. (Trabajo de Grado presentado para optar por al título de Antropólogo de la Universidad Central de Venezuela. 2004) y enmarcado en el proyecto *Antropología de la Parroquia Caruao*, el cual busca reconstruir la historia de las comunidades afrodescendientes que conforman hoy esta zona, desarrollado por un equipo multidisciplinario y encabezado por los antropólogos Yara Altez y Pedro Rivas.

²¹⁸ Término utilizado por Llorenç Prats del que comentaremos al final de esta presentación.

gran espacio al imaginario local y mostrando al Trapiche de Oritapo más que como patrimonio cultural, *patrimonio del olvido*.

I. Preámbulo

... a pesar de la notable presencia de estas ruinas, para los habitantes de la zona²¹⁹, incluyendo el resto de la parroquia, las mismas no llegan a representar una historia directamente asociada con sus pobladores (...) El imaginario de estos habitantes ha elaborado – con escaso interés – una “historia” que poco se aproxima al contexto de un trapiche y que pareciera acercarse más bien a la ruptura del vínculo con un pasado que no es importante perpetuar (Cardona, 2004:14)

Cuando escribimos estas líneas hace pocos años, nos habíamos propuesto dos tareas: primero la de recobrar y ordenar todos los elementos posibles para dar un lugar en la historia al Trapiche de Oritapo y segundo, formular una serie de argumentos para tratar de justificar si el *objeto* de estudio optaba por algún lugar en lo que habíamos definido como *Patrimonio*. Para ello nos permitimos construir un concepto del mismo que sirviera a nuestra investigación y se adecuara más a una postura teórica (y desde la antropología) que práctica (o técnica)²²⁰:

todo legado (...) que un grupo ha recibido de sus antepasados y del cual se ha apropiado para ser usado de la manera que más le ha convenido,

²¹⁹ Las tierras donde se asienta la actual comunidad de Oritapo corresponden a la antigua Hacienda de Uritapo (según Altez y Rivas, 2001). Linda por el norte con el Mar Caribe, por el sur con el denominado Pico Zamurito, por el oeste con la Quebrada del Tigre (Valle de Osma) y por el este con Quebrada Honda (Valle de Todasana). Específicamente en el litoral centro-norte venezolano.

²²⁰ *Las formulaciones teóricas se ciernen muy bajo sobre las interpretaciones que rigen, de manera que separadas de éstas no tienen mucho sentido ni gran interés. Y esto es así no porque no sean generales (...), sino porque enunciadas independientemente de sus aplicaciones, parecen vacías o perogrulladas. (Clifford Geertz, 2003: 36).*

siendo vínculo con el pasado y con la identificación de una sociedad que ya no existe en el plano físico (Ballart; 1997); decidiendo este actual grupo considerar al objeto como una versión de su identidad (Prats; 1996), tomando en cuenta para su estudio, por una parte, una posición emic desde del interior del grupo interesado, y las reglas de un ente dominante que define los pasos para aprehender al objeto (etic) (Amodio; 1999).(Cardona, 2004:14)

Resumíamos nuestra búsqueda en la contestación de dos preguntas que fungieron como base para nuestro estudio: *¿existen elementos aprehensibles que permitan aproximarnos a una historia para el trapiche de Oritapo?, ¿estos elementos serían suficientes para considerarlo Patrimonializable?*

Para ese momento, nos valimos de herramientas formales que la ciencia nos ofrecía, la historiografía, la arqueología, la etnografía, la etnología y la antropología. Resultando en un intento multidisciplinario por cumplir con nuestro cometido, el cual reiteramos, constaba para ese momento de una serie de aproximaciones a una reconstrucción histórica.

II. Lo tangible

Las evidencias arqueológicas y las referencias históricas nos habían dado posibles respuestas sobre el lugar temporal y tipológico que pudo haber ocupado el trapiche de Oritapo.

La técnica constructiva representada principalmente por la tapia española y la complejización de espacios disponibles para diferentes etapas del proceso fabril dan cuenta de una unidad procesadora de derivados de la caña de azúcar del siglo XIX; sumando a esto la presencia de un área para la cocción donde se denota el uso del tren de pailas o “tren Jamaiquino” con dos bocas de hornallas, así como la adecuación de otro espacio para una rueda hidráulica (asociado a un complejo sistema de acequias observables en todo el contexto), ambos, característicos de éste siglo.

La cantidad de piezas metálicas probablemente utilizadas como parte de la estructura del edificio y de la maquinaria, suponían la

introducción y adecuación de tecnologías donde antes no se conocían, respondiendo quizás a influencias del mercado.

Consideramos entonces al Trapiche de Oritapo un modelo representativo de la floreciente industria que se abrió paso durante la decadencia de la época colonial y de la apertura a nuevos mercados no tradicionales para la época.

Su ubicación geográfica estratégica, constituida por su cercanía a un área costera, pudo facilitar la introducción de maquinarias sin las complicaciones del transporte por tierra; así como la movilización de mercancías por mar, lo cual pudo actuar en conjunto con un mercado no muy regulado, en una zona poco provista de controles y con tratos con comerciantes no muy lícitos (Altez y Rivas lo mencionan en *Arqueología e Historia de la Parroquia Caruaio*; 2001).

Contrastamos entonces las evidencias arqueológicas en el sitio con el contexto socio-económico regional y nacional, para inferir que las ruinas actuales correspondían ciertamente a un trapiche de la primera mitad del siglo XIX, sin descartar la utilización más temprana del espacio para fines análogos o similares.

Por otra parte, las evidencias superficiales de vasijas (probablemente contenedores) con características que las asemejan a otras ubicadas en diferentes regiones del continente (Deagan; 1987), nos hizo suponer que hubo algún tipo de intercambio comercial – legal o ilegal – con zonas del Caribe principalmente. Aunque probablemente estas piezas no se encuentran asociadas a la elaboración de derivados de la caña dulce, supusimos eran parte de la vida productiva de la hacienda.

Por último, aún cuando la documentación histórica fue inexistente para describir específicamente nuestro objeto de estudio, nos dio claros indicios de la existencia de la hacienda “Uritapo”²²¹.

²²¹ El poblamiento de la zona comienza en la primera mitad del siglo XVII (Altez y Rivas, 2001), habiendo sido un sitio idóneo para que encomenderos de la época establecieran cultivos de cacao trabajados por esclavos negros provenientes de otras latitudes. Igualmente Ermila Troconis (1979), nos indica que la referida siembra y la caña de azúcar fueron base de la economía costera durante los siglos XVIII y XIX a pesar de las serias dificultades que comprendían estos asentamientos y el mantenimiento de sus formas productivas, no obstante, estos lugares

Buscando responder nuestra primera interrogante sobre la posibilidad de ubicar datos que permitiesen realizar una reconstrucción histórica de nuestro objeto de estudio, presentamos estas inferencias asociadas a las evidencias arqueológicas de campo y de archivo, habiendo surgido algunas a partir de analogías con otros autores que han abordado casos similares y naciendo otras como inquietud por rescatar del olvido al Trapiche de Oritapo y su significado, más allá de su existencia tangible.

III. Lo intangible

En Oritapo, como en el resto de las comunidades que conforman la parroquia Caruao, ha sido tema de discusión el poco reconocimiento o importancia de los sitios históricos o arqueológicos,

En estas comunidades, donde la memoria oral no recuerda el origen de las mismas (o bien atribuyen otros orígenes) y en donde, los escasos restos de cultura material parecen no tener mayor significación, se maneja a su vez, una concepción acerca del patrimonio muy vinculada a una idea monumentalista del mismo. En este sentido, si el patrimonio no se ve, no existe (Altez, 1999: 87).

Las ruinas del trapiche de Oritapo distan de ser solo algunos fragmentos dispersos, y es por ello que nos habíamos preguntado cómo la comunidad desconocía casi por completo su historia (al menos asociada a lo que denominamos su “significado primigenio”) vinculada a las condiciones propias de una unidad productora de derivados de caña de azúcar.

La tarea entonces de tomar las “historias” de algunos individuos como fuente para la obtención de datos, argumentó la aplicación de entrevistas en profundidad, más allá de la observación directa de las relaciones entre las ruinas del trapiche y los co-protagonistas de algún constructo histórico que seguimos aún tratado de establecer (conjuntamente con los actores y a través de futuros proyectos participativos, a través del re-descubrimiento de sus elementos históricos).

Partimos de algunos vestigios físicos y de un importante número de elementos de la memoria oral, sumado a lo expuesto

según siendo idóneos para las labores mencionados, incluyendo el café y los cocotales.

por el imaginario local, para recopilar esta “historia tentativa” que algunos pueden - a priori - catalogar de “simplista”; pero sería erróneo considerarla tal si tomamos en cuenta el tortuoso y largo camino que ha protagonizado el Trapiche de Oritapo en la reminiscencia de la comunidad. Nos habíamos preguntado entonces, ¿qué elementos han participado en la consecución del objeto dentro de la memoria local?; incluso manteniéndolo hasta el presente.

La respuesta podría estar oculta en los mismos testimonios recogidos, donde posiblemente la curiosidad y la atracción hacia el objeto que no es considerado como propio, logran un acercamiento a este interés por mantener de alguna manera vivo al trapiche en el imaginario colectivo de la comunidad.

Espanoles, piratas y monjas son actores principales de esta obra, dejando como secundarios a esclavos negros e indígenas; concepciones que podemos asociar con las referencias de Altez en sus diversos trabajos sobre el pasado de las comunidades que componen a la parroquia Caruao y su complejo proceso de conexión con sus antepasados (principalmente por la problemática que se ha presentado al poder definir claramente los límites de los períodos históricos).

Evidenciamos pues la des-construcción del objeto por parte de la memoria y del imaginario, justificando que este proceso pudo ser resultado de dos elementos importantes: el primero relacionado con el *rechazo* de un legado no asimilado y el segundo por el *efecto* de migraciones internas.

Por traducirse en un pasado lleno de agravios sobre una clase social considerada inferior, observamos una dislocación identitaria de los actuales habitantes de la comunidad con su pasado esclavo.

En este sentido, podemos hablar de una “mismidad conflictuada”, en los habitantes de la Parroquia Caruao, es decir, de una imagen de sí con sentido negativo, aunque no confesado abiertamente. Creemos que estas comunidades han ido re-creando históricamente un conjunto de atribuciones negativas sobre sí, en base a las cuales han construido una mismidad subordinada en relación con una otredad positiva [la otredad

blanca], revestida de autoridad tanto social, económica, política como cultural (Altez, 2000: 442).

Esto viene a complementarse con el segundo elemento: las migraciones que afrontó la comunidad entre 1950 y 1960, donde solo unos pocos “nativos” (como se denominan ellos) han permanecido interrumpidamente en la comunidad.

...las causas que motivaron y ocasionaron el proceso de migración interna, escapan a la voluntad de los individuos involucrados, es a partir de ‘políticas agrarias modernizadoras’ impuestas por el Estado Venezolano, las cuales se hallaban articuladas a la estructura económica, política e ideológica de la Nación. En consecuencia estos individuos se vieron en la obligación e abandonar su antiguo entorno espacial, emprendiendo así el proceso de migración interna hacia el pueblo de Oritapo” (Matute, 2003: 135-136).

Estos inmigrantes han recibido la *historia local* de manera selectivamente traducida por los nativos y la han adecuado según su bagaje cultural. Nativos y no nativos han esbozado una nueva biografía para el Trapiche de Oritapo.

Como si éste correspondiese a un hito de la esclavitud para los primeros y como obsoleto, exótico y ajeno para los segundos; podemos decir entonces que el objeto ha sido transgredido y fracturado; traduciéndose en la ubicación del trapiche en un tiempo idílico de indios, esclavos y ricos colonos, monjas y piratas que ocultaron sus “tesoros” entre las ruinas y que nada tendrían que ver con el tiempo presente. El significado ha cambiado y se ha adecuado al colectivo actual.

Los elementos que hemos presentado podrían sumar, en mayor o menor proporción, las causas por las que la memoria oral ha cedido gran espacio al imaginario local, mostrando aparentemente al *objeto* más que como *Patrimonializable*, en un trapiche – aparentemente – *patrimonio del olvido*.

Podemos considerar nuestro estudio como una especie de “arqueología de rescate” (más aún, antropología), pretendiendo ser (y seguir siendo) un vehículo de reconciliación entre las posturas colectivas y contribuyendo – al menos por los momentos – con la

formalización del conocimiento, rigurosidad y amplitud que pensamos debe estar presente en el papel del antropólogo como eje de su responsabilidad, procurando interferir lo menos posible en los procesos derivados entre los oritapeños y su trapiche.

IV. Reflexión desde la práctica. Otra conclusión

Nos habíamos topado con un problema diferente (como conclusión de los planteados al principio, pero más complejo). Todo un nuevo proceso digno del abordaje antropológico.

Amén de las separaciones entre la académica y la práctica, la antropología debe formular bases teóricas a partir de los estudios de casos individuales, donde lo esencial debe ser la profundización en el conocimiento de las dinámicas involucradas en los procesos de activación y gestión del patrimonio.

El desinterés por abordar de manera más compleja el estudio de éstos podría partir de la dificultad de precisar el objeto de estudio que puede deberse a *“... una preferencia por pensar los procesos identitarios desde la actividad y la representación social espontánea, informal (el ‘sujeto colectivo’), antes que como procesos estructurados y controlados desde núcleos hegemónicos, es decir, desde el poder”* (Prats, 2004:96). Igualmente negativo dentro de la profesión del antropólogo y bastante común en nuestro contexto *“... es el de empezar a hacer renunciias de método, a favor de aproximaciones más superficiales y que los análisis cualitativos se sacrifiquen en aras de la presentación de datos susceptibles a ser cuantificados”* (Comas, 1992).

El posible éxito de estos procesos radica en un profundo conocimiento del contexto socio-cultural de los actores involucrados y de las más veraces razones que justifican estas actuaciones; así como en la sistematización rigurosa de las experiencias para su intercambio profesional²²².

²²² Llorenç Prats (2004: 98) amplía: *“... la preeminencia de la nunca discutida equiparación entre patrimonio, objetos y museos, que han mantenido a la antropología académica históricamente apartada de este campo (me refiero, por supuesto, a la antropología académica española [pero nos valen algunas ideas a los venezolanos] de estos últimos veinticinco años). En segundo lugar, y correlativamente, la asociación de la museología antropológica con escuelas teóricas obsoletas en el desarrollo de la antropología, tales como el difusionismo y el particularismo histórico. En tercer lugar, la asociación, en nuestro país,*

Para culminar y afín a esta pequeña reflexión, queremos comentar sobre un interesante e importante aporte que hemos tratado de acoger (adecuándolo a nuestro problema de investigación y contexto socio-cultural) el cual ha sido la propuesta metodológica de Llorenç Prats, sobre los *Procesos de Patrimonialización* y las *Activaciones Patrimoniales*²²³ y que compendia en su publicación *Antropología y Patrimonio*; la cual deseamos introducir a partir de esta cita que si bien no muestra su alcance, resalta su motivación:

... la antropología se encuentra pues, respecto al patrimonio, frente a una triple casuística: En primer lugar, el estudio de los procesos de legitimación y activación patrimonial y de los intercambios simbólicos resultantes; en segundo lugar, la contribución, mediante sus propios estudios, a la formalización del conocimiento, lo más amplio y riguroso posible, de la diversidad cultural humana; en tercer lugar, el compromiso que puede adoptar (o no) el antropólogo con determinadas activaciones patrimoniales de carácter identitario... (Prats, 1996:299)

de la museología antropológica, por una parte con un folklorismo trasnochado y, por otra, con la formación de colecciones de arte y cultura material primitivos, propias de un contexto colonial con el que nadie desea identificarse..."

²²³ A pesar que han sido mencionadas en esta ponencia, no dispusimos del espacio-tiempo necesarios para presentarlas convenientemente, es por ello que rogamos se remitan a la obra mencionada.

Bibliografía

- Altez, Y. (1999). "El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido", en: *Boletín Antropológico* N° 45, pp. 78-91. Mérida (Venezuela).
- Altez, Y. (2000), "Clientelismo y Mismidad Conflictuada de una Comunidad Negro-Venezolana en un Fin de Siglo", en: *Fermentum* Año 10, N° 29, pp. 433-444.
- Altez, Y. y Rivas, P. (2001), *Arqueología e Historia de la Parroquia Caruao*, Caracas, Fondo Editorial Tropikos.
- Amodio, E. (1999), "El patrimonio histórico y cultural. Una perspectiva antropológica", en: *Boletín Museo Antropológico de Quibor* N° 7, pp. 139-148, Lara, Venezuela.
- Ballart, J. (1997), *El patrimonio histórico y arqueológico: valor y uso*. Barcelona Editorial Ariel.
- Cardona, H. (2004: 14), *Perspectivas para una aproximación histórica al Trapiche de Oritapo: Entre la arqueología, el olvido y el imaginario local*. Trabajo de Grado presentado para optar por al título de Antropólogo, Universidad Central de Venezuela, Caracas (No publicado).
- Comas D'Argemir, D. (1992), "La antropología social frente al análisis de problemas sociales en el propio contexto cultural. Reflexiones acerca de España", en: *Papers d'Antropología* N° 3, Barcelona.
- Deagan, K (1987). *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800. Volume I: Ceramics, Glassware, and Beads*. Washington, D.C: Smithsonian Institution Press.
- Geertz, C. (2003), *La interpretación de las Culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Matute, F. (2003), *Oritapo. Migración Rural y Reinención de la Comunidad*. Trabajo de Grado presentado para optar por al título de Antropólogo, Universidad Central de Venezuela, Caracas (No publicado).
- Prats, Ll. (1996), "Antropología y Patrimonio", en: *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Prat, Joan y A. Martínez (editores), pp. 294-299, Barcelona, Editorial Ariel.

Prats, Ll. (2004), *Antropología y Patrimonio*, Barcelona, Editorial Ariel.

Troconis, E. (1979), *La Tenencia de la tierra en el Litoral Central de Venezuela*, Caracas, Editorial Equinoccio.

Etnomuseología o la búsqueda de las polifonías en Colombia

Fernando Barona Tovar

Desde la década de los 80 asistimos a una resignificación y resemantización de los discursos museísticos sean éstos artísticos, religiosos, tecnológicos, científicos, arqueológicos, etnográficos o antropológicos.

El desarrollo de los nuevos conceptos sobre museos tiene como fundamento el carácter emancipador que las sociedades le han otorgado a estas instituciones denominadas “espacios de encuentro” por James Clifford²²⁴. También pueden llamarse lugares de encuentro en tanto son preguntas permanentes sobre nosotros en el mundo.

Es cierto que el concepto decimonónico de *museo*, en el que la forma y el fondo tendían a confundirse en uno solo, está llegando hoy a valiosas reconceptualizaciones que permiten a estos espacios-continentes hacer su tránsito hacia lugares para las memorias. Los museos están muy lejos de ser mausoleos, decía André Malraux. Los museos, además de ser contenedores de objetos y discursos hegemónicos, son también productores de simbologías, significaciones, debates, desacuerdos y nuevas memorias en los que las dinámicas locales, tanto sociales como culturales, son cada vez más relevantes. La manera de acudir al acontecimiento es afirmando críticamente lo local y lo regional.

No en vano observamos en los últimos años el crecimiento casi geométrico de museos como un fenómeno que intenta responder a la globalización o mundialización, desde la integración y la resistencia. El proceso se hace evidente en la mayor participación de las colectividades que no solo viven de estos lugares de forma más decidida, sino que exigen de las administraciones públicas el derecho a disponer de espacios que confluyan en entramados dónde observarse a sí mismas a partir del presente para, entre otras cosas, poner en discusión sus continuidades y discontinuidades históricas. En otras palabras, para escuchar y comprender las tensiones entre la historia y la memoria, como lo advirtiera Pierre Norá.

²²⁴ Clifford, J. (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Editorial Gedisa.

La presencia y actuación de las ciencias antropológicas en los museos ha sido, en la mayoría de los casos, mediante las figuras de conservadores, curadores y directores. En algunas ocasiones estas tres figuras se reúnen en una sola y tienden a difuminarse en el ejercicio inevitable de lo cotidiano. No obstante, contamos en nuestra disciplina con pioneros de gran valía que han dedicado parte de su vida profesional al universo de los museos, como una contribución al fortalecimiento de los procesos identitarios: Franz Boas, Lévi-Strauss, M. Godelier, Darcy Ribeiro, Paul Rivet, Gerardo Reichel-Dolamtoff y, tal vez el más reciente, James Clifford. Algunos han actuado como conservadores y directores, otros, como investigadores en el montaje de exposiciones temáticas temporales. Sin embargo, sus intervenciones dejan en claro la necesidad de mayor participación desde el campo analítico y una beligerancia consensuada en la que sea posible la inclusión polifónica de voces provenientes de los distintos niveles y matices de las sociedades.

Dirigir nuestras miradas hacia los museos es más que un simple gusto por las estéticas; es una exigencia que formulan los procesos culturales actuales en nuestras comunidades. Hoy es imposible mirar sin mirarnos. Estamos en los linderos de estéticas más relacionadas con las éticas o las formas de estar en el mundo. Migramos a un mundo ético o preferimos la perplejidad.

Que en Brasil se disponga de museos comunitarios en buena parte de los Puntos de Cultura como un proyecto de Estado; que en Estados Unidos se trabaje desde algunos museos en la reivindicación y visibilización de los grupos indígenas aún existentes en su territorio; y que en Colombia haga tránsito en el Congreso de la República un proyecto de Ley que busca la legitimación para la conservación y protección del patrimonio arqueológico por parte de las comunidades indígenas, son, entre otros muchos ejemplos, evidencia del papel protagónico que los museos tienen, en el entendido que éstos no son sólo continente sino contenidos que se producen mediante la puesta en práctica de la intersubjetividad como instrumento viable en la construcción de diálogos siempre imperfectos. Son finalmente múltiples textos y somos nosotros mismos, en fin, palimpsestos.

En Colombia se ha iniciado un interesante proceso que intenta la reflexión seria y sistemática acerca del papel cumplido y por cumplir de los museos en las sociedades, como agentes dinamizadores del cambio y el desarrollo.

En un reciente estudio de caso, que hace parte de una investigación más amplia, me encontré con la pregunta: ¿cuál es la contribución de los museos en la afirmación de procesos identitarios? La reflexión siguiente pretende dar una respuesta.

Museos, antropología e identidades culturales en Colombia

Una mirada al surgimiento y desarrollo de los museos en Colombia deja entrever que al menos dos grandes acontecimientos lo han afectado: el primero, de carácter netamente disciplinar, está relacionado con la apertura a nuevos paradigmas científicos en los campos de las ciencias humanas y sociales; el segundo, de carácter político y social, hace referencia al reconocimiento de Colombia, en especial desde la Constitución de 1991, como país pluriétnico y multicultural.

El acontecimiento disciplinar hace referencia a la crisis del paradigma positivista de ciencia que generó en las humanidades y en las ciencias sociales (específicamente en la antropología) una actitud crítica y reflexiva sobre sus conceptos de base (como el de cultura, por ejemplo) y sobre su objeto de estudio. La crisis condujo a repensar al primero como texto y al segundo en un contexto de orden relacional. La autorreflexión consecuente se ha extendido a todos los “productos” de la antropología y en consecuencia a la institución- museo, obligando a analizarla en su condición de texto²²⁵ que debe interpretarse y contextualizarse. Gnecco afirma, al respecto, que “los museos son lugares donde los receptores y los objetos interactúan, formando complejidades de significación por entero atadas al destino histórico de la vida. Cada objeto, cada disposición, cada encuentro es históricamente significativo y semánticamente preciso. El museo es un texto”²²⁶:

225 Sánchez, G. (2000), “Memoria, museo y nación”, en: *Memoria, museo, nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª edición, p. 27. Zambrano, M. (2001), “Etnografía en el Museo Nacional: visión, epistemología y hegemonía”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, p. 211.

226 Gnecco, C. (2001), “Observaciones sobre arqueología, objetos y museos”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, p. 73.

habla, escucha, se calla y muchas veces grita y se reserva en lo “no dicho” el encanto del misterio y la pregunta.

Museos, memoria e “identidad nacional”

La lectura que se ha hecho del museo como institución, en Colombia, le reconoce una función fundamental y doble en nuestro proyecto de modernidad: de un lado está su valor social en la construcción y difusión de la identidad nacional (enseñanza); del otro, su papel ideológico en la legitimación del discurso nacionalista sobre los valores fundacionales de dicha identidad²²⁷. Desde esta perspectiva, el proyecto de modernidad le encomendó al museo la tarea de desarrollar y agenciar las “políticas de la memoria social”, que en América Latina se materializaron en el proyecto de construcción y unificación de los Estado-Nación²²⁸. El proyecto moderno le pregunta críticamente al pasado e inventa la idea de futuro quizá hoy en crisis, porque en el final de la modernidad lo más prescindible es lo imprescindible.

Lo anterior supone una triple interrelación entre museo, memoria e “identidad nacional” como espacios de salvación y preservación de “la identidad del país”. Los museos son espacios de domesticación de la memoria social, es decir, de la representación que se tiene de uno mismo frente a los demás, la cual es aprendida, heredada y transmitida²²⁹. Esta domesticación de la memoria social establece un orden jerárquico de carácter hegemónico y excluyente que demarca los límites de nuestro tiempo y espacio social, es decir, de nuestra identidad y nuestro territorio (Nación), mediante la inclusión e integración del “nosotros” versus la exclusión y diferenciación de “los otros”²³⁰. Es todavía una lectura lineal del acontecimiento.

227 Sánchez, G. (2000), “Memoria, museo y nación”, en: *Memoria, museo, nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 23 - 28.

228 Lechner, N. (2000), “Orden y memoria”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 68, 69.

229 Ibídem, p. 21.

230 Ibídem, pp. 67 - 69.

El museo tiene sus orígenes en la exclusión, en la negación recurrente y consciente de la diversidad cultural, en el afán de un proyecto de modernidad que pretendió la unificación de muchas culturas en la formación de un Estado-Nación. Es por ello que hablar de “la identidad del país”, de “la identidad nacional”, o de “la identidad cultural” de los colombianos conlleva una importante carga ideológica hegemónica que hace del olvido un castigo para los grupos étnicamente minoritarios. En Colombia es preciso pensar y hablar acerca de las identidades culturales.

El museo ya no es una lectura elegida y clasificada; es texto leído que puede abrirse a otras lecturas que ponen en duda la mirada oficial. Asistimos a una riqueza sin fin. Todo texto es tal cuando se lee, cuando se interpreta. La interpretación de los sueños nos dice que el sueño es ya una interpretación.

Ahora bien, la manera como se domestica la memoria social es mediante la “sacralización” de la historia, con el objetivo de construir una “Nación Sagrada” fundada sobre símbolos, monumentos históricos y un espíritu nacional. Las “técnicas de la domesticación” consisten en la repetición, por ejemplo, de las fechas y fiestas nacionales; la sobreproyección de “figuras simbólicas del pasado que permita realzar el presente”; y “la vinculación entre fechas y figuras de diversas épocas”²³¹; de ahí que se afirme que el principal recurso utilizado por Occidente para la domesticación de la memoria social sea el “uso del tiempo”: “La brutal expansión de Occidente por todo el mundo ha demostrado con creces que el tiempo no es un recurso natural sino político. Si la expansión occidental ha requerido de una geopolítica para la colonización espacial del planeta, también ha demandado una cronopolítica que dé cuenta de su historia direccional: la historia del progreso, del desarrollo, de la civilización”²³². Cuando el tiempo es el lugar donde finalmente habitamos o mejor en donde somos, sin saberlo bien.

En el Nuevo Mundo la primera “sacralización” de la Nación correspondió a la fundación de la república hispánica a imagen y semejanza de la metrópoli europea, asentada en valores religiosos y en la conciencia hidalga y nobiliaria, es decir, en Dios y el Rey,

231 *Ibíd.*, pp. 70, 71.

232 Gnecco, C. *Op. cit.*, p. 74.

preceptos del proyecto de universalización y de unidad de Occidente²³³. José Celestino Mutis le dice al Rey, que vino a América a disipar las tinieblas con la ciencia y el arte. América era sombra en la mente del colonizador. Este es un mundo mágico que se vuelve inatrapable en las tercas miradas lineales.

Sin embargo este proyecto de universalización y unidad del pensamiento occidental debe ser observado con cuidado, pues Colombia significó un caso *sui géneris* en relación con el resto de las colonias de ultramar, ya que en nuestro país la unidad nunca fue el fundamento del orden social. Por el contrario, la diversidad (“lo múltiple”) fue el reto que se debió enfrentar dada la fragmentación y dispersión de los recursos naturales, culturales, económicos, políticos, religiosos y que condujo al fortalecimiento de las diversas regiones y de sus correspondientes élites locales²³⁴.

Pese a lo anterior, el tiempo se sigue usando en nuestra mentalidad colonizada como domesticador de la memoria social: “no obstante la diferencia en los contactos y en la variada experiencia de las comunidades indígenas del siglo XVI en Colombia, la narrativa historiográfica sigue apuntando a la búsqueda de una razón hegemónica que ate la dispersa realidad prehispánica, como si esta dispersión y diversidad no fueran en sí mismas los ejes que fundamentan aquello que se erige en nosotros como patrimonio y como elemento cohesionador de nuestra identidad”²³⁵.

La historia de los museos en Colombia se asocia al proyecto de modernidad adelantado por las élites criollas una vez alcanzada la independencia y que buscaba consolidar el nascente Estado-Nación. Así se fundó el Museo Nacional en 1823, bajo la presidencia de Simón Bolívar, con un programa “positivista, divulgativo y patriota” que pretendía conocer los recursos naturales del país y mostrar a Colombia ante el mundo como una nación civilizada. En sus inicios el Museo Nacional fue fundamentalmente

²³³ Tovar Pinzón, H. (2000), “La magia de la diversidad en el Nuevo Mundo”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G. Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., p. 200.

²³⁴ Ibídem, pp. 195 - 197.

²³⁵ Ibídem, p. 197.

un museo de historia natural consagrado a la investigación científica y la enseñanza, y organizado en dos secciones: una de historia, arqueología, curiosidades y pintura; y otra de historia natural²³⁶.

Para finales del siglo XIX e inicios del XX una serie de acontecimientos políticos, sociales y económicos, entre los que se destaca la pérdida de Panamá, pusieron en auge el nacionalismo y el rescate y promoción de la “historia patria”. Las colecciones de esta sección pasaron a ocupar un lugar de importancia en el Museo, impulsadas además por los estudios americanistas desarrollados en Europa y que reconocían en las piezas de arte prehispánico (especialmente Quimbaya y Muisca) un “pasado civilizado”²³⁷.

Para las décadas de 1930 y 1940 la denominada República Liberal y su proyecto de modernización del Estado institucionalizó la práctica de la arqueología. A partir de entonces la legitimación del proyecto de unificación y centralización de una identidad nacional se realizó desde la práctica científica, con lo que el museo pasó a ser el instrumento de divulgación y promoción de una identidad fundada en el descubrimiento del pasado indígena glorioso, y reforzada en el concepto de raza, ambos abordados de manera positiva²³⁸.

236 González, B. (2000), “¿Un museo libre de toda sospecha?”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 86-89. Botero, C. I. (2001), “De la presentación a la representación: el pasado prehispánico en el Museo Nacional de Colombia”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*. Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, pp. 51 - 53.

237 Botero, C. I. (2001), “De la presentación a la representación: el pasado prehispánico en el Museo Nacional de Colombia”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, pp. 54, 55.

238 Echeverri, Marcela. (1995), “El museo arqueológico y etnográfico (1939 - 1948): la puesta en escena de la nacionalidad a través de la construcción del pasado indígena”. Medellín, ponencia presentada en el VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, pp. 1 - 4. Marín, Erick. (2004), *Museos arqueológicos del Valle del Cauca: pasado, memoria y olvido*, Popayán, trabajo de grado,

El museo como agente reparador del pasado

En la actualidad la orientación museológica en general persigue construir un museo de carácter reparador del pasado, sin nostalgias, democrático y que facilite el diálogo y el reconocimiento mutuo entre las diversas herencias culturales que habitan la Nación y que constituyen nuestra identidad nacional²³⁹. Hoy en Colombia se afirma con tranquilidad, desde los museos, que nuestro país no tiene una identidad nacional, que ésta tampoco es la sumatoria de las existentes, y se prefiere reafirmar nuestra condición diversa y reconocer nuestra multiculturalidad.

Este nuevo museo busca estar acorde con las actuales transformaciones políticas, sociales y económicas globales, las cuales se desarrollan sobre tres ejes programáticos: el imperativo de la globalización, el del neoliberalismo y el democrático²⁴⁰.

El imperativo de la globalización o “acontecimiento mundo” apunta a la noción de “aldea global” en la cual el planeta es un gigantesco ecosistema que exige nuevas políticas medioambientales para un ambiente sano, y donde las comunidades “no occidentales” (indígenas) ofrecen alternativas sobre la utilización de los recursos naturales (el paradigma del “desarrollo sostenible”), con lo cual se estaría gestando una política de oposición a la homogenización²⁴¹. Es el caso del paradigma de la producción limpia frente a la tierra, que mejor sería pensarlo frente al lenguaje. Sembrar palabras limpias será la tarea.

Por su parte, el imperativo neoliberal exige el desmonte del Estado (desregulación) y favorece el desarrollo de las denominadas “políticas de descentralización” que introducen conceptos nuevos como los de “democracia participativa”, pero que implican, en esencia, la transferencia de las responsabilidades del Estado a las

Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Antropología, pp. 35, 36.

239 Sánchez, G. Op. cit., p. 29.

240 Gros, C. (2000), “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 357 - 360.

241 Ibídem, pp. 357, 358.

comunidades locales”²⁴². Mundos participados más que participantes. Mundos planificados más desde las colectividades, que autónomos.

Finalmente, el imperativo democrático busca el reconocimiento de la denominada “sociedad civil” de nuevos actores y movimientos sociales proyectados nacional e internacionalmente, con lo que se modifican las visiones que se tenían sobre el funcionamiento de los Estados, la democracia y la representación nacional (identidad). En otras palabras, se gesta una nueva noción de modernidad que estaría reconociendo la diversidad²⁴³.

El segundo acontecimiento (de carácter político y social) que a mi parecer está afectando de manera positiva al museo, se relaciona con el reconocimiento del Estado a la Nación colombiana como pluriétnica y multicultural, lo que ha llevado a cuestionar el concepto de *identidad nacional*.

Existen serias dudas sobre la capacidad explicativa del concepto de identidad nacional, porque no se tiene claro si éste es meramente descriptivo o, por el contrario, de carácter atributivo (conjunto de rasgos) y connotativo de una fuerte subjetividad, arbitrariedad y fuerza legitimadora.

En este sentido, las dudas surgen porque “cuanto más grande sea la unidad de análisis, más difícil será generalizar su carácter de identidad”. Esto obligará en primer lugar a desglosar (desagregar) las generalizaciones para que resulten más manejables; y, en segundo lugar, a indagar por los “lazos causales” con lo que se buscaría superar las generalizaciones descriptivas para vislumbrar análisis explicativos²⁴⁴. Así, “[...] la idea de la identidad nacional es un concepto de gran importancia en la historia (y quizás en la actualidad), y por lo tanto merece ser investigado y explicado [“como explanada: cosas que merecen explicación”]; pero eso no quiere decir que necesariamente tenga validez como explanadas, como una manera de explicar la historia. En otras palabras, no hay

²⁴² Ibídem, p. 358.

²⁴³ Ibídem, p. 359.

²⁴⁴ Knight, A. (2000), “La Identidad Nacional: ¿mito, rasgo o molde?”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 130, 131.

correlación necesaria entre la importancia de ciertos conceptos cuando son manejados por los propios actores históricos y cuando están al servicio del historiador o del científico social”²⁴⁵.

De igual forma, la institución-museo es afectada cuando el discurso sobre la *identidad* entra en crisis, una vez se acepta y reconoce la naturaleza diversa de la Nación, pues si la función primigenia de esta institución es la de “conservar, difundir y reproducir en el público unos valores permanentes, universales y supuestamente inmutables”²⁴⁶ ¿qué razón de ser tiene la existencia del museo en un mundo donde las identidades son fragmentadas, relacionales y parciales?

La respuesta a este interrogante puede encontrarse en la transformación de la institución-museo, de instrumento político e ideológico y domesticador de la memoria social, a centro de investigación de la Nación donde se aglutine la diversidad de pensamientos que contribuyan a la comprensión de nuestra realidad (el centro de información de la Nación²⁴⁷), es decir, de nuestro presente, como un esfuerzo para comprender las vicisitudes de nuestra época. De lo contrario, el museo como institución estaría condenado a desaparecer. Son los museos una interpretación de lo que somos y toda interpretación es apertura de sentido.

El museo que vemos en la actualidad, con sus exposiciones permanentes y temporales, y sus participaciones comunitarias, tiene como intención final facilitar, mediante la sugerencia, el reconocimiento de otras realidades representadas en los universos indígenas, negros, campesinos y urbanos, para iniciar una reflexión acerca de sus rituales, sus simbolismos y su pensamiento; no como una realidad distante —como algo que sucede de manera exótica,

245 Ibídem, p.124.

246 Roldán, M. (2000), “Museo Nacional, fronteras de la identidad y el reto de la globalización”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., p. 101.

247 Jaramillo, L. G. (2001), “Reflexiones en torno al Fondo Arqueológico del Museo Nacional de Colombia”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, pp. 81.

digno de observar como tal— sino como una que hace parte de nuestras cotidianidades, de nuestras geografías compartidas, de nuestras realidades multiétnicas y pluriculturales. Esta cotidianidad entendida como lo que todavía es.

De esta reflexión surgen, entonces, dos nuevas preguntas: ¿será posible hacer coincidir las periferias polifónicas en los centros de las memorias, mediante etnografías y etnologías como campos de la antropología aplicada? ¿Será posible migrar a una interpretación compleja de la memoria, ya no tanto como recuerdo, sino como pregunta?

Bibliografía

- Botero, C. I. (2001), “De la presentación a la representación: el pasado prehispánico en el Museo Nacional de Colombia”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, pp. 51 - 53, 54, 55.
- Clifford, J. (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Echeverri, Marcela. (1995), “El museo arqueológico y etnográfico (1939-1948): la puesta en escena de la nacionalidad a través de la construcción del pasado indígena”. Medellín, ponencia presentada en el VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, pp. 1- 4.
- González, B. (2000), “¿Un museo libre de toda sospecha?”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 86 - 89.
- Gnecco, C. (2001), “Observaciones sobre arqueología, objetos y museos”, en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, p. 73, 74.
- Gros, C. (2000), “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 357, 358 - 360.

- Jaramillo, L. G. (2001), "Reflexiones en torno al Fondo Arqueológico del Museo Nacional de Colombia", en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, pp. 81
- Knight, A. (2000), "La Identidad Nacional: ¿mito, rasgo o molde?", en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 124, 130, 131.
- Lechner, N. (2000), "Orden y memoria", en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 68, 69.
- Marín, Erick. (2004), *Museos arqueológicos del Valle del Cauca: pasado, memoria y olvido*, Popayán, trabajo de grado, Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Antropología, pp. 35, 36.
- Roldán, M. (2000), "Museo Nacional, fronteras de la identidad y el reto de la globalización", en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., p. 101.
- Sánchez, G. (2000), "Memoria, museo y nación", en: *Memoria, museo, nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G.; Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., pp. 23 - 28, 29
- Tovar Pinzón, H. (2000), "La magia de la diversidad en el Nuevo Mundo", en: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Sánchez, G. Wills, M. E. (compiladores), Bogotá, Ministerio de Cultura, 1ª ed., p. 200.
- Zambrano, M. (2001), "Etnografía en el Museo Nacional: visión, epistemología y hegemonía", en: *La arqueología, la etnografía, la historia y el arte en el Museo*, Bogotá, Memorias de los Coloquios Nacionales, mayo-agosto de 1999, Ministerio de Cultura y Museo Nacional de Colombia, p. 211.

La musealización de los espacios cotidianos.

Resumen

El número creciente de museos a nivel internacional ha provocado nuevos problemas y reflexiones dentro de disciplinas como la museología, sociología o antropología. Desde las cuestiones más inmediatas y materiales que abordan el modo de almacenar colecciones, que no cesan de aumentar; hasta las más profundas que intentan analizar el significado de esta desmedida afición patrimonializadora de ámbito universal.

Centrándome en los museos etnológicos, el ámbito de la discusión académica comprende un amplio abanico. En un extremo la visión más negativa que los califica de rémora arcaizante, clónicos y carentes de atractivo, sometidos por la mercantilización de nuestra sociedad de consumo, o deficientes por la ausencia de expertos en su configuración. En el otro extremo los análisis que resaltan su papel como motores de desarrollo local, o incluso su capacidad para dinamizar la vida de una comunidad concreta.

Ante esta ambivalencia cabe preguntarse: ¿qué es lo que convierte a “cosas viejas” en “objetos antiguos”? ¿cuáles son los procesos de activación museológica etnológica?, ¿qué significados hay tras ellos?

El trabajo de campo, llevado a cabo sobre siete museos del Pirineo aragonés, permitirá adentrarme en nuevos dominios de interpretación tales como el valor de lo imaginario o de lo social sagrado, o la perspectiva de género.

Exposición.

Para poder entender algo mejor la expresión proliferación museística, o proliferación patrimonial, nos podemos ayudar de unas pocas cifras. Siguiendo la especie de “vadamecum” que supone la guía de museos editada²⁴⁸ por Saur Verlag en Suiza resultaría que en el mundo hay 41.106 museos distribuidos en 194 países. De los cuáles se destinan a la historia local y regional alrededor de 5.200 y a la etnología, propiamente dicha unos 1.200.

En nuestro país se registran 1340 entradas de museos. En la provincia de Huesca se reseñan 42, de los cuales corresponden a la

²⁴⁸ La edición consultada es la 8ª de 2001, aunque la última disponible es de 2006. Como es lógico suponer los números habrán evolucionado en esos cinco años al alza.

etnología 18. Por esas fechas se proyectaban, así mismo, otros 8 nuevos museos de esa tipología.

Con el apoyo de ese estudio, y el añadido de diversos trabajos de investigadores, podemos afirmar que el 75 % de los museos existentes en los comienzos del siglo XXI se han creado en los últimos 20 años. Es decir en un intervalo temporal de una décima parte del tiempo de existencia de los museos nacen las tres cuartas partes de los mismos.

Puede que estas cifras sean más elocuentes si añadimos los números que Andrés Carretero, director del Museo del Traje, antes Museo etnográfico, proporcionaba sobre el ritmo de entrada de nuevos materiales en los almacenes de su museo. Entre 1934 y 1984 la media anual de entrada de nuevos objetos a sus colecciones era de 362; sin embargo en el periodo comprendido entre 1983 y 2003 esa cifra alcanzaba ya los 3.559 objetos anuales.²⁴⁹

¿Hasta dónde puede llegar esta fiebre patrimonializadora? ¿Todo es susceptible de ser musealizado? ¿Pueden ser legitimadas estas activaciones por los indicadores de desarrollo social de la zona concernida?

El furor patrimonializador es más amplio que lo referente al ámbito etnográfico. Los ejemplos son tan variados que nos encontramos con museos, o centros de interpretación, o salas de exposición, destinadas a objetivos que recorren la actividad humana, el genio creador, los espacios naturales, la vida animal y sin olvidar que no sólo el patrimonio material es un elemento a considerar, sino también el inmaterial dando cabida a las manifestaciones humanas que se van incorporando al repertorio patrimonial.

En cualquier caso esta ampliación del escenario patrimonial se ve sometida a los cambios socio-culturales de los que el museo y el patrimonio es un reflejo.

En los comienzos de la noción de patrimonio está el coleccionismo, que en su parte más visible, la que provocará la génesis de los museos en los siglos XVII y XVIII, se sutura con la de poder, sea civil o eclesiástico, en la variedad de reyes, nobleza, papas, cardenales u órdenes religiosas. Son las colecciones de todos esos grupos sociales los que pasarán a conformar los museos en su nacimiento

²⁴⁹ Carretero, A. (2003): "Colecciones a raudales", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, nº 9, pp13-37.

En esos momentos la identificación de colección es con un tipo de objeto que proviene del genio creador o que está revestido de cualidades como la antigüedad o la escasez. Por lo tanto no es de extrañar que cuando nacen los museos se desemboque en unos museos de tipología de bellas artes o de arqueología, (las colecciones de los poderosos versaban principalmente sobre esos elementos) o también de ciencias naturales, pues para esas alturas el descubrimiento-conquista de América y los grandes viajes exploratorios habían proporcionado suficientes materiales de la flora y fauna de esos países, otrora lejanos, que suponían muchas veces muestra visible de la singularidad de la otredad.²⁵⁰

Se podría decir que el poder de dictaminar qué era patrimonio, y qué no, recaía en un pequeño sector de la sociedad, el mismo que tenía la capacidad para dictar la organización económica y política. La construcción social era muy restringida a determinadas capas sociales.

La evolución de esa misma sociedad va marcando también la deriva patrimonializadora y los objetivos de la misma. Sin duda que lo más evidente es la conservación o preservación de lo elegido; pero junto a este fin primario hay otros más sutiles y no por eso menos evidentes.

El siglo de la Ilustración depositó en los museos recién creados una responsabilidad moral. Deberían ser, por el mero hecho de su existencia, lugares en los que aumentar la capacidad cultural de una sociedad, en los que aprender educación y modales, aunque sólo fuera por el mimetismo que llevaría a las clases inferiores a adoptar, en esos lugares privilegiados, comportamientos ajenos. Se podía atisbar lo que habría sido la vida de los poderosos por medio de los objetos que esa misma gente había valorado a lo largo de su vida. No es innecesario añadir que uno de las más fuertes virtudes de esos objetos era precisamente su inasequibilidad para el común de la sociedad, para la inmensa mayoría. De esta forma el patrimonio preservado en los museos reforzaba el significado de la autoridad y del poder, bien separado del pueblo. Con esas colecciones, ahora abiertas a la sociedad, se resimbolizaba el poder de sus dueños y colaboraban en perpetuar el modelo social vigente

²⁵⁰ También, desde un discurso etnocéntrico, ponían de manifiesto la necesidad de civilización que precisaban esas gentes.

con las monarquías absolutas, que empezaban a virar hacia modelos más democratizadores en el siglo XVIII.

En el siglo XIX, la musealización alcanza a la tipología etnológica pues los nacionalismos en sintonía con el movimiento romántico precisa de fundamentos que avalen la idea de pueblo, de nación. Hay que buscar las esencias, lo nuclear de la nación y lo encuentran en la sociedad rural tradicional, que es más refractaria a la revolución industrial y a las profundas modificaciones que ésta va efectuando en los modelos culturales propios de cada comunidad concreta.

La industrialización homogeneiza y uniforme y se busca en el folklore el antídoto para los males de esa nueva configuración, que se va implantando de forma imparable. Así van naciendo de la mano de expertos los museos de etnología que podemos encontrar en Escandinavia, por el centro de Europa o también por Estados Unidos. Su cronología es de finales del XIX y principios del XX. Ya tenemos pues una nueva activación patrimonial la de aquellos elementos, objetos o cosas que se van haciendo inservibles en la vida cotidiana, que pierden su valor de uso y de cambio y empiezan a encontrar un nuevo valor simbólico e imaginario.

El fenómeno en España es más tardío²⁵¹, hasta 1919 no se abre el Museo de Ripoll en Cataluña, mientras que el proyecto de Museo del Traje Regional en Madrid arranca con la gran exposición de 1925 y la II República en 1934 lo reconvierte en museo etnológico, o Museo del Pueblo Español, y que se ve sometido a todas las tensiones políticas del momento. Así, su trayectoria es inestable, confusa y todavía actualmente se ve afectado por las secuelas de la Guerra Civil, la transición y la configuración autonómica de nuestro país²⁵².

²⁵¹ En 1875 se exponen al público las colecciones del médico Pedro Gómez Velasco. A su muerte, en 1887, el Estado compró los fondos que incorporó a las colecciones exóticas de Latinoamérica, Filipinas y África, embrión del Museo Nacional de Etnología de Madrid, apartándose de la orientación de la cultura tradicional.

²⁵² Hay abundante bibliografía sobre este singular museo en los Anales de Antropología del Museo de Etnología.

En los años 50 van apareciendo en los museos provinciales secciones etnográficas como puede ser el caso de Zaragoza²⁵³ y otras capitales españolas.

El paso siguiente es ya en la década de los 70 y más fuertemente en los 90, cuando son pequeñas localidades las que se van dotando de museos etnológicos, puestos en pie por la iniciativa privada en la mayoría de casos, bien de forma individual, o colectiva.

Cuando los pequeños museos locales se van multiplicando a lo largo y ancho de la geografía de nuestro país es pertinente que lo podamos considerar como un fenómeno cultural y que, como tal, queramos someterlo a análisis. ¿Se trata de un ejemplo de mimetismo social?, ¿estamos ante el descubrimiento de nuevos sectores productivos económicos?, ¿es el canto del cisne de un modelo de organización vital ya impracticable?, ¿qué significado tiene esta “sed” de museos?

Si hacemos caso de las teorías sobre la cultura que podemos encontrar en la disciplina sociológica²⁵⁴ vemos que a grandes rasgos podríamos clasificarlas en tres grupos²⁵⁵. La teoría crítica de la dominación, la teoría de la reproducción y la teoría de la hegemonía o de la circularidad.

Las dos primeras verían en la proliferación de los pequeños museos locales un ejemplo más del sometimiento de la gente común a los poderosos. Bien porque la potente industria cultural ha dictaminado que las instituciones museísticas son un buen artefacto que ofrecer al mercado y la gente del mundo rural quiere tener también su oportunidad en ese contexto de consumo de

²⁵³ La formación de la Sección de Etnología del Museo de Zaragoza, se puede conocer a través de MARTÍNEZ LATRE, C. (2006). “La Casa Ansotana: del Museo Comercial al Parque Primo de Rivera”, *Museo de Zaragoza, Boletín* nº 18.2004, pp. 343-378, Zaragoza, Diputación General de Aragón.

²⁵⁴ Desde este marco epistemológico he llevado a cabo mi investigación sobre los pequeños museos etnológicos del Alto Aragón.

²⁵⁵ Es una simplificación que la extensión de esta comunicación me obliga a hacer. Se encuentra más desarrollado en MARTÍNEZ LATRE, C. (2007), *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos el Alto Aragón*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza e Instituto Aragonés de Antropología.

cualquier tipo de bien. O, siguiendo a Bourdieu, estaríamos ante un ejemplo de dominación simbólica. La lucha entre las clases no tiene sólo componentes materiales o estructurales, también se lucha por una capital simbólico como puede ser la cultura; pero, y aquí viene el gran problema, sólo hay una cultura legitimada, la de los poderosos, la de los letrados, que se autoperpetúa, pues el poder de sancionar lo tienen esas mismas personas. ¿Qué le queda a la gente común, a los subordinados? Pues imitar ese modelo que se presenta como el ideal a alcanzar. Por eso, hacer museos etnológicos sería un caso de “reproducción” o de dominación simbólica. La cultura de la gente no estaría allí, ni mucho menos, pues los códigos y la re-presentación vienen impuestas desde fuera, desde arriba y no se cuestiona sino que se acepta.

Por último la teoría de la circularidad, que bebe de Gramsci y su idea de hegemonía²⁵⁶ como un reequilibrio de fuerzas donde se debe pactar entre elites y subordinados para mantener la vida social, nos ofrece nociones como apropiación, recepción activa, o vida cotidiana.

Apropiación es hacer propio lo ajeno, transformándolo, y eso quiere decir que toda recepción es activa, y que en ese momento final de la comunicación, cuando nos encontramos ante hechos culturales, también hay cultura. E, incluso, que en la vida cotidiana, en las prácticas habituales de la gente común, en principio carentes de valor, también se produce cultura. Michel de Certeau aún llega más lejos y habla de “las artes de hacer”, que se pueden encontrar en lo cotidiano²⁵⁷ por medio del habitar, caminar y cocinar.

Para rastrear esa cultura esos autores nos proponen que nos adentremos en el dominio de lo imaginario y que busquemos qué tipo de valores se abren desde esa perspectiva.

Y ese es el tipo de análisis que he llevado a cabo en mi investigación sobre 7 pequeños museos del Alto Aragón. En concreto los museos estudiados han sido elegidos, recogiendo instituciones de las 4 comarcas pirenaicas (Jacetania, Alto Gallego,

²⁵⁶ Entre los autores que han trabajado muy eficazmente las ideas de Gramsci hay varios latinoamericanos, como García Canclini y Martín Barbero

²⁵⁷ Su obra *La invención de lo cotidiano* es una apuesta firme sobre la capacidad de la gente común como productora de cultura y su ingenio para eludir al poder por medio de las microrresistencias.

Sobrarbe y Ribagorza) más el Somontano de Barbastro, que goza de características comunes con las anteriores. Dentro de cada comarca he seleccionado el museo más antiguo dentro de los estrictamente etnológicos, combinando iniciativa colectiva e individual.

O sea que los siete museos son: Etnológico y Ropero de Ansó, creados en la década de los 70; Serrablo de Sabiñánigo, de 1979; San Juan de Plan, de 1983; Casa Fabián de Alquezar, de 1994; el de Artes y Tradiciones Populares de Ainsa, de 1998; y, por fin, el Mas de Puybert, de 1999, cercano a Benabarre.

Si quería saber porqué se hacen museos etnológicos en el Pirineo de Aragón tenía que acercarme a sus creadores, para que fueran ellos los que dieran las claves del significado de sus pequeñas instituciones. Gracias a su generosa colaboración y permitirme entrar en sus vidas he podido conocer la trayectoria seguida por los objetos que se muestran en las salas de estos museos.

Hubo un tiempo en que eran cosas que se usaban: su principal valor provenía de su utilización. Sin embargo los nuevos modelos de vida los convirtieron en obsoletos y se arrinconaron en muchos casos o se tiraron a los vertederos, sacrificados por el progreso. Ha tenido que pasar un tiempo, que nos coloca a una necesaria distancia temporal y espacial de ellos, para que se vuelvan a mirar desde esa nueva perspectiva. Y a estas cosas viejas, que llamamos ya objetos antiguos, les encontramos un nuevo valor, el valor imaginario, porque ellos activan nuestra memoria y nos emocionan y nos conmueven, como si fueran objetos mágicos que nos permiten establecer conexiones con lo que fuimos, al tiempo que nos ayudan a proyectarnos hacia el futuro. La voluntad de no extinguirnos. Ahí están esos objetos que demuestran que se puede seguir siendo, que el tiempo gira en una especie de eterno retorno.

Los objetos son huellas de ausencias que, gracias a la memoria, nos religan con esos ausentes y vuelven a resignificar nuestra vida. Una memoria que no es nostalgia sino una especie de capacidad para extraer fuerza, realimentar los vínculos personales y colectivos.

Los museos se convierten en lugares sagrados donde se recrea lo social. Los objetos se animan, cobran vida y animan nuestro mundo.

Seis de los museos se encuentran en pequeños pueblos, de menos de 500 habitantes. Sólo Sabiñánigo puede considerarse grande en el contexto aragonés, pues casi llega a las 10.000 personas.

Estos pequeños museos locales nos ayudan a repensar la relación entre lo urbano y lo rural dentro de un escenario más amplio, el de lo global y lo local.

La relación urbano/ rural sería como un isomorfismo de esa otra relación. Y lo que vemos es un mundo sometido a profundos cambios que sobrevienen a un ritmo acelerado, cada vez más rápido, con un único lema: “creced a cualquier precio”. Y ahí está el progreso, entendido como avances materiales y tecnológicos que no se analizan en profundidad ni en sus consecuencias, sino que se dan siempre como beneficiosos, sin entrar en los costes sociales y ambientales que conllevan.

Los pequeños museos locales nos hablan, dentro del contexto urbano/rural, de otros ritmos temporales, del valor de la permanencia como contravalor frente al cambio, de otros modos de vida, que hacen reflexionar a los urbanitas, a los habitantes de las ciudades. Nos encontramos con rasgos propios de la gente²⁵⁸: el gozo del mero estar juntos, el vitalismo hedonista, el presentismo, la aceptación realista de lo que es frente a lo que debe ser, la astucia, la paciencia, etc. Todos esos rasgos pueden esbozar una cultura popular, que está también recorrida por la ambigüedad, pues al lado de elementos muy positivos se encuentra un cierto fatalismo, que puede derivar en inmovilismo, incluso en comportamientos incomprensibles para observadores externos.

Todos comparten el valor imaginario de la conexión con los antepasados y he encontrado en muchos de ellos un tipo de patrimonio muy especial: el que se refiere a la mujer, más en concreto a la madre, frente a ese otro patrimonio custodiado en los grandes museos, un patrimonio más patriarcal, más pegado al poder y la autoridad, al que antes me refería como el patrimonio de las elites.

²⁵⁸ La noción de “gente” remite a autores como Agamben, Negri, García Calvo. No es lugar aquí para desarrollarla pero se puede consultar un recorrido por las ideas de pueblo, gente y multitud en MARTINEZ LATRE, C. (2007); pp. 25-41

Es como si existiera también aquí una perspectiva de género y encontramos que en la vida cotidiana de la sociedad rural tradicional, la presencia de la mujer-madre era insustituible. En ese escenario preñado de maravillas ella era la protagonista²⁵⁹, pues sin duda que constituía su mundo. Y cuando los pequeños museos locales (algunos creados por mujeres, otros por hombres) recrean con gran eficacia, en algunos casos, el espacio de la cocina, o de las salas, o de las alcobas, o eligen sus piezas favoritas, nos encontramos ante nuestra infancia perdida, y de algún modo establecemos el enlace con nuestros antepasados, nuestras madres, nuestras abuelas. Esa evocación nos anima y alimenta nuestra esperanza al sabernos herederas de ellas y con fuerzas para seguir generando vida.

Así no sorprende que en varios de ellos la primera pieza coleccionada fuese un objeto relacionado con la tarea de hilar: una devanadera en el caso de Sabinánigo, un demoré en Ainsa, o una rueca en Alquézar; los tres utilizados por manos femeninas y en desuso desde que la industria textil eliminó los telares tradicionales.

También he encontrado móviles económicos en la creación de los museos, como acicates para incrementar el turismo; pero, pese a esa posibilidad, yo mantengo que no es determinante ni mucho menos, pues he encontrado todos esos otros factores con un gran peso en su contribución²⁶⁰.

Y señalaría dos dificultades que aparecen en estos pequeños museos locales, o dos limitaciones.

La primera es la desafección de los jóvenes. Ya sé que no hay muchos jóvenes viviendo en estos pueblos, pero es que además pueden sentirse demasiado alejados de la vida que presentan los museos etnológicos. Los objetos ya no se sienten como ausencias sino como algo extraño, que no activa la memoria. Los niños y jóvenes de ahora están en plena elaboración de sus propias memorias adultas y no podemos aventurar cuáles serán sus imaginarios en la madurez, qué elementos les vincularan a su

²⁵⁹ Lefevbre, H. (1978).

²⁶⁰ MARTINEZ LATRE, C. (2007); pp. 409-442.

infancia y al tiempo pasado, qué cosas pasarán de ser viejas a antiguas.

La otra dificultad es la que se deriva cuando hay una deficiente conservación del propio museo por falta de apoyo de las instituciones, en cuyo caso la decadencia del museo es doblemente dolorosa, pues la fuerza que debería surgir de él no se percibe, más bien es un fracaso a añadir al fracaso del propio modelo de sociedad rural.

Como última conclusión diría que veo como algo positivo la creación de museos etnológicos, que no me da miedo su proliferación siempre y cuando puedan ser proyectos colectivos, que la propia comunidad sea quién los ponga en marcha y los mantenga. Hay museos entre los estudiados que responden a iniciativas personales, que me parecen muy valiosas, pero el resultado del museo como “lugar sagrado” se alcanza mucho mejor si la creación es colectiva e implica a un sector de la comunidad, pues eso se traduce en un mayor dinamismo²⁶¹ posterior en la vida del museo y en mayor capacidad para aportar energía social a la comunidad en la que se crea el museo.

Evidentemente necesitará de apoyos externos sean de la administración o del mundo de los expertos; pero cuanto menos se haga notar la presencia de estos agentes exteriores más éxito tendrá el resultado del museo en lo que es nuclear en ellos: mostrar signos de la cultura popular, de los afectos, las emociones y jugar a favor del dinamismo social gracias a la memoria y el imaginario colectivo.

Bibliografía

- ALONSO FERNÁNDEZ, L. (1993): *Museología. Introducción a la Teoría y Práctica del Museo*. Madrid, Istmo.
- (1999): *Introducción a la nueva museología*. Madrid, Alianza.
- ARIÑO, A. (1997): *Sociología de la cultura*. Barcelona, Ariel.

²⁶¹ Es el caso de “As beiladas” del Museo de Serrablo en Sabiñanigo, las actividades del Ropero municipal de Ansó o del “Corro d'es Bailes” de San Juan de Plan.

- AUGÉ, M. (1996): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa.
- BERGER, P. y LUCKMAN, T. (1968): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- BOLAÑOS, M. (1997): *Historia de los museos en España*, Gijón, Trea.
- BOURDIEU, P. (1998): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- CERTEAU, M. de (1993): *La Culture au pluriel*. París, Seuil.
- (2000): *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana.
- CERTEAU, M. de et al. (1999): *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México, Universidad Iberoamericana.
- CHARTIER, R. (1999): *El mundo como representación*. Barcelona, Gedisa.
- CRUCES, F. (1998): "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología". En *Política y Sociedad* nº 27, (monográfico *El Patrimonio Cultural*), enero-abril. Madrid, Facultad de Ciencias políticas y sociología, pp. 77-87.
- DESVALLÉES, A. (1980, 1989, 1993): "Nouvelle muséologie". *Enciclopedia universalis*. París, France S.A.
- DURAND, G. (1982): *Las Estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus.
- (2000): *Lo imaginario*. Barcelona, ediciones del bronce.
- DURKHEIM, E. (1992): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo
- (1993): "Los usos sociales del patrimonio cultural". E. FLORESCANO (ed.), *El patrimonio cultural en México*. México, FCE, p. 41-61.
- (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo.

- (2000): *La globalización imaginada*. México. Grijalbo.
- GRIGNON, J., y J.C. PASSERON: *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.
- HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, F. (1994): *Manual de Museología*. Madrid, Síntesis.
- (2002): *El Patrimonio Cultural: La memoria recuperada*. Gijón, Trea.
- LE GOFF, J. (1991): *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós.
- LEFEBVRE, H. (1978): *De lo rural a lo urbano*. Barcelona, Península.
- (2000): *Pyrénées*. Midi Pyrénées, CAIRN.
- LEÓN, A. (1978): *El museo. Teoría, praxis y utopía*. Madrid, Cátedra.
- LOWENTHAL, D. (1998): *El pasado es un país extraño*. Madrid, Akal.
- MARTÍN BARBERO, J. (1987): *De los medios a las mediaciones*. Barcelona, Gustavo Gili.
- MARTÍNEZ LATRE, C. (2002): “La deriva del patrimonio etnológico: Un traje femenino de Ansó”. En *TEMAS de Antropología Aragonesa*, 12 , pp. 189-203.
- (2003): “Museo y sociedad. La masividad”. *XII Jornadas DEAC Museos para el ocio*. Salamanca 8-11 de octubre.
- (2007): *Musealizar la vida cotidiana. Los museos etnológicos del Alto Aragón*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza e Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- PAZOS, A. (1998): “La representación de la cultura. Museos etnográficos y antropología”. En *Política y Sociedad* nº 27, (monográfico *El Patrimonio Cultural*) enero-abril. Madrid. Facultad de Ciencias políticas y sociología, pp. 33-45.
- PRATS, LL. (1997): “El concepto de patrimonio cultural”. En *Política y Sociedad* nº 27, (monográfico *El Patrimonio Cultural*), enero-abril. Madrid, Facultad de Ciencias políticas y sociología, pp. 63-76.

- (1997) *Antropología y patrimonio*. Barcelona. Ariel.

STOREY, J. (2002): *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona, Octaedro-EUB.

Sostenibilidad y desarrollo local

Eloy Gómez Pellón

Universidad de Cantabria

Una de las grandes conquistas de Río 92, por parte de lo que se denominó con el nombre de Cumbre de la Tierra, fue el compromiso explícito con el desarrollo sostenible defendido años atrás por el Informe Brundtland y al cual me he referido con anterioridad. Entre los documentos salidos de aquella cumbre, se halla el Programa 21, anticipo de lo que, corriendo el tiempo, habría de ser la Agenda 21. En realidad, se trataba de una metodología de trabajo que, lejos de quedarse en las grandes declaraciones de principios, trataba de involucrar a todas las sociedades del mundo, recabando para ello la fidelidad de las entidades municipales o análogas, es decir, de las poblaciones locales. Es importante, señalar al respecto que los objetivos se desparramaban sobre tres grandes ámbitos: el social, el económico y el medioambiental. La pretensión real de este plan de trabajo se hallaba en el logro de una toma de conciencia por parte de las poblaciones locales de los problemas existentes, y también del convencimiento de que las soluciones eran posibles.

Desde entonces no han sido pocas las declaraciones que han insistido en la necesidad de conciliar los valores de la sostenibilidad con el compromiso de las poblaciones locales. El texto consensuado en la reunión de Aalborg en el año 2004, en su preámbulo, hace un repaso de los antecedentes y cita la Carta de las Ciudades y Pueblos Europeos del encuentro previo de 1994, o Carta de Aalborg como ha sido conocida desde entonces, el Plan de Acción de Lisboa de 1996, la Declaración de Hannover del año 2000, la Convocatoria de Johannesburgo de 2002 y, por fin, la ya citada Carta de Aalborg + 10 del año 2004. Precisamente, la Declaración de Hannover manifiesta la necesidad imperiosa de lograr un desarrollo sostenible a escala local²⁶² y de crear

²⁶² En el apartado B.3 se dice: "Aceptamos la responsabilidad compartida para conseguir un desarrollo sostenible. Queremos involucrar a los ciudadanos y al trabajo en partenariat con todos los niveles de gobierno y las personas involucradas en el ámbito local, incluidas las ONGs, hacia nuestra visión global de una manera integrada".

los marcos adecuados para la implantación de la Agenda 21. En la misma idea insiste la Declaración de Aalborg +10, sobre todo cuando propone el incremento de la conciencia local sobre la sostenibilidad global, por medio de acciones que vayan desde lo social y lo económico hasta lo medioambiental²⁶³. En ambos documentos se respira una atmósfera de optimismo cuando señalan que, a pesar de la pérdida de patrimonio natural y cultural, la reacción todavía es posible. A nivel local se aboga por fórmulas de cooperación del tipo del partenariado²⁶⁴, es decir por diseños de colaboración análogos al que es propio de los Grupos de Acción Local, ahondando en un principio que ha sido puesto de relieve en multitud de reuniones internacionales, como es el de la subsidiariedad.

1. Recursos y desarrollo sostenible

El siglo XX, que fue pródigo en cambios y no estuvo exento de sangrientos conflictos, nos legó también una transformación de la sociedad occidental gracias a la cual encontraron viabilidad ideas y actitudes de apreciable repercusión en todos los órdenes a escala mundial que, por lo general, hundían sus raíces en los siglos precedentes. Uno de estos logros fue la toma en consideración de que los humanos poseemos recursos patrimoniales comunes, inseparables de nuestra especie, que constituyen un derecho colectivo, dado por nuestro nacimiento, e inalienable por tanto. Entre esos recursos patrimoniales se hallan los naturales y los culturales. Mientras que los primeros son inherentes a la Tierra que habitamos, los segundos son creaciones colectivas de nuestra especie. En su conjunto, son los recursos que conforman nuestra auténtica riqueza, susceptibles de ser ampliados merced al ejercicio

²⁶³ En el apartado consagrado a las responsabilidades dice: "Tenemos un papel central para asegurar un desarrollo sostenible y afrontar nuestros retos con todas las demás esferas de gobierno. Este papel central exige un enfoque más enérgico e integrado, destinado al establecimiento de políticas locales y a la armonización de los objetivos ambientales, sociales, culturales y económicos."

²⁶⁴ La *Declaración de Hannover* en su apartado D.2 se fija entre sus objetivos: "Desarrollar, junto con las asociaciones y redes de gobierno local, una cultural del partenariado, entre la Comisión Europea por un lado y las autoridades locales y sus asociaciones por otro, lo que refleje el principio de la subsidiariedad."

de responsabilidad compartida que estamos obligados a realizar todos nosotros.

Uno de los axiomas de la teoría del desarrollo sostenible es que la diversidad es la clave de cualquier sistema vivo (M. Redclift, 2000: 17-38). En este sentido, así como la biodiversidad resulta esencial para el mantenimiento de los ecosistemas, la rica variedad de culturas humanas garantiza la adaptación y, al mismo tiempo, fomenta el mantenimiento y el engrandecimiento de los logros humanos. En consecuencia, hablar de desarrollo sostenible es hacerlo del respeto del medio y de la preservación de los paisajes, pero también de las lenguas, de los estilos de vida, de las costumbres, de las creencias, de los valores y de tantos y tantos aspectos asociados con la riqueza patrimonial.

Una legislación cada vez más eficiente en los países democráticos intenta conciliar la defensa del patrimonio natural y del cultural, tanto a nivel de las Administraciones estatales como de las periféricas. Y por encima de todas ellas, una legislación supranacional, emanada de las instituciones internacionales trata de hacer más efectivas las medidas que garanticen el uso y el disfrute del patrimonio por parte de las generaciones actuales sin poner en riesgo las necesidades de las generaciones futuras, de lo que se sigue el compromiso de cada generación no sólo de conservar el patrimonio sino también de engrandecerlo. El desarrollo sostenible trata, justamente, de evitar que el progreso económico, en su concepción más simplista, suprima aquellos bienes que no gozan de la preferencia de las estrategias más agresivas. El siglo XX ha sido testigo privilegiado del desastre ecológico y de los permanentes atentados contra el patrimonio cultural en beneficio de los objetivos más detestables. Muchos bosques dejaron de ser exponentes de la biodiversidad mientras que muchas culturas fueron víctimas de la aniquilación, prosiguiendo con una práctica que ya era vieja. Por todo ello, ha resultado fundamental entender que el patrimonio, sea natural o cultural, posee múltiples valores asociados que, por supuesto, trascienden los puramente estéticos para cargarse de contenidos de todo tipo, entre los cuales los éticos acaban resultando fundamentales.

En consecuencia, una de las grandes conquistas del desarrollo sostenible ha consistido en asociar el desarrollo con los bienes patrimoniales, tanto culturales como naturales. Ahora bien, ya no se trata de un desarrollo en el sentido más radical del término, es decir, en cuanto supone un crecimiento económico mediante una

expansión rápida de la producción. El que ahora se propugna es un desarrollo que se vincule al progreso en la libertad (H. Daly, 1991: 35-37), a fin de que el individuo pueda progresar en su dignidad, tanto a través de una vida más armónica y saludable, como por medio de una educación más satisfactoria, como contribuyendo a aliviar las desigualdades sociales, como participando en las instituciones democráticas como, en fin, disfrutando de una vida plena, en la que el empleo esté garantizado, pero también el disfrute del tiempo libre. Precisamente, en el marco de esta filosofía, el conocimiento del medio natural y del patrimonio cultural adquiere una dimensión suprema, tanto mayor en sociedades postindustriales como las nuestras, donde la esperanza de vida crece sin parar y las oportunidades para disponer del ocio también.

Todo lo dicho concuerda con la importancia que ha ido adquiriendo el fenómeno turístico en el mundo. Al mismo tiempo que el patrimonio cultural ha dejado de presentar unos contornos elitistas para adquirir una dimensión más social, con el turismo ha sucedido algo parecido. De ser una práctica exclusiva de los grupos más selectos, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX la misma fue democratizándose hasta generalizarse (A. Santana, 1997: 18-25). Ciertamente, cuando señalamos el cambio experimentado por el concepto de patrimonio y por el de turismo, estamos haciendo referencia a la sociedad occidental, a esa que se halla en el núcleo del sistema mundial. Conviene recordar que entre los países de rentas más altas, se halla ese 15 por ciento de la población mundial que consume el 56 por ciento del total mundial de los recursos empleados. Mientras tanto, el 40 por ciento de la población del mundo que presenta rentas más bajas, consume tan sólo el 11 por ciento del total mundial. Por tanto, los potenciales turistas no pueden ser buscados en las inmensas bolsas que encierran los países menos favorecidos y que se hallan en la periferia del sistema, sino en el núcleo que componen los países más afortunados, de acuerdo con la terminología acuñada por I. Wallerstein (1997).

Sin embargo, el fenómeno turístico ha generado la mayor empresa capitalista del mundo. Se calcula que uno de cada quince empleados en todo el mundo se dedica a actividades que guardan relación directa o indirecta con el turismo. El discreto movimiento turístico que internacionalmente poseía el turismo a mediados del siglo XX se ha elevado sin parar hasta llegar en el presente, probablemente, a más de seiscientos millones de turistas anuales.

Considerando la magnitud de los beneficios que reporta este fenómeno, se deducen sus posibles potencialidades en el ámbito del desarrollo sostenible, en cuanto a su capacidad para generar recursos que satisfagan las necesidades de comunidades ubicadas en áreas deprimidas, aunque también sugiere los desastres a que puede dar lugar la mala gestión de una empresa, como la turística, que acaso represente un sustancioso porcentaje del comercio mundial, cercano al veinticinco por ciento, todo lo cual, en última instancia, nos muestra el interés que debe despertar en nosotros el análisis del fenómeno turístico.

Realmente, el desvelo por todo cuanto atañe al medio natural y al patrimonio cultural es una preocupación de los países más ricos, que son los occidentales, de esos que, siendo colonizadores, han hallado otras culturas, las cuales a menudo han ejercido sobre ellos una extraña seducción que, compatible con los intereses económicos más abominables. Realmente, y merced a una pasión que, en principio, fue meramente estética, surgieron los primeros museos de etnología en Europa. Pero el descubrimiento de otras culturas los condujo también a una reflexión que explica que la antropología naciera en esos países colonizadores, y más aún el concepto de etnocentrismo. En los países pobres, la mayor parte de la gente posee como única preocupación vivir cada día un poco más. Para éstos es más importante satisfacer las necesidades primarias que efectuar una reflexión sobre el patrimonio, al revés que en los países ricos, donde las necesidades primarias están cubiertas holgadamente. Los naturales de los países pobres tampoco practican el turismo puesto que es una actividad secundaria y costosa y, más bien, sueñan con disponer de agua potable, de comida y de combustible para sobrevivir.

Ahora bien, los modos de vida implantados en los países occidentales no constituyen un modelo ejemplar para el resto del mundo. De hecho, representan el estilo cultural que, en buena medida, y a partir de una elaboración crítica, condujo a la elaboración en 1987 de la teoría del desarrollo sostenible contenida en el *Informe Brundtland* (1987) (vid. R. Tamames, 1995: 285-292), donde se pone de manifiesto que el consumo en los países ricos era, y sigue siendo, desmesurado. Años después, en 1992, y cuando se estaba celebrando la Cumbre de Río, tuvo lugar la publicación de la famosa obra de Dennis I. Meadows, su esposa Donatella y Jorgen Randers *Más allá de los límites al crecimiento*, continuación de la no menos célebre *Los límites del crecimiento*, de

los mismos autores, dada a la imprenta veinte años antes. Pues bien, lo que se viene a decir en ambas, y de modo especial en la última de las mismas, es que resulta necesario llevar a cabo un cambio radical en la gestión y utilización de los recursos disponibles, y sobre todo de los nefastos hábitos consumistas, reconociendo, tal como nos recuerda en el prólogo a la edición española de 1992 Rocardo Díez Hochtleitner, presidente a la sazón del Club de Roma, que el estilo de vida más extendido en el mundo occidental es insostenible de cara al futuro.

Realmente, y a pesar de todo, la conciencia de la existencia de un patrimonio natural y de un patrimonio cultural, constituye una de las grandes conquistas de nuestro tiempo. Más aún, el desarrollo sostenible se halla indefectible unido a esta conciencia. Toda la teoría encierra en sí misma el compromiso de cada generación de conservar este patrimonio para trasladarlo a la generación siguiente a modo de herencia, a modo de “doble solidaridad integral”, como se dice en el primer punto de la Carta de la Tierra elaborada en la Cumbre de Río de 1992. Y no se refiere al patrimonio localmente entendido, sino de una manera global, en tanto que portador de una biodiversidad natural y de otra diversidad de las culturas. De ahí que, en los últimos años, la idea de la conciencia del patrimonio y la tesis del desarrollo sostenible hayan sido unidas a través de la idea, entre otras, del turismo como forma efectiva de desarrollo. Para ello, ha sido necesario diseñar un nuevo turismo, recurriendo para ello a una gestión que en el pasado era escasa o, sencillamente, no existía.

Es sabido que el fenómeno turístico creció imparablemente en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, cuando fue alcanzando progresivamente a las capas de la población occidental que iban conquistando un mejor poder adquisitivo, pero en una dimensión ruda, desprovisto de cualquier pedagogía. El turismo se desarrollaba de una manera espontánea, sin objetivos manifiestos y, desde luego, en ningún caso unido a la idea del patrimonio cultural. Durante más de treinta años, entre los cincuenta y los ochenta, predominó un tipo de turismo que se ha denominado descriptivamente “de sol y playa”, por cuanto eran las costas las receptoras de una creciente masa de turistas que invertían todo su tiempo en un ocio intrascendente y empobrecedor. Era lo propio de unas sociedades industriales en fase de crecimiento que, por ejemplo, en Europa hicieron de las costas mediterráneas el destino más frecuente, de forma análoga a lo que sucedía, a mayor o menor

escala, en otras partes del mundo bañadas por el mar. El resultado, tan nefasto como cabía esperar, provocó la destrucción de los ecosistemas costeros y generó un crecimiento urbanístico irracional que explica la desastrosa situación de las ciudades y los pueblos bañados por el mar.

Aquel modelo representa en la actualidad la convergencia de un cúmulo de errores que no debe volver a producirse. La degradación ambiental aún no ha sido suficientemente paliada y los procesos de regeneración se han mostrado insuficientes, hasta el momento, para recuperar el terreno perdido. Se puede decir que medio natural que se destruye es, por lo regular, y afortunadamente, susceptible de recuperación. No sucede lo mismo con el patrimonio cultural afectado por el turismo irracional, cuyos bienes, al menos en su dimensión inmaterial, más viva, entran inmediatamente en fase de declive terminando por desaparecer, al igual que las culturas en su conjunto. Esas culturas son irrecuperables para la diversidad, y con ellas se pierden para siempre formas de adaptación cultural que habían tardado mucho tiempo en constituirse. Por si fuera poco, estos emporios costeros del turismo tradicional, tras perder el aliciente natural y el cultural se ven reducidos a una situación declinante que, en ocasiones, acaba también con los modos de vida creados en torno a la explotación turística.

Las instituciones internacionales insisten en las múltiples posibilidades de un turismo cultural, empezando por la UNESCO, que en sus conferencias ha persuadido a los Estados sobre las muchas ventajas de esta forma de turismo, aunque también sobre los notables inconvenientes, advirtiéndolo de la necesidad de una gestión adecuada del mismo. En el texto final que fue elaborado en el Seminario Internacional de Damasco, en el año 2001, se considera al turismo como una actividad pluridisciplinaria a escala mundial, dotada de múltiples dimensiones de orden económico, social, cultural, científico, educativo y, en particular ético, sin negar los muchos problemas que se derivan de su práctica, y entre otros al diálogo entre las culturas y al desarrollo cultural. Entre las ventajas se encuentra una que es fundamental, cual es la generación de recursos económicos que permiten la conservación y la protección del patrimonio cultural, haciendo compatible el fenómeno con las formas de vida locales. También resulta encomiable su efecto pensando en la conciencia que los actores sociales adquieren acerca de los bienes patrimoniales, a partir del

atractivo y la admiración que suscitan sus creaciones entre los turistas. No menos importante es que crea un diálogo entre las culturas, haciendo que las personas relativicen sus propios bienes al apreciar los generados por las culturas ajenas. El turismo, ciertamente, puede crear puentes entre las culturas, de los cuales están todas muy necesitadas, y de lo que se sigue que el movimiento de personas y de ideas que encierra este fenómeno puede convertirse en un antídoto efectivo contra los conflictos que acechan al mundo.

Por otro lado, el turismo puede generar puestos de trabajo y, en consecuencia, formas de vida, que no entren en contradicción con las que se hallan enraizadas en el medio. La Conferencia Mundial del Turismo Sostenible reunida en Lanzarote en 1995, recordando la Declaración Universal de Derechos Humanos y las diversas declaraciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas, y siguiendo las directivas de los organismos internacionales en materia turística (Declaración de Manila y Declaración de La Haya), y guiada por el espíritu de la Declaración de Río de 1992 sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, es decir, de la Carta de la Tierra, y muy especialmente por los acuerdos de la Agenda 21 tomados en la misma reunión de Río, enunció diez y ocho principios que constituyen otras tantas reglas del turismo que exige la auténtica sostenibilidad. En su punto primero, recuerda que “el desarrollo sostenible es un proceso orientado que contempla una gestión global de los recursos con el fin de asegurar su durabilidad, permitiendo conservar nuestro capital natural y cultural, incluyendo las áreas protegidas. Siendo el turismo un potente instrumento de desarrollo, puede y debe participar activamente en la estrategia del desarrollo sostenible”.

Pero tampoco cabe duda de que el turismo mal gestionado puede ocasionar graves males al patrimonio, natural o cultural. Por de pronto, hacer del patrimonio un atractivo turístico, implica llevar a cabo un cálculo minucioso de la “capacidad de carga” de un ecosistema determinado o de un lugar concreto. Cuando los bienes naturales o culturales son objeto de un turismo masificado, acaban resultando afectados negativamente por el mismo. El turismo masificado entraña contaminación y residuos, aparte de transformaciones sociales y económicas, motivadas por la construcción de infraestructuras y por la creación de equipamiento turístico, que inciden sobre el patrimonio. Es por ello que las mismas organizaciones internacionales que subrayan las virtudes

del turismo cultural, llaman la atención sobre los enormes riesgos que entraña el mismo. Empiezan a existir demasiados ejemplos de los desastres motivados por lo que, en origen, fue una oferta turística construida sobre los bienes patrimoniales de un determinado lugar.

Ahora bien, la idea del patrimonio como un factor que debe potenciar el desarrollo económico y social es una línea de trabajo que puede producir resultados altamente satisfactorios. Un buen aprovechamiento de este recurso, supone su revalorización de forma útil y responsable, de cara a un futuro que puede ser incierto en alguna medida, pero que no existiría de no ser por la posibilidad que se abre por esta vía, al atraer sobre sí los dos conceptos básicos de todo progreso: crecimiento y desarrollo. El llamado desarrollo sostenible facilita un marco adecuado en el cual entender el patrimonio cultural, y esto porque, aunque tal concepto haya sido acuñado en el ámbito medioambiental, parece vital para comprender la sostenibilidad del desarrollo dentro de un contexto amplio, que vaya más allá de las preocupaciones relativas al capital estrictamente natural para alcanzar también al cultural.

El patrimonio cultural y el natural adquieren una significación especial cuando son considerados como recursos susceptibles de generar riqueza. Desde una perspectiva racional, la puesta en valor del patrimonio exige en primer lugar que éste sea conocido, no simplemente como un inventario de los bienes que lo componen, sino como una interpretación global e interrelacionada de éstos, así como un recurso básico de la ordenación y planificación territorial. Difícilmente puede llevarse a cabo una política de puesta en valor del patrimonio si no es contando con los recursos humanos del territorio que le sirve de marco. Ha de tenerse en consideración que el aprecio que un colectivo siente hacia su patrimonio constituye un aliciente de primer orden con vistas a su protección y conservación, y añadidamente a su uso y disfrute. Más aún, tal reconocimiento de los atributos del patrimonio por parte de sus titulares comporta el estímulo necesario que hace posible su puesta en valor y la gestión que la misma lleva aparejada.

Lamentablemente, hasta la fecha la política de promoción de esta forma de desarrollo basado en el patrimonio natural y cultural ha sido a menudo insuficiente en muchas partes del mundo, y también en nuestro país, puesto que sus bienes no eran considerados como alternativa capital. Las políticas culturales eran incluidas, con un claro sentido marginal, entre aquellas otras de

carácter social encargadas de regular y corregir los efectos generados por el proceso de transformación económica. Faltaba una visión innovadora respecto de las potencialidades socioeconómicas de estos bienes naturales y culturales (vid. F. Castro y M. L. Gant, 1998). El patrimonio cultural, juntamente con el natural, ha alcanzado el más alto rango a partir del momento en que ha empezado a existir el convencimiento de que comportaba un recurso capaz de generar riqueza.

No parece errado sostener que las posibilidades de desarrollo sólo llegarán a concretarse con actuaciones imaginativas, sistemáticas y coordinadas que, intentando conciliar el comportamiento global de la economía con las condiciones locales de los diferentes ámbitos territoriales, no pierdan de vista la importancia estratégica que adquiere en estos casos cualquier tipo de recurso patrimonial. Todo lo expuesto no hace sino impulsar la necesidad de poner en marcha un proceso que satisfaga estas necesidades, basado en una visión integradora y sistemática del patrimonio y del desarrollo. No se trata únicamente de que el desarrollo tenga que ser considerado como un objetivo a lograr en toda política cultural, sino de percibir el papel que, como forma alternativa de capital, debe ejercer el patrimonio cultural en todas aquellas políticas encaminadas a potenciar el progreso. De ello se deduce que el patrimonio ha de ser un conjunto vivo de elementos, bien protegido y conservado, lo cual no es posible si el mismo no es investigado, conocido, difundido y utilizado, en combinación con todo tipo de políticas públicas y privadas.

2. Aspectos críticos de la sostenibilidad

La presente reflexión trata de poner el énfasis, consecuentemente con lo dicho hasta aquí, en los llamados paisajes culturales, los cuales representan de forma explícita el encuentro entre el medio natural y el patrimonio cultural, en tanto expresión que son de la antropización del medio. En el presente, cuando los seres humanos hemos colonizado hasta los últimos intersticios de la Tierra, gran parte de los paisajes, en sentido estricto, se hallan humanizados y, en un sentido amplio, la práctica totalidad de los existentes. Precisamente, en relación con este inmenso patrimonio, la teoría del desarrollo sostenible adquiere un particular relieve, debido a que no sólo se convierte en una reflexión acerca de la interacción sino también en un elenco de soluciones, o en una *praxis* si se quiere, para hacer más satisfactoria la vida de las comunidades humanas que pueblan la tierra.

Se acaba de mostrar cómo el patrimonio, entendido en su doble dimensión natural y cultural, puede constituir una fórmula eficaz de progreso de las áreas locales merced a la aplicación del desarrollo sostenible. Según se desprende de lo dicho, la aplicación de esta teoría exige rigurosos estudios “de carga”, es decir, de sostenibilidad turística que, por el momento, se hallan ausentes de la mayor parte de los planes de revitalización de las poblaciones locales. El daño ecológico motivado por los fenómenos turísticos es bien conocido a partir de la praxis de aquella orientación que se denominó “de sol y playa”. No es seguro que los desastres de entonces, los cuales por cierto aún persisten, no se repitan de nuevo bajo propósitos que pueden considerarse aceptables de partida. La afluencia turística supone un movimiento de personas que puede llegar a ser muy notable, y el uso de unas infraestructuras que también pueden ser relevantes y costosas. Todo ello se traduce en una inevitable transformación de los paisajes, tanto mayor en sociedades modernas, donde el uso de la automoción a través de vías rápidas se convierte en uno de los atractivos de cualquier oferta turística que se postule como exitosa. Pero también en sociedades tradicionales a partir de campañas turísticas basadas en la explotación desmedida de los valores que encierran estos bienes.

Cualquier desarrollo turístico, con mayor razón cuando éste adquiere intensidad, afecta claramente a las tierras y a las aguas circundantes. El turismo genera contaminación y residuos forzosamente, de modo que su impacto ecológico es siempre apreciable. Es evidente que ha de tratarse de que dicho impacto sea reducido a la mínima expresión. La teoría del desarrollo sostenible mantiene que cada recurso natural, tanto alimento, como agua, como combustible, por poner algunos ejemplos, está limitado tanto por sus fuentes como por la forma de evacuación de los residuos que genera su uso. Los recursos no deben removerse más rápidamente de lo que pueden renovarse, pero tampoco es posible deshacerse de los mismos más rápidamente de lo que pueden ser absorbidos. A nivel local, que es el que centra nuestra atención, una simple modificación en el sistema, motivado por la afluencia turística, aunque sea mínima, puede desencadenar efectos imprevisibles. Dicho de otro modo, el desarrollo sostenible defiende que no se sobrepasen los niveles de consumo y de inversión aceptables, huyendo así de cualquier riesgo de deterioro ambiental. El potencial de crecimiento de un área o de una actividad deben ser

objeto de cuantificación y de cualificación, con el fin de evitar cualquier amenaza de sobreexplotación o de sobrepasamiento. La OMT viene insistiendo, al menos desde 1994, en la importancia de la implantación de la Agenda 21 en relación con el fenómeno turístico, de modo que redunde en beneficio de la mejor gestión del agua, la minimización de los residuos, la racionalización de la energía, del cumplimiento de los compromisos medioambientales en general, del planeamiento urbanístico y del uso del suelo y, en definitiva, de una efectiva sostenibilidad.

El sector turístico mueve en la actualidad grandes sumas de dinero, y ejemplifica como ninguno el dinamismo de la sociedad capitalista. Las personas, con mayor motivo cuando tienen mejor acceso a los recursos económicos, compiten en movilidad, efectuando desplazamientos que tratan de recibir el máximo de sensaciones en el menor espacio de tiempo. Los paisajes culturales son elegidos con cierta frecuencia por los individuos más ávidos de turismo, debido a que sintetizan como ningún otro objeto de turismo el patrimonio natural y el cultural, y debido a que ofrecen una variedad de aspectos que, difícilmente podemos hallar en otros ámbitos turísticos. Añadidamente, encierran una dimensión ecológica muy apreciada por la sociedad más liberal, ansiosa de responder a los constreñimientos de una sociedad urbana que, por otro lado, es la que configura el marco de su vida profesional.

Resulta indiscutible que el turismo cultural puede ser una de las soluciones que permita la conservación de la riqueza patrimonial. Pero no lo es menos que se trata de un tema delicado, considerando que las decisiones erróneas provocan la rápida pérdida de los bienes patrimoniales, con inmediatas repercusiones para el futuro de las sociedades afectadas. Por de pronto, y pensando en los paisajes culturales, es preciso tener en cuenta que en ellos viven poblaciones locales que poseen un modo de vida que se ha demostrado eficaz durante muchas generaciones, en tanto que ha sido capaz de compatibilizar el uso del medio con la conservación del mismo, lo cual no está claro que se logre con el empleo de soluciones alternativas, una de las cuales es, justamente, la del turismo cultural. Es posible que el embate que vienen recibiendo estas culturas locales desde hace algún tiempo, particularmente las que se hallan en áreas de montaña o en áreas marginales en general, ineptas para la modernización, se agrande hasta extremos insospechados con otro nuevo y más intenso que es el provocado por el turismo.

Para cualquiera de estas poblaciones locales, el efecto más pernicioso del turismo consiste en que éste acabe expulsándolas del medio en el que habían prendido y se habían desarrollado, contraviniendo entonces los principios más sagrados del desarrollo sostenible de conservación de la diversidad cultural. Y el turismo representa una actitud de curiosidad y de entretenimiento que, a menudo, choca frontalmente con las formas de vida de las poblaciones locales. El morador local llega a convertirse en un objeto de la mirada turística, a la vez que aquél encuentra en el turista un competidor, en su propio medio, por el uso del mismo espacio. Podría argumentarse que el morador local halla beneficios en la afluencia turística, pero tal idea sólo es aceptable desde un punto de vista general, puesto que, en sentido estricto, es imprecisa y, seguramente, errónea. Sería mejor decir que determinados individuos y grupos hallan en el turismo motivado por el uso y el disfrute del patrimonio sólidos beneficios, que sólo en escasa o nula medida son percibidos por el resto de la sociedad local, siendo un buen ejemplo al respecto el que nos proporciona la explotación de muchos paisajes culturales.

Pero, los moradores locales pueden ser expulsados por otras razones. Los fenómenos turísticos generan especulación, que se traduce en elevaciones del precio de los suelos urbanizables y, como consecuencia, de las viviendas. En estas áreas afectadas por la afluencia turística, la práctica de la ganadería o de la agricultura puede entrar en declive y, como resultado, el terreno destinado a usos agrarios adquiere un valor ínfimo que supone una radical contradicción con un suelo urbanizable que alcanza un precio desmedido. En esta situación, algunas poblaciones de montaña, afectadas por este fenómeno, están conociendo en el presente un proceso difícilmente reparable de elevación de los precios de los inmuebles, que ha empujado a los habitantes locales a dejar su tradicional modo de vida, animados por el alto precio que había alcanzado su modesto patrimonio, y ante la falta de otras soluciones efectivas dispensadas por sus gestores municipales. Por desgracia, al tomar esta decisión se acelera el final de una cultura que era, precisamente, la que sostenía ese paisaje cultural. Lamentablemente también, la despoblación y el consecuente envejecimiento de la población generan la ausencia paulatina de los lugareños, auténticos conservadores de dicho paisaje cultural, verdaderos “jardineros del paisaje” como en ocasiones se les ha

llamado, lo cual, en definitiva, aboca a la pérdida de interés hacia el mismo como objeto turístico.

Lo dicho demuestra las grandes dificultades que comporta el desarrollo sostenible basado en el turismo promovido a partir del disfrute del patrimonio, sobre el cual reposan muchos de los planes de dinamización turística que se elaboran. Y no se han señalado otros factores que también hacen difícil, de partida, la vida para quienes estamos denominando moradores tradicionales de las poblaciones locales. Los fenómenos turísticos conllevan alzas de los precios, muy notables, de los artículos de consumo cotidiano. Nótese que los fenómenos turísticos son, por lo regular, de efecto estacional, y en consecuencia generan empleos basados en las acumulaciones de beneficios en espacios de tiempo que, comúnmente, son muy breves, y siempre limitados. Nada más iniciarse el fenómeno turístico, los viejos moradores acuden a los establecimientos comerciales de las poblaciones vecinas que aún no han recibido el influjo de las nuevas circunstancias, lo cual constituye una primera forma de amenaza, y posteriormente, cuando el fenómeno crece en repercusiones, ven acosada su tradicional forma de vida, sufriendo una situación que es percibida como expulsión.

Quizá, la gran paradoja de la tesis del desarrollo sostenible reside en que, recogiendo una serie de postulados renovadores, la misma es contemplada a través de modelos económicos que podemos llamar clásicos (vid. A. Alonso Mielgo y E. Sevilla Guzmán, 2000: 39-66). La teoría económica clásica, que es la que se enseña académicamente, y en consecuencia es mostrada como ortodoxa, es característicamente crematística. Esta economía ortodoxa se ocupa de la asignación de recursos escasos a fines alternativos por medio del mercado. El mercado fija los precios mediante valoraciones propiamente subjetivas, a partir de las preferencias individuales, o de la suma de las mismas, expresadas en términos de mercado. Entendida de esta manera la economía, es el mercado el que se encarga de establecer las equivalencias. Obviamente, nos estamos refiriendo a la economía que representa al individualismo propio de las sociedades modernas, pero es también la que es utilizada tal vez erróneamente en la aplicación del desarrollo sostenible.

Mediante una economía de raíz crematística, son muchos los municipios, las regiones y los Estados que intentan conjugar la existencia de un patrimonio cultural con el turismo a partir de un

desarrollo sostenible, lo cual no deja de ser contradictorio. Esta economía crematística no mide las externalidades, es decir el coste que representa el fenómeno turístico para el medio. Y no lo hace a pesar de que el turismo que se defiende como una bondad es producto las más de las veces del consumismo ostentoso de los países ricos. Se trata de un turismo asentado sobre el uso de combustibles fósiles no renovables, que da lugar a graves fenómenos de contaminación, y que contradice por entero la teoría de la sostenibilidad ambiental. Pero también sobre el gasto indiscriminado de agua y de energía, y sobre la generación abusiva de residuos sólidos, por poner algunos ejemplos. La economía ortodoxa no computa a menudo este gasto ambiental producido doblemente por el turismo, es decir, en tanto que consumidor de bienes no renovables y en tanto generador de residuos no reciclables.

Llegados a este punto, y pensando en las generaciones venideras que contempla la teoría de la sostenibilidad, cabe que nos preguntemos cómo es posible que se efectúen cálculos respecto de individuos que todavía no han nacido y por tanto no han expresado sus preferencias de mercado, teniendo en cuenta que la única referencia que se acepta como tal es la de la economía de mercado. La gran contradicción se halla en que, de cara a la sostenibilidad, se den por buenos cálculos de situaciones futuras que responden a preferencia actuales, en el contexto de una auténtica utopía. Dicho de otro modo, se efectúa una asignación intergeneracional, a partir de la atribución actual de un valor, a demandas que pertenecen al futuro. Por otro lado, como ha sido puesto de relieve reiteradamente, la valoración actual en cuanto tasa de descuento es tan arbitraria que puede responder tanto a una infravaloración como a una sobrevaloración. En definitiva, el cálculo del desarrollo sostenible pensando en las generaciones actuales puede ser verosímil, pero no así el efectuado a propósito de las generaciones venideras que no pasa de ser una entelequia. No es posible, de ninguna manera, asignar valores a costes que aún no se han manifestado.

Pero existe otro modelo que rima mejor con la tesis del desarrollo sostenible que responde no a la economía más ortodoxa (llamada por Aristóteles crematística), sino a lo que Aristóteles denominaba propiamente economía y que coincide con lo que en el presente se llama economía ecológica e, incluso, ecología humana (vid. F. Aguilera Klink y V. Alcántara, 1994). Esta economía, al

revés que la ortodoxa, defiende que la economía no responde a la asignación de recursos escasos a fines alternativos, sino al aprovisionamiento o a la satisfacción material de la sociedad. Esta visión de la economía pone el énfasis en el peligro que supone el gasto desmedido de energía. La sociedad occidentales están dilapidando alegremente reservas incalculables, que forman parte del patrimonio universal, empezando por el combustible que es inseparable de los desplazamientos humanos en medios de automoción. La economía ecológica ha puesto reiteradamente en cuestión el consumo ostentoso de los países con rentas más altas, y aunque reconoce que el turismo puede ser una manera de equilibrar la riqueza entre las sociedades, percibe que los mecanismos empleados en la actualidad son poco adecuados. Es así como llama la atención de los criterios morales que se hallan implícitos en las pautas de conducta de los llamados países ricos o países occidentales (J. Martínez Alier y K. Schlüpmann 1991; H. Daly, 1989: 334-367).

Por tanto, existe en el presente un gran debate acerca del uso del entorno que se ha generado acerca de modelos que son claramente contradictorios entre sí (J. M Naredo, 1992: 109-144). De este modo, el modelo realista y socialmente imperante, que comporta la expresión del *statu quo* propio de la economía capitalista al uso, adquirió una fuerza inusitada en las últimas fases de la industrialización y ha continuado creciendo en la sociedad postindustrial, tanto más en países como el nuestro donde, inicialmente, faltaron los medios adecuados de protección del medio natural y del patrimonio cultural y, posteriormente, los mecanismos que hicieran posible el adecuado cumplimiento de las normas establecidas. Responde a un proyecto basado en el individualismo y en la depredación, que supone competencia por el uso de los recursos entre los que están los ambientales (N. Georgescu-Roegen, 1989: 61-72). Según este modelo, el fracaso, por ejemplo, de una cultura agraria de montaña, como resultado de su incapacidad para la modernización podría suponer la sustitución del viejo sistema por otro nuevo, ya no de carácter ganadero habida cuenta del fracaso del precedente, sino basado en el apoderamiento individualizado de los recursos ambientales y culturales con fines de ocio.

De acuerdo con este modelo, un paisaje cultural extraordinariamente valioso, como es el propio de muchas áreas de montaña, se vería asaltado a corto y medio plazo, por una multitud

de usuarios deseosos de aprovechar las mínimas unidades culturales del viejo sistema. Se trataría de beneficiarios que, más que aprovechar los recursos de manera orgánica, como ha sucedido durante siglos, los emplearían de forma individual, y no como forma de vida, sino exclusivamente con fines de ocio. Más aún, la conservación del paisaje cultural y del natural contaría con serias dificultades, puesto que el compromiso de los nuevos moradores con el patrimonio podría ser tan laxo que resultara nulo. En efecto, para ellos, la conservación comportaría, si acaso, un ideal, ya que no estarían atados por la realidad de encontrar el sustento en el entorno.

Por otro lado, y contra este modelo inviable desde el punto de vista ecológico, existe otro modelo que podemos llamar cooperativo, opuesto radicalmente al anterior, deseable desde el punto de vista científico, aunque “utópico” desde el punto de vista social. Es el proyecto de la economía ecológica, defendido por Sahlin, Dalton y otros sustantivistas, que atribuye valor a aspectos cruciales que pasan desapercibidos en la ortodoxia capitalista, es decir a las externalidades o efectos secundarios de la toma de decisiones, susceptibles de concretar en el impacto ecológico (vid. J. O. Sánchez Fernández, 1996: 51-64). Evidentemente, se trata de una orientación que reclama importantes cambios institucionales y en el *statu quo* social imperante. Pero, es obvio, que es la única que podría asegurar la conservación del patrimonio natural, que es tanto como decir la supervivencia humana a largo plazo, y del patrimonio cultural que garantiza la conexión entre las generaciones.

3. Paradigmas y contradicciones

Cuando pasamos a analizar la aplicación práctica de estos modelos teóricos, descubrimos que en nuestras sociedades el patrimonio acaba siendo diseñado, en alguna medida, en virtud de una demanda turística que genera ricos beneficios económicos. Un yacimiento prehistórico, unas ruinas romanas, una iglesia románica, una catedral gótica, una villa de pescadores, un pueblo de montaña, por poner algunos ejemplos, cuando han sido elevados a la categoría patrimonial pueden alimentar una corriente turística que acabe convirtiéndose en el modo de vida de la comunidad de referencia. No es que antes no existieran estos bienes culturales, sino que en un momento dado estos bienes se patrimonializan, se prestigian y se convierten en focos capaces de ejercer una intensa atracción sobre un público de potenciales visitantes. Antes pasaron

desapercibidos, y ni siquiera se planteó su protección y conservación y, sin embargo, posteriormente, las Administraciones deciden privilegiar esos bienes ligándolos al desarrollo sostenible de un valle, de una comarca, de una villa o de una ciudad. Quizá, la mejor expresión de cuanto estoy poniendo de relieve es el hecho de que diversas administraciones departamentales y regionales europeas han optado por crear áreas operativas de acción, que unen la cultura con el turismo (E. Gómez Pellón, 2000: 165-179; y 2002: 373-389)

¿Por qué este interés por la puesta en valor del patrimonio cultural? Partiendo del hecho de que la noción de patrimonio cultural, entendido como conjunto de bienes culturales dotados de valor, surge en las modernas sociedades occidentales, ligada al desarrollo de la economía de mercado, y la mejor evidencia es el nombre de patrimonio que se le otorga, es necesario recordar que durante tiempo la fabricación de patrimonio ocupó un lugar secundario en la vida social y económica, debido sobre todo a que la industrialización creó una forma activa y mercantil de entender las relaciones sociales y económicas en la que los bienes culturales carecían de especial consideración, y únicamente interesaban en tanto expresión de la identidad colectiva del grupo al que pertenecían.

Sólo cuando las sociedades más industrializadas del mundo, es decir, las occidentales, avistaron un futuro incierto tras la crisis de los combustibles de los años setenta, los bienes patrimoniales alcanzaron una consideración, que antes sólo había sido insinuada pero que nunca habían poseído realmente, en tanto que representaban un recurso dinamizador de la economía o, si se quiere, un procedimiento para generar un desarrollo sostenible. El protagonismo alcanzado por estas sociedades industriales en el pasado comenzaba a desvanecerse y era necesario recorrer el camino sin retorno hacia la postindustrialización. Se entendió que el papel que podría suscitar el uso y disfrute del patrimonio cultural y del natural por parte de los visitantes sería capaz de generar jugosos réditos, como así sucedió, sin poner en riesgo el futuro de la humanidad. Fue entonces cuando, profundizando en una tendencia que primero era discreta, comenzaron a proliferar los establecimientos hosteleros que aprovechaban la existencia previa de añosas construcciones, al tiempo que se hacían cada vez más frecuentes las visitas a lugares que antes pasaban desapercibidos y ahora se convertían en generadores de riqueza. A menudo la puesta

en valor del patrimonio supone una “fabricación” previa, de modo que lugares y construcciones que en el pasado inmediato no habían sido considerados como bienes culturales o naturales en un momento determinado adquieren esta condición.

En efecto, primero se revaloriza una construcción, un lugar, un paisaje, una ruta, y luego nace la acción turística de las empresas que tratan de explotar ese entorno por medio de establecimientos hosteleros y de todo tipo de estrategias. Así ha sucedido en el último cuarto del siglo XX y así sigue sucediendo a comienzos del XXI, en el marco de una incesante producción de patrimonio, en la cual compiten pueblos, ciudades y comarcas. Al descubrimiento, o a la invención, de bienes culturales por parte de una localidad, le sigue con cierta frecuencia un hecho similar por parte de otra localidad enclavada en la misma comarca que compite por la captación de similares beneficios turísticos. Al fin y al cabo, en esa sociedad postindustrial que es la europea, en particular, el patrimonio resulta ser uno de los ámbitos privilegiados del desarrollo económico. Es evidente que la promoción del patrimonio sintoniza con sociedades, como éstas que se acaban de señalar, en las cuales el alto nivel de vida de los ciudadanos converge con su excelente disposición de tiempo libre, susceptible de ser encauzado hacia iniciativas culturales, como las que tienen al patrimonio natural y al cultural por objeto, remplazando de esta manera al viejo y vituperado turismo europeo de sol y playa desprovisto de todo sentido formativo y enriquecedor.

Pero, ¿se puede sostener que el nuevo turismo, encauzado hacia el uso y el disfrute del patrimonio, es bueno por definición para la conservación del mismo? No cabe duda de que puede serlo, y de hecho el sostenimiento, o la sostenibilidad, de parte del patrimonio cultural por esta vía es indiscutible. Pensemos en la conservación de una catedral o en un determinado museo. Pensemos, asimismo, en la contribución a la sostenibilidad que efectúa el turismo, no del todo inocuo, en algunos parques nacionales y naturales. Pero, también es verdad que el patrimonio cultural se puede ver asaltado y arruinado como consecuencia de la acción turística. Esto es lo que ha sucedido con algunas cuevas prehistóricas, que convertidas en oferta turística y explotadas hasta la saciedad han sufrido una intensa degradación medioambiental que ha terminado por afectar a las pinturas rupestres que cobijan. Algo parecido se puede decir de la avalancha turística que ha producido un grave impacto en algunos cascos antiguos de

nuestras ciudades o en algunos paisajes rurales. Nada digamos de la agresiva remodelación que ha acompañado a la vieja arquitectura vernácula con objeto de hacerla viable para acoger a un supuesto turismo verde. Y bien conocidos son los perturbadores efectos que causa el turismo agresivo en algunos paisajes culturales.

Es evidente que el turismo, con su sola presencia, altera, por ejemplo, el patrimonio cultural sobre el que actúa, y simultáneamente crea un patrimonio cultural distinto. Reflexionemos sobre el caso frecuente de las fiestas patronales de villas y ciudades, cuya fecha de celebración es desplazada en el calendario con el fin de recibir al mayor número posible de turistas. Los lugareños inventan sus tradiciones, en el sentido que le confirieron a la expresión E. Hobsbawn y T. Ranger (1983), pero, además, remarcan y exageran en ocasiones la expresión ritual tratando de que parezca más extraña y exótica a los ojos de los visitantes, y hasta puede que algún aficionado local magnifique el pasado y, como consecuencia, la tradición se distorsione para que resulte aún mas atractiva a los ojos de los moradores y, sobre todo, de los turistas que acuden. Además, tratando de alargar los días de fiesta se incorporan nuevos alicientes como, quizá, un imaginado mercado medieval y otros eventos por el estilo, adulteradores por igual de la tradición local. Por otro lado, los turistas también incorporan costumbres nuevas, como puede ser un temprano desayuno en la plaza mayor, que al cabo de un tiempo también se incorpora al patrimonio cultural del lugar. El turismo se convierte, de esta manera, no sólo en un catalizador de la creación del patrimonio cultural sino en una auténtica fábrica de bienes culturales.

No deja de ser curioso que cualquier fabricación del patrimonio se realice en aras de lo que se denomina autenticidad. Es bien conocido el hecho de que la incorporación de patrimonio reinventado que efectúa una comunidad lo hace, supuestamente, en beneficio de la autenticidad. Unas veces es un rito antiguo y olvidado que se reintroduce en una fiesta, otras veces es una restauración que se produce en un vetusto edificio, otras veces es la pátina que se le retira a una escultura y, en fin, la decisión se pone siempre bajo el signo de la imaginada autenticidad. Sea lo que fuere, no se admite por lo regular que se trate de la creación de un bien patrimonial nuevo y distinto, ni siquiera de una reincorporación, con las oportunas modificaciones, sino que con cierta frecuencia se interpreta como una contribución a la

autenticidad. Cabe preguntarse qué es la autenticidad, y por qué se pone tanto énfasis en la potencial autenticidad de los bienes culturales.

Esta supuesta autenticidad explica la afluencia turística a lugares donde se elaboran determinados dulces, embutidos, conservas, menús, etc., bajo la condición de que son más auténticos que los que se elaboran en otro lugar de esa misma comarca. O que una determinada celebración festiva resulte más atractiva que la que tiene lugar en una población cercana. Es obvio que se trata de una forma de entender el patrimonio cultural que contradice este concepto en sentido estricto, por cuanto los bienes culturales no se ordenan conforme a un criterio discernible de autenticidad. Por el contrario, parece indiscutible que el valor de la autenticidad es atribuido, de manera interesada, en beneficio de la generación de una identidad, o bien en aras de un mercantilismo al que no es ajeno el propio fenómeno turístico. No hay duda, por tanto, de que la idea de autenticidad, compleja de por sí, encierra la mayor parte de las veces un significado perturbador y espurio cuando se habla de sostenibilidad y de patrimonio cultural a propósito del desarrollo local.

Bibliografía

- AGUILERA KLINK, F. y ALCÁNTARA, V. (1994). *De la economía ambiental a la economía ecológica*. FUHEM-Icaria, Barcelona.
- ALONSO MIELGO, M. y SEVILLA GUZMÁN, E. (2000). "El discurso ecotecnocrático de la sostenibilidad", en I. Bárcena, P. Ibarra y M. Zubiaga, (Eds.), *Desarrollo sostenible: Un concepto polémico*: 39-66. Universidad del País Vasco.
- BUENO, C. Y AGUILAR, E. (2003). *Las expresiones locales de la globalización: México y España*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Universidad Iberoamericana. México.
- CASTRO MORALES, F. Y BELLIDO GANT, M. L. (1998). *Patrimonio, museos y turismo cultural: claves para la gestión de un nuevo concepto del ocio*. Universidad de Córdoba, Córdoba.
- DALY, H. (1996). *Beyond growth: The economics of sustainable development*. Beacon Press, Boston.
- DALY, H. (1989). "La economía en estado estacionario: Hacia una economía política del equilibrio biofísico y el crecimiento moral", en H. Daly (Ed.), *Economía, ecología, ética. Ensayos*

- hacia una economía en estado estacionario*: 334-367. Fondo de Cultura Económica. México.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1989). “La ley de la entropía y el problema económico”, en H. Daly (Ed.), *op. cit.*: 61-72.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2000). “*De re ethnographica*. Pensando en el patrimonio cultural”, *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 17:165-179.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2002). “Aspectos fundamentales de la gestión del patrimonio etnológico”, *Anuario Etnológico de Andalucía*, 2000-2001: 373-389.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2007). “El patrimonio cultural: memoria e imagen del grupo social”, en C. Lisón Tolosana, *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*: 373-397. Akal, Madrid.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (2008). “Políticas de desarrollo y culturas locales: aplicaciones y riesgos”, en A. Espina Barrio (Ed.), *Turismo, cultura y desarrollo*: 47-64. Diputación de Salamanca e Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca.
- HOBBSBAWN, E. y RANGER, T. (1983). *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press. Cambridge.
- MARTINEZ ALIER, J. y SCHLÜPMANN, K. (1991). *La ecología y la economía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MEADOWS, D. H., MEADOWS, D. L. & RANDERS, J. (1992). *Más allá de los límites del crecimiento*. El País / Aguilar, Madrid.
- NAREDO, J. M. (1992). “El oscurantismo territorial de las especialidades científicas”, en J. A. González Alcantud y M. González de Molina (Eds.), *La tierra. Mitos, ritos y realidades*: 109-144. Anthopos, Barcelona.
- REDCLIFT, M. (2000). “El desarrollo sostenible: necesidades, valores, derechos”, en I. Bárcena, P. Ibarra y M. Zubiaga (Eds.), *op. cit.*: 17-38.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, J. O. (1996). “Ecología y cultura”. *Política y Sociedad*, 23: 51-64.
- SANTANA TALAVERA, A. (1997). *Antropología y turismo: nuevas hordas, viejas culturas*. Editorial Ariel, Barcelona.
- TAMAMES, R. (1995). *Ecología y desarrollo sostenible. La polémica sobre los límites del crecimiento*. Alianza Editorial, Madrid.

WALLERSTEIN, I. (1997). *El futuro de la civilización capitalista*.
Icaria, Barcelona.

Recuperación integral de la parroquia de congostro.

(un intento de desarrollo local a través del patrimonio cultural)

Ángel Cerrato Álvarez

Motivos que nos llevaron a centrarnos en la aldea de Congostro.

1.- La experiencia del montaje del Museo da Limia llevó *O Bión* a dar un paso más: superar el reducido espacio de un edificio y conservar los elementos etnográficos en su lugar original. La parroquia de Congostro –Rairiz de Veiga, Orense-, ofrecía un conjunto único de valor excepcional.

Las tierras altas de la Limia habían padecido un proceso de drenaje primero y de concentración parcelaria posterior absolutamente agresivos y destructores de toda la antropología milenaria. Ni los romanos habían hecho cosa tal. En la actualidad, de las 15.000 Has. de bosque autóctono quedan 1.500. Dentro de estas 1500 Has. están todas las tierras de la parroquia de Congostro. Cuando se pensó en el proyecto de recuperación integral se estaba en el mejor de los momentos de agresividad del entorno.

A la concentración oficial se sumaba la vuelta de los emigrantes que renegaban del pasado y actuaban con los criterios de “progreso” típicos de los nuevos ricos.

2.- Hábitat antropológico-etnográfico de la aldea de Congostro

Cuando se empezó el tanteo de trabajo, la parroquia de Congostro tenía una población cercana a los 100 habitantes viviendo en los tres núcleos que componen la parroquia: Santandré –vacío-, San Miguel, y Congostro como centro parroquial. Los ancianos recuerdan que en tiempos hubo una población entre 400 y 500 habitantes. La parroquia sigue vaciándose a ojos vistas.

Consostro posee un *bosque autóctono* de *carballos*, *bidueiros*, *amieiros*, *castiñeiros*, *salgueiros*, *freixos*, *bimbios* y *algunos cancereixos* y *sanguíños*, -robles, abedules, negrillos, castaños, sauces, fresnos, mimbreras, y algunos servales y “sanguíños”, muchos de ellos muchas veces centenarios y que habían sido una

referencia esencial en los medios de vida de sus habitantes. A este arbolado de bosque puro hay que añadir el típico monte bajo tan esencial a la vida del campesino gallego, como *xestas*, *carqueixias*, *carpazas*, *toxos*, y *uces*, *brezo*, *espadañas*, *biones* y *silvas*, que servían de cama de las cuadras para las vacas, estiércol para los campos y para las huertas, comida para el ganado, sombra para los rebaños, obtención de medicinas populares, separación de fincas y habitáculo de infinidad de aves que desempeñaban la función de insecticidas de primera magnitud.

Los habitantes de Congostro habían desarrollado *oficios* típicos de la vida de los labregos, pero de entre ellos destacaban maestros carpinteros, ebanistas, canteros, tejeros, herreros y molineros, todos ellos de fama consagrada, hasta tal punto que desarrollaban su profesión por las parroquias de los alrededores y por las ferias de Xinzo de Limia, Ponte Liñares, Cualedro, Bande, etc. De entre todas las profesiones destacaron por ser los mejores *tejeros* de la Limia, en competencia con los portugueses. Aún conservaban intactos seis hornos en el llano de las tierras al pie del río Limia. Los ebanistas dejaron una huella profunda en el mismo Congostro por las balconadas de las casas. A los canteros se les cita ya en el Catastro de Ensenada (1.753). Llegó a poseer 12 molinos a lo largo de las *corgas* que rodean el pueblo. Aún funcionaban dos de ellos al final de los años 90 del siglo XX.

La aldea-parroquia de Congostro se caracterizaba por *una intensa vida comunal*. Los trabajos esenciales del campo como las rozas, las cavadas, la tala y el acarreo de la leña, la siembra, la *arricada* y todo el largo proceso de la transformación del lino, el *esfoliado* del maíz, la matanza *do porco*, las idas y venidas a las ferias, el acarreo de la piedra, el trabajo de las tejeras, la siega y el acarreo de la hierba, las hornadas de pan..., se hicieron siempre en grupos comunitarios o en una sola agrupación de todas las gentes para la siega, la *malla* del centeno y la metida del grano en las trojes. Una de las participaciones comunitarias más ancestrales fue, sin embargo, *el reparto de las aguas comunales* en verano rigurosamente reglamentado y escrito año tras año, y libre, dentro de unas normas estrictas, en el resto del año. La intensa vida comunitaria creó las *airas* y el espectacular rosario de los hórreos, -llamados *canastros*- considerado siempre como uno de los mejores conjuntos de Galicia.

Con todo, la característica más sobresaliente de Congostro fue, y sigue siendo, su *arquitectura, estructurada en función de las airas*.

O las *airas* imponiendo sus condiciones a la arquitectura del pueblo. Las *airas* son las plazas. Congostro tiene hasta 10 *airas* alrededor de las cuales, y con una población oscilando alrededor de 100 vecinos, se montaron las viviendas. Las viviendas son agrupaciones de entre 4 -5- 6- casas que rodean la *aira*. La *aira* está en función de las necesidades comunitarias de esas viviendas, tales como pilas de agua para los animales, entrada y salida de los animales, entrada y salida de los carros, dejada del instrumental de labranza, trabajo del proceso del lino, *esfoliado* de las mazorcas del maíz –un maíz americano, llamado *millo groso*, y un maíz ancestral, el mijo, llamado *millo miudo* que aún se cultivó en los años 80 del siglo XX-; pero la función número fue reunir allí el duro trabajo de la *malla* del centeno, el trabajo comunitario que más aglutinó las fatigas de las gentes. Esta estructura arquitectónica comunitaria también se da por otras tierras de Galicia, pero la de Congostro se conservaba casi virgen. Marcó tanto a las gentes, que los ancianos recuerdan que no decían: vivo en calle tal, sino soy de la plaza tal...

Una estructura que conservaban aún intacta era la *distribución de las tierras de cultivo*. Al pie del pueblo estaban las huertas –*as hortas*-. Eran las mejores tierras, Eran las que recibían las aguas rigurosamente repartidas en el verano. A continuación venían las praderías para la hierba del ganado, si bien las praderías podían existir allí donde hubiese *auga dabondo*. Venían después las *plazas*, las tierras de cultivo en la zona llana cercana al río Limia, zona que llamaban *a veiga*. Las tierras a media ladera y en los altos del pueblo eran *as terras de secano*, para cultivo del centeno – *o pan*-. Venía por fin *o monte*, dedicado a toda una serie de necesidades comunales. El monte era mayoritariamente comunal. Servía para las cavadas, la llevada de la cabaña de ovejas y cabras llamada *la res*, y la llevada de las vacadas en cuyos mejores tiempos llegó a contar con más de 500 cabezas.

La salida y la entrada al pueblo, la ida a los otros pueblos, las idas y venidas a los trabajos del campo estaba estructurada a lo largo de *los caminos*, que según la anchura o la profundidad recibían el nombre de *canellas*, *congostras*, *corredoiras* o *atallos*.

El último aspecto que se tuvo en cuenta fue la *cercanía de la aldea a las afamadas en otros tiempos ferias de a feira nova*, al pie del río Limia, junto a un puente romano, donde finalizaban las amplias tierras de la Limia Alta y comenzaban las encajonadas de la Limia Baja, cuyo hilo conductor seguía siendo el río. La feria se

llamaba también de Puente Linares. Venía ya del siglo XVII y fueron una continuación de las de Ginzo de Limia –dicho *Xinzo* actualmente-, unas de las de mayor movimiento de gentes gallegas, leonesas, zamoranas y portuguesas y de mejores negocios de toda Galicia-.

3.- Peligro inminente de destrucción. Observábamos cómo las concentraciones parcelarias barrían todo. La parroquia de Congostro era uno de los pocos reductos que aún quedaban al margen de las concentraciones parcelarias. Queríamos unirnos y continuar la lucha combativa de la asociación local MEL, (Movimiento Ecológico da Limia).

4.- Llevábamos un proyecto, con un hilo conductor: partir de la estructura de la parroquia, tener en cuenta las inquietudes de las gentes y hacer del pueblo el protagonista número uno. El proyecto recogía una acción a corto plazo de los siguientes capítulos:

- Conservación del bosque y de la antropología del bosque como clases de árboles y la gran variedad de servicios que se obtenían de cada uno; praderías, caminos, traídas de las aguas comunales a través de *madres, pozas y regos*; caza, y medio de unión y de comunicación del ser humano con la Naturaleza.

- Conservación del material de los oficios y de los edificios in situ del trabajo de los oficios. Entre el material –*as ferramentas* que dicen-, se encontraba el de los herreros, el de los carpinteros y ebanistas, el de los canteros y el de los tejeros. Entre los edificios se hallaban, los hornos de los tejeros a 400 mts. de la aldea, una carpintería, una fragua, los dos molinos que aún funcionaban y otro olvidado de una factura impresionante. El molino –*o muiño*- no es solo el edificio, sino la canalización de la traída de las aguas –*a canlle*- el desagüe, la conducción de las aguas al siguiente molino y los turnos rigurosos del uso del agua

- Conservación de los vestigios y pervivencias de la intensa vida comunal como las airas, las decenas de hórreos –los *canastros*-, el horno público de las cocidas del pan, un lavadero antiguo y uno nuevo no mal realizado precisamente, una vieja casa como escuela antigua y una “nueva” escuela que eran ya monumentos del pasado. A estas pervivencias de las relaciones humanas de “tejas abajo”, habría que añadir los símbolos de las manifestaciones humanas de “tejas arriba”, es decir, los símbolos y marcas de las relaciones del hombre con lo trascendente como dos *cruceiros* y un *soberbio peto de ánimas*, o una rectoral inutilizada.

- Recuperación de varias viviendas antiguas abandonadas, con dueños fuera, perfectamente conservadas sus estructuras internas: las cuadras –que llaman *cortes*-, las *lareiras* con el instrumental como el *pote* y la *gramalleira*, las estancias separadas por fuertes paredes de piedra, las habitaciones de arriba al estilo gallego con el material ancestral y la pátina del tiempo y las poderosas balconadas de piedra o de madera.

El proyecto tenía las miras puestas en unas actuaciones a largo plazo:

- Aprovechamiento del bosque para la puesta al día de carpintería y ebanistería.

- Aprovechamiento de las canteras de granito para la puesta en marcha de una escuela-taller de cantería.

- Aprovechamiento de la experiencia de los tejeros –todo el pueblo tenía experiencia- para la actualización del oficio de tejero.

- Mantenimiento estructural del cultivo de las huertas con el respeto escrupuloso secular de los repartos de las aguas comunales para la producción y venta de productos “ecológicos”.

- Aprovechamiento de las praderías para una producción de ganado vacuno que diera calidad a la “carne gallega”

- Aprovechamiento del conocimiento de las hornadas de pan para una producción de pana de calidad.

- Aprovechamiento del bosque para recreo “anímico”

Proceso de recuperación

1.- Verano del 1996. Como profesor de Historia del Instituto de Xinzo de Limia, había recibido continuos toques de atención del alumnado de Congostro. La experiencia adquirida en *O Bión*, -el grupo de alumnos creadores entregados al profesor y el profesor entregado a ellos-, en el montaje y primera dirección del *Museo da Limia*, nos llevaron a tantear la parroquia de Congostro. Pero Congostro se hallaba ya metida entre la espada y la pared de su pasado y de las concentraciones parcelarias de las parroquias de la Limia Alta que entonces se pensaban y se aireaban como lo último del progreso. El pueblo se hallaba dividido entre quienes no querían concentración ninguna, apellidados, con aspecto despectivo, *ecologistas*, y los partidarios acérrimos del “progreso”.

Nuestra presencia fue francamente mal acogida. Se nos llegó a correr con *estadullos*, que son estacas, pero las estacas puntiagudas que cuelgan de los carros chillones. Sólo la autoridad de *un hombre estudiado* les contuvo algo y les hacía recapacitar que las cosas serían distintas. No nos tachamos de “ecologistas”, aunque

perseguíamos los mismos fines, pero por caminos distintos. El trabajo fue escuchar, escuchar y vuelta a escuchar a los viejos y a las viejas. Sentarnos a su lado. Contemplar con placer el variado instrumental del trabajo del campo y de los oficios. Intentar sentir con ellos los sudores y las fatigas del pasado, reconocerles el duro trabajo de sus mayores y hacer que se enorgulleciesen de ese pasado que les enaltecía, que contenía valores humanos que ya quisiera para sí mucha de nuestra sociedad o que demostraban una sabiduría fuera de lo común, que su hablar era un gallego profundo y hermoso, que las palabras de los términos del pueblo eran toda una vieja historia de las gentes... Cuando el *hombre estudiado* les decía que ellos eran los catedráticos y que se venía para aprender de su pasado... fueron cambiando las cosas. Comenzaban a respetarnos y a recibirnos con gusto, hasta tal punto que se nos invitaba a sus casas, a la cantina, a ver los caminos, las fuentes, los hornos de las tejas, etc., y grabamos ya varias cintas que recogieron informaciones valiosas de toda su vida. El grupito de jóvenes que el pueblo tenía y que pensaba que la progresía consistía en cantar y bailar muñeiras y celebrar los *magostos*, no vieron mal nuestro trabajo y en principio fue apoyado.

2.- 1996 -1999: planificación de la recuperación integral.

Primeros encuentros con los *políticos*. Superados los primeros y duros encontronazos, se comenzó a comentar al pueblo el plan que se tenía. Fue bien recibido, llegase cuando llegase. El pedáneo estaba totalmente entregado al proyecto y lo apoyaba sin reservas. Aún a lo largo de los cursos y del trabajo, y aún encontrándome personalmente desarrollando mi vida laboral en el Instituto de Portillo (Valladolid), se siguieron sistemáticamente las visitas y el contacto con las gentes.

Se realizaron visitas a lugares gallegos que tuviesen las mismas inquietudes. Se dialogaba entre nosotros, se proponían proyectos que se limaban, se corregían o se aparcaban.

Nos pusimos en contacto con la dirección oficial de *Leader II*, con centro en Entrimo, en la Limia Baja, donde se hallaban centralizadas todas las ayudas para toda la Limia. Desde Entrimo se dieron todas las orientaciones precisas, puntuales y estrictamente legales, además de los obligados apoyos morales.

Se pasó a la realización de la planificación: fotos, planos, medio que rodeaba las transformaciones que se planteaban,

material, y sobre todo costes y resultado final que se pretendía obtener.

Ya habían surgido concepciones distintas de llevar a cabo las transformaciones, tales como ¿quién era quien debiera de gestionar el proceso definitivo y los dineros en el caso de ser aprobados los presupuestos? ¿Sería la comunidad de vecinos de la parroquia de Congostro? ¿Habría de ser el Ayuntamiento, en Rairiz de Veiga? – *O Concello*-. ¿A qué empresa habría que encomendar las transformaciones aprobadas?

Incluso a lo largo de las discusiones y planteamientos de la filosofía del proyecto, se decantaban ya dos posiciones, la de los aspirantes a políticos que se orientaban por poner todo en manos del *Concello*, y la de *O Bión* que se orientaba por una dirección que no saliera estructuralmente del entorno de la comunidad de la Parroquia, sin excluir cualquier apoyo de otros grupos. Pretendíamos dar el protagonismo número uno a los habitantes de la parroquia, al pueblo, entre los que se encontraban gentes preparadas para una colaboración técnica y eficaz –entre los cuales estaba un emigrante vuelto de Venezuela que había levantado bloques de viviendas y “quintas” privadas en aquel país, además de carpinteros, albañiles, molineros y tejeros.

No nos gustaba la manera de actuar del *Concello*. El alcalde que por entonces respetaba los planteamientos expuestos, fue eliminado de las listas en las elecciones municipales inmediatas tenidas en mayo del 99. Se contrató a una persona de alta graduación, “mileurista” forzada, se barrió al pedáneo de Congostro y tomó el mando de la parroquia el aspirante y practicante a político a las órdenes del partido y del *Concello*, -que entre los molinos que metió para la restauración no estaba ninguno de los dos que aún funcionaban sino el de su abuelo, de buena factura, sí, pero hacía tiempo ya inservible-, se suprimió toda referencia a *O Bión* y a las personas que movían *O Bión*, que habían sido las que habían sacado del sopor y del puro folklorismo al nuevo político de la parroquia y a los que se movían alrededor de él, y que sólo despertó cuando parece que vio que allí había futuro.

El punto fundamental de discordia era el querer volver al tema de recuperar la superada estrategia de la concentración parcelaria, que era la postura que había dividido al pueblo, y que con tantos esfuerzos de pedagogía se había logrado superar a través de una

mentalización paulatina del valor ancestral de su tierra, de sus praderías, del valor de los sudores que la regaron, de sus fuentes, de sus arroyos, de sus *corgas*, *canellas* y *corrodoiras*, de sus más que centenarios *carballos* y *castiñeiros*, de su toponimia –palabra que lógicamente nunca utilizamos en las pacientes sentadas escuchando y hablando con ancianos y ancianas-. El nuevo líder planteaba que se haría “una concentración modélica” y se montaría un aula de interpretación del pasado. Aquello era reproducir los viejos estilos de los alcaldes aquellos que hundieron el puente romano y después vendían las tarjetas postales que los reproducían. Razones no nos faltaban para desconfiar, ya que en el mismo Rairiz de Veiga se habían talado unos *carballos* de cerca de 800 años, para hacer después un estanque y plantar nuevos árboles. Eran también significativos los incendios puntuales y sistemáticos que se provocaban en lugares estratégicos del bosque, con la idea quizá de aceptar los hechos consumados.

Con todo, el nuevo ayuntamiento surgido de las elecciones del 99 redactó el proyecto. Se presentó a la aprobación del programa *Leader II*, a punto de finalizar, que dio vía libre a las obras. El montante superaban los veinte millones (20.000.000) de ptas, que ponía *Leader II* mas un montante de varios millones más que debía de poner el Ayuntamiento. El tiempo de gastos y de realizaciones estaba prefijado. Aquí empezó cada uno a dar lo que era capaz: un grupo del Ayuntamiento veía un escándalo el gasto de inversión añadido que tenía que ponerse para recuperar un montón de casas. Mantenía que era mejor dedicarlo a un asilo de ancianos. El problema era que para que esos millones extras se aprobasen tenía que contarse con mayoría suficiente que no se conseguía. *Leader II* no soltaba ni céntimo mientras no se aprobase definitivamente el presupuesto que correspondía al *Concello*. Personalmente y los restantes miembros de *O Bión*, nos distanciamos de aquella lucha. Nada se podía hacer. Por un tiempo se pensó que el esfuerzo de cuatro veranos y tres cursos había sido inútil.

A dios gracias, meses antes de expirar el plazo se puso manos a la obra, y se llevaron a cabo varias realizaciones: recuperación de una vivienda, retoques definitivos al horno, recuperación de la fragua, puesta al día de un taller de carpintería, restauración de la rectoral como centro de interpretación, recuperación de la *Aira da Moa*, -la plaza mayor que simbolizaba toda la vida comunal que se había desarrollado desde tiempos inmemoriales rodeada de los

soberbios canastros, recuperación un tanto forzada con el entorno-, adecentamiento de las calles, desconozco si se rehabilitó el molino del abuelo, mejora de la excelente fuente pública de tan apreciadas aguas, puesta al día del entorno de los hornos de los tejeros. En todo este proceso no se invitó a ninguno de los miembros de *O Bión*, ni mucho menos al evento de la inauguración presidido por el líder político del partido de la regeneración de Galicia, según dicen. Sólo se acordaron cuando necesitaban que alguien guiase las explicaciones del aula de interpretación, invitación que se declinó por el más mínimo sentido de la honestidad.

En la actualidad, algo ha quedado. Las remodelaciones de las casas siguen unos parámetros aceptables de material, alturas, estructuras y entornos, las calles están limpias...

También ha quedado la huella de la consecución de la concentración parcelaria a toda costa como símbolo de "progreso", concentración aprobada ya y que arrasaría humedales, bosque, reserva de aves y de biotopos únicos que se enseña a los turistas del *Museo da Limia*, Vilar de Santos, -también burlado por el oportunismo político, el amiguismo y el caciquismo al estilo más tradicional-. La futura concentración parcelaria fue la bandera de enganche del cabeza de lista que repetía de Alcalde en las últimas elecciones municipales. Parece que la lucha de los pocos que aún siguen al pie del cañón no logrará dar al traste con un desmán tan descomunal y cuya razón de ser es la demagogia, los votos y la perpetuación en el sillón de mando, a cuyo alrededor se agrupa alguno de los mas conspicuos auspiciadores del proyecto inicial de recuperación integral de la parroquia de Congostro, centrado en la ladea y en el hábitat de la aldea.

El proyecto que se pensaba realizar a largo plazo ha pasado al baúl de los recuerdos o persiste en las cabezas operativas como mero recurso folklórico.

Conclusiones. Cuando se pretende asentar el desarrollo local basado en el patrimonio cultural, patrimonio cultural campesino en este caso,

- El protagonista número uno debe de ser el pueblo. Los políticos, aún nacidos o hijos del pueblo, deben de ser aparcados como mal semejante a las antiguas pestes.

- El protagonismo del pueblo debe basarse en sacudirle la modorra acerca de la humildad y con frecuencia la vergüenza que suelen poseer del trabajo de sus manos. Debe de ser utilizada una pedagogía de relaciones humildes, o como mucho de igualdad.

- Las relaciones y el trabajo con los creadores del fabuloso mundo antropológico y etnográfico de las gentes del campo tienen que tener por meta derribar el mito de que el único progreso es el actual, el de las gentes de ahora.

- Los proyectos deben de basarse en algunos de estos objetivos concretos: hacer sentirle creador de nuevo de su propio pasado, hacerle recuperar la dignidad de su antiguo trabajo y de los medios materiales que tuvo que utilizar, hacerle sentirse orgulloso de las personas y de las viejas gentes.

- Hay que desarrollar una pedagogía que les haga ver que su pasado tuvo unos valores humanos que ya quisieran para sí muchos de los de nuestro “progreso”. Y que es aquí donde reside su grandeza, que en medio de una vida dura, con un instrumental a años luz del actual, supieron crear un entramado envidiable de relaciones humanas profundas y de relaciones con la Naturaleza basadas en el respeto al medio del que se sustentaban.

- Los proyectos y las realizaciones deberán de aprovechar los recursos de la ciencia actual siempre con una condición, que no machaque su pasado. Y antes de realizar operación ninguna, los organizadores deben de patear el entorno y empaparse del hábitat físico y “espiritual” de aquello que quieren transformar. Los proyectos y realizaciones de salón serán siempre nefastos.

- El trabajo de desarrollo local relacionado con el Patrimonio Cultural, debe de superar el típico folklore de “turismo rural” como motor de progreso material. El desarrollo local del mundo del campo basado en el Patrimonio Cultural de hábitats concretos ofrece una oportunidad única de explorar la lucha por un futuro distinto de nuestra industrialización voraz e insaciable. Debe de explorar la posibilidad de la consecución de “otro mundo es posible”.

La escenificación del patrimonio antropológico y la revitalización de las zonas rurales.

Colaboración entre investigadores y vecinos.

Mercedes Cano Herrera

Resumen:

Son muchas las sociedades rurales europeas que poco a poco van perdiendo miembros hasta que desaparecen. Unas veces es la falta o la mala calidad de medios de transporte, que dificultan los desplazamientos de sus habitantes para trabajar, estudiar o asistir al médico y que impelen al abandono de los pueblos. Otras el desconocimiento de los habitantes de otros lugares, que buscando zonas de esparcimiento no piensan en los pueblos del entorno más o menos inmediato. Sin embargo, poco a poco han ido surgiendo iniciativas desde los propios núcleos mediante las cuales, utilizando como escenario el patrimonio socio-cultural y natural, son sus propios habitantes los actores y gestores de la escenificación que ayudará a dar a conocer su patrimonio y a atraer visitantes, con el consiguiente repunte social y económico y la fijación de habitantes al lugar.

La puesta en escena exige un trabajo previo de investigación y documentación, durante el que la colaboración entre antropólogos y vecinos es fundamental. Y para ello son esenciales la contextualización y la observación participante, en la que el investigador se convierte en uno más del grupo, capaz de comprender el significado que para sus miembros tiene cada uno de los aspectos de lo estudiado y de transmitirlo a las gentes de otras unidades sociales.

Vecinos e investigadores:

A la hora de poner en valor un patrimonio antropológico son los propios vecinos quienes -guionistas, directores y actores de su propia historia y colaboradores activos en nuestra investigación- tienen en sus manos la escenificación de su patrimonio y la revitalización de su grupo social.

Nuestro objetivo es conseguir convertirnos en una esponja, que se empapa de cuanto le rodea y es capaz de transmitirlo a su vez. Ser “subjetivamente objetivos”. Averiguar qué, cómo y por qué piensan lo que piensan, sienten lo que sienten o son como son los grupos estudiados. Qué significa su patrimonio para todos y cada uno de sus miembros y a nivel de grupo social y por que es así. La meta final – siempre dinámica- es la comprensión de los colectivos que investigamos en todas sus manifestaciones, para poder actuar de

punto entre el grupo receptor y aquellos a quienes hemos de transmitir su percepción, con el fin de ayudar a conseguir una mejora en la calidad de vida gracias a la revitalización del núcleo rural a través de la escenificación de su patrimonio cultural en el escenario del natural.

Pero todo esto nunca podríamos lograrlo sin la colaboración vecinal, siempre a través de una observación participante, convirtiéndonos en un vecino más en todos los aspectos.

Nuestro patrimonio cultural tradicional aún está vivo en la memoria de muchos de nuestros convecinos, llegando en muchos casos a continuar operativo. La continuidad y conocimiento de cuanto de él forma parte depende de las gentes que han participado en su creación y en su evolución y que a menudo mantienen una idiosincrasia que forma parte esencial del mismo.

Las sociedades evolucionan y este patrimonio a menudo es olvidado o menospreciado por las nuevas generaciones, que ven en él una señal de “atraso” o de modo de ser “pueblerino”. Sin embargo, dentro de esta evolución hay dos constantes: el despoblamiento rural y la nueva atracción por lo antiguo y por lo popular. Lo que estamos intentando es, a través de la observación participante, colaborar con los vecinos para que puedan aprovechar esta seducción que ejerce su patrimonio sobre otros grupos sociales con el fin de revitalizar las zonas rurales mejorando su calidad de vida y colaborando a impedir su despoblación.

Metodología:

La metodología empleada es siempre la observación participante. En unos casos con estancias prolongadas; en otros conviviendo a lo largo de todo el año en el día a día del grupo social que nos acoge. Pero siempre priorizando una contextualización absoluta de nuestro principal objeto y sujeto de estudio: la acción humana.

Esta convivencia diaria, en la que participamos en todos los aspectos de la vida habitual de nuestros vecinos, nos ayuda a ir empapándonos poco a poco de sus valores y de cómo los emplean los diferentes individuos y grupos en sus relaciones diarias. Ayuda a comprender qué significan los distintos hechos en sus vidas, relativizando nuestros propios valores. Nos enseña a conocer a las gentes y a ver como se mezclan o priorizan diferentes aspectos, dependiendo de los intereses personales o grupales.

Al formar parte del conjunto vecinal pasamos a ver desde dentro – pero con la mirada expectante del que viene de fuera- las dificultades existentes y las tensiones y relaciones de poder que se forman entre los

diferentes grupos, así como los problemas de “demonización” o de exclusión social de determinados vecinos o sectores. Así mismo nos convertimos en parte activa de las vidas de los protagonistas de nuestro estudio, que se dirigen a menudo a nosotros como a un convecino más, contando con nuestra colaboración en el tratamiento de algunos problemas diarios.

Nuestra estancia dilatada se prolonga en una interrogación continua. Lo que vemos, oímos y hacemos pasa a formar parte de nuestro conocimiento, ayudándonos a saber qué, como y cuando preguntar. *Observación, contrastación y diálogo permiten brindar unos textos explicativos ricos en pluriperspectivismo*²⁶⁵. La charla vecinal, los momentos compartidos o los comentarios sobre cualquier aspecto de la vida diaria, nos ayudan a corregir nuestros errores – a menudo riéndonos de nosotros mismos-, a contrastar informaciones y a encaminar nuestros conocimientos y nuestras preguntas. Comenzamos nuestra andadura en el trabajo de campo de cada nuevo grupo social tratando de ser como un niño que empieza a vivir: abriendo ojos y oídos, y preguntándonos siempre “por qué”, “para qué”, “como”, “cuando”..., trasladando después las preguntas a nuestros convecinos.

Si yo nunca hubiera comentado con un vecino de La Alberca que una piedra con una concavidad determinada servía para dar de beber a las gallinas, nunca hubiera conocido la verdad. Los hechos sucedieron de la siguiente manera: unos de mis vecinos eran poseedores de algunas de las pocas gallinas que existían en el pueblo. Ante su casa, incrustada en el empedrado, una piedra similar a las demás pero con un pequeño cuenco tallado recogía el agua de lluvia que bebían las gallinas. Cuando otra vecina me dijo que ésta era su finalidad, no lo dudé. Tras el comentario al que aludí más arriba con otro convecino, éste me contó que se usaban para golpear las castañas pilongas y quitarles la cáscara. Contrastando con otras personas de más edad, me dieron otra versión: se trataba de la piedra de “el tiznero”, colocada hasta la primera mitad del siglo XX en muchas cocinas. La explicación de las diferentes versiones, era bien sencilla, pero solo se podía llegar a ella tras una convivencia y conocimiento del grupo vecinal. El tiznero hacía mucho tiempo que ya no se utilizaba, por lo que solo lo habían conocido activo las personas de mayor edad. Después se reutilizó; en algunos casos se dejó donde estaba, o se subió al “sobrao”, usándolo para golpear las castañas pilongas, lo que ya vieron las gentes de

²⁶⁵ J.A. Fernández de Rota, y P. Irimía Fernández, 1998, p. 15

mediana edad. En otros, pasó a formar parte de las piedras de las paredes de las casas, o se colocó en el empedrado del suelo. La piedra en la que bebían las gallinas de mis vecinos había sufrido esta reutilización. La vecina que me habló de ello y su marido, provenientes de otro pueblo, ya lo encontraron así cuando llegaron a instalarse, y nunca se habían preguntado por su finalidad; cuando lo hice yo, respondieron aplicando lo que ellos conocían: las gallinas bebían allí. Es decir, para cada grupo de edad o de procedencia social tenía un significado diferente. La realidad era polisémica.

En el trabajo de campo, el juego constante entre observación, contrastación y diálogo se asemeja a la fábula en la que tres ciegos describen a un elefante. Cada sector social ve solo una parte: el elefante es como una cuerda (el rabo) como una columna (la pata) o como una serpiente (la trompa). Nosotros tenemos que obtener la visión completa. Y con el diálogo y nuestras preguntas, a menudo también los protagonistas de nuestro estudio descubren al elefante, en cuya composición entran rabo, trompa y pata, pero que es mucho más.

En esta fase, cuando todos somos capaces de ver al elefante, surgen nuevas reflexiones y puntos de vista. Y a menudo nuevas ideas. Una de ellas puede ser cómo aprovechar el patrimonio del grupo social para atraer visitantes e impedir que el núcleo rural se estanque, que muera.

Tradición y Patrimonio Cultural:

En los primeros momentos del culto a la Antigüedad (que ya practicaban los romanos) se diferencia entre el patrimonio material – monumentos, esculturas, pinturas...- y el pensamiento. Se admiraba a filósofos y poetas y se copiaba a escultores y arquitectos, pero siempre con un espíritu práctico de utilización para los mismos fines.

A partir del Renacimiento, se empiezan a elogiar las obras de la Antigüedad, pero no por su significado para quienes las construyeron sino por el que tienen para aquel que las contempla. Se trasladan a museos objetos hechos para el uso diario y se cambia la función de los monumentos. Los países que más emplean en la conservación de su patrimonio material –y en la expoliación y apropiación del de otros- se consideran más cultos.

Es el Romanticismo el que *inicia en Europa, y posteriormente en el mundo entero, una nueva “era de la conservación”... Valor artístico y valor histórico se confunden e interactúan estrechamente...*

*Paralelamente se produce un giro democratizador*²⁶⁶ A partir de este momento, se empieza a valorar lo popular y lo cotidiano.

Sin embargo, ha de pasar aún mucho tiempo para que este giro tome carta de naturaleza en nuestro país y para que el patrimonio se valore en función de su significado para los grupos sociales que lo han generado. Durante largos años se ha ridiculizado lo rural y se han tachado de supercherías gran parte de sus creencias. Y aún estamos lejos de conseguir que el patrimonio natural sea respetado por todos los grupos sociales y se valore como marco necesario para el cultural. Solamente cuando interesa utilizar éste en construcciones de identidad, a menudo manipulado, empieza a adquirir relevancia. Los propios vecinos nos dicen muchas veces: “¿para qué quieres saber eso? Son todo cosas del pasado, ya no le importan a nadie, solo a los viejos como yo”

Hoy, este interés que se ha despertado en muchas capas de la sociedad por lo tradicional y popular -aunque matizado, “descafeinado”- es un atractivo turístico en nuestra civilización del ocio. Se realizan grandes viajes, pero también se vuelve la vista hacia nuestros vecinos más o menos cercanos. El turismo rural está en auge, y los posibles visitantes buscan nuevos retos que se sumen al paisaje, a la gastronomía y a los monumentos. Piden representaciones de sus tradiciones, puestas en escena de momentos históricos... Triunfan las recreaciones de episodios entre romanos y pueblos prerromanos – Cabezón, Pintia, Numantia...- los mercados “cántabros”, “medievales” o “renacentistas”, los asaltos a castillos por parte de los vecinos – Trigueros del Valle- Se ponen en escena las vidas de personajes relevantes que tuvieron algo que ver con la localidad –La Reina Juana, en Tordesillas- Pueblos enteros se lanzan con entusiasmo a recrear su historia, con mayor o menor verosimilitud.

Estas representaciones en ningún momento pretenden reproducir la historia en todos sus aspectos, ya que todo momento histórico es irrepetible. Nunca podemos olvidar que cualquier intento de representar la historia es siempre una recreación, nunca una reproducción. Las circunstancias no pueden ser las mismas, ni tampoco los actores ni los espectadores. Es una función teatral, en la que los vecinos son al mismo tiempo actores, directores y autores, disfrutan con ella y después vuelven a sus casas y a sus vidas del siglo XXI. Pero cumple un papel fundamental proporcionando un “orgullo

²⁶⁶ J.A. Fernández de Rota y P. Irimía Fernández, 2000, p. 15.

de lo propio”, dando a conocer el pueblo a posibles visitantes y ayudando a su revitalización.

En esta puesta en escena, nosotros tenemos un papel de apuntadores; quizás podamos ser coguionistas con las notas tomadas a lo largo del tiempo que llevamos conviviendo con el pueblo. Y podemos formar parte del elenco, como un vecino más. Pero siempre sabiendo que nuestro papel no es más que un mero apoyo y que son ellos los auténticos protagonistas.

Grupos en estudio:

Son varios los grupos estudiados a lo largo de mi vida, en los que me siento perfectamente integrada. El primero fue el de las gentes de mi propia tierra, Cantabria. Quienes que me hicieron sentir en primer lugar el paso de forastera a vecina, con todo el peso simbólico y de relaciones que ello conlleva, fueron los vecinos de La Alberca. Tres lugares han solicitado un convenio para colaborar en el estudio y representación de su patrimonio: La Alberca, en Salamanca; la mancomunidad de Tierras Altas, en Soria; Trigueros del Valle, en Valladolid.

En la Alberca, donde he vivido durante ocho años y donde he llegado a sentirme realmente albercana, nos han solicitado colaboración para llevar a cabo un Centro de Recepción de visitantes en el que los turistas puedan empezar a entender y transformarse en viajeros.

Tierras Altas ha pedido ayuda para organizar un proyecto de estudio de su patrimonio cultural, con vistas a su representación en los diferentes municipios de la Mancomunidad y a la atracción de visitantes que impidan su completo despoblamiento. En la comarca vive uno de los miembros del equipo de investigación, que va a ser al mismo tiempo el director del proyecto etnográfico.

Trigueros del Valle, donde vivo en la actualidad, está situado en el corazón de la Meseta, a caballo entre las tierras castellanas y las leonesas, entre el páramo y la ribera. Es el lugar que he elegido para que nos muestre los primeros pasos de la colaboración entre dos grupos sociales -sus habitantes y los investigadores-para lograr un óptimo resultado.

Estudio y escenificación del Patrimonio en Trigueros del Valle:

Prolegómenos:

Los primeros contactos con el pueblo datan de 1990, momento en el que comencé a vivir en mi domicilio actual, a 4 Km. del núcleo urbano, pero tan solo en los momentos vacacionales o en los fines de

semana. Un año antes se había trasladado a vivir allí mi hermana, y unos meses después lo hizo uno de mis hermanos.

A partir de aquel momento, comenzamos a tomar parte en muchos de los acontecimientos de la vida del pueblo: Algunos de mis sobrinos hicieron allí su primera comunión y participamos en la procesión del Corpus. Mi hija y dos de mis sobrinas fueron monaguillos en la misa durante las fiestas navideñas; Mis hermanos y mi hija formaron parte del belén viviente, a cuyos ensayos acudí, y durante los villancicos de la misa formé parte de los instrumentistas, con la pandereta. En las fiestas patronales estuve en todo momento participando, llegando a dar el pregón de fiestas uno de los años.

En cuanto a la vida de vecindad, acudía con frecuencia al pueblo a conversar con los vecinos, siendo socia colaboradora del Centro de Jubilados y del grupo teatral; participaba en los debates; compraba el periódico en el estanco, donde me sentaba en el banco que allí había para charlar con la estanquera y con los clientes, y allí mismo encargaba que me recogieran el butano.

En algunas de estas charlas los vecinos reivindicaban la reconstrucción de su deteriorado castillo y de las casas cueva, habitadas hasta mediados de siglo. A su demanda, tras hablar con el alcalde, comenzamos un estudio de consolidación, que había de quedar en suspenso, y que no se retomaría hasta años después²⁶⁷.

A los diez años, en el 2000, me trasladé definitivamente a vivir allí, empadronándome y participando en la vida vecinal como vecina de pleno derecho, asistiendo a plenos municipales, a celebraciones de “águedas”, a reuniones de jubilados o a las realizadas para solucionar problemas como los de traídas de agua... Asistí a las festividades celebradas con ocasión de las Navidades, Semana Santa o fiestas patronales, y poco a poco conseguí la consideración de vecina.

En esta etapa surgieron ya dos proyectos de estudio y colaboración con los vecinos para dar a conocer su patrimonio Cultural. El objetivo era, y sigue siendo, la comprensión de lo que significa para ellos, con el objetivo de poder colaborar en la revitalización del pueblo dándolo a conocer, para conseguir un turismo cultural y sostenido.

El primero fue un concurso de la Diputación de Valladolid, “Pueblo a pueblo”, en el que trabajamos para tratar de rescatar los viejos trajes, bailes y canciones de los vendimiadores de Trigueros.

²⁶⁷ Esta primera etapa, así como la preparación del escenario, la reconstrucción arquitectónica y las puestas en escena, puede verse en: M. Cano Herrera, 2008

Ganamos el concurso y gracias al premio otorgado se comenzó la reconstrucción del castillo y la nueva obra de un parque.

El segundo, fue una representación de un hecho histórico: la toma durante la guerra de Las Comunidades del castillo por las tropas del obispo Acuña, apoyadas por los habitantes del pueblo. La primera fue en 2005, y ya es todo un éxito en afluencia de visitantes. Hubo que investigar en los documentos históricos, y bucear en archivos, así como buscar representaciones de la indumentaria de la época a través de representaciones pictóricas o escultóricas.

El problema era que con estas actuaciones Trigueros se sentía orgulloso de su pasado, se arreglaban las casas y los monumentos y se conseguían visitantes; pero éstos no conocían el pueblo y su patrimonio. Seguían siendo turistas. Y tampoco contribuían a su revitalización, ya que hay alojamientos pero no lugares para comer, lo que reduce el atractivo.

Convenio con el Ayuntamiento:

...el Ayuntamiento...recaba un seguimiento, con asesoramiento, del mismo por parte de la Universidad de Valladolid, a través de la Profesora Dña. Mercedes Cano Herrera, perteneciente al Seminario de Antropología Social del Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal de la misma, para la consecución de sus fines: estudio y difusión del patrimonio etnográfico del municipio de Trigueros del Valle²⁶⁸.

Este convenio es el punto de partida del trabajo de los alumnos de Antropología, que a partir de marzo de 2007 pasan a formar parte del recién creado Seminario de Patrimonio del Instituto de Estudios de Iberoamérica de la Universidad de Valladolid.

De este trabajo es del que voy a hablar, no de la puesta en escena ni de la reconstrucción, que ya ha sido objeto de otra publicación²⁶⁹

Por un lado, está mi propia investigación, ininterrumpida desde hace más de una década y que va a continuar en la misma línea de convivencia vecinal, colaborando, observando, contrastando y dialogando con los vecinos. A esta investigación se ha unido la dirección del equipo de trabajo y su seguimiento.

²⁶⁸ Convenio entre el Ayuntamiento de Trigueros del Valle y el Instituto Interuniversitario de Iberoamérica de la Universidad de Valladolid, el 7 de abril de 2005

²⁶⁹ M. Cano Herrera, 2008.

Por otro, pero inextricablemente unidos, el de los alumnos del Seminario de Patrimonio. Y para ellos hubo que preparar el terreno.

Las tomas de contacto comienzan a raíz del convenio, en 2005, a través de dos de las componentes del equipo que obtienen una ayuda de la Junta de Castilla y León y se ocupan del estudio de la indumentaria tradicional y de los ajueres domésticos. Realizan varias visitas al pueblo para ponerse en contacto con sus habitantes, al tiempo que investigan en los archivos de Valladolid la documentación disponible que luego han ido contrastando con los vecinos²⁷⁰

Paralelamente, tanto estas primeras alumnas como algunos otros miembros del equipo entran en contacto con la alcaldesa, que les expone lo que precisa de ellos y que pone a su disposición cuanto precisen para su trabajo.

En 2007, otros seis alumnos solicitan y consiguen la ayuda de la Junta de Castilla y León, y comienzan el estudio del patrimonio de Trigueros del Valle. Los primeros pasos van encaminados a establecer una relación personal entre ellos y los vecinos, para lo que acuden al pueblo en diversas ocasiones.

En Agosto de 2007, comienzan su instalación para esta primera fase de toma de contacto, contando conmigo para su introducción como “madrina”. El Ayuntamiento les cede una parte de las escuelas (“las escuelas redondas”) para dormir, y los vecinos colaboran “amueblándolas”. El frigorífico es cedido por un matrimonio, el microondas por la alcaldesa, un colchón por una familia, los tableros y caballetes para las mesas, por el grupo de teatro y el alguacil les instala una ducha de piscina de su propiedad en uno de los cuartos de baño. El resto lo aportan ellos.

A partir de este momento, comienzan a salir por el pueblo y a hablar con los vecinos. Participan en los juegos de calva, tanga y fútbolín; van al centro de jubilados; acuden al cine de verano; invitan a quienes les han ayudado para que vean como están instalados y a comer o cenar. Abren sus puertas a todos, que a menudo aprovechan los domingos para visitarles, ya que en la zonas de las escuelas que se encuentra enfrente tiene lugar la misa durante las obras de la iglesia. Poco a poco les voy presentando a todo el pueblo, y acuden a muchas casas, que les enseñan sin ningún problema, llegando a establecer lazos de amistad con algunas personas.

²⁷⁰ M. Contreras Crespo, en prensa, y S. Genicio Lorenzo, en prensa.

A medida que avanza el mes, cada vez se cuenta más con ellos, y ya no empiezan la partida de calva o tanga si no están. En las fiestas de la Virgen del Castillo, a principios de Septiembre, algunos participan en los bailes a la Virgen y todos colaboran en todos los momentos del evento.

Cuando finaliza esta primera estancia, los contactos están establecidos. Los vecinos de Trigueros siempre preguntan por ellos y dan recuerdos. A lo largo del año hacen varias visitas al pueblo, tanto a trabajar como a participar en momentos puntuales de la vida comunitaria. A partir de este momento empieza la segunda fase, la recogida plena y la contrastación de datos sobre el patrimonio, una vez establecido un buen contacto. Y esta tendrá lugar a partir del verano de 2008.

Bibliografía

- BOROBIO CRESPO, E. (en prensa) “Andando por Tierras Altas –Soria- El patrimonio como guía”. En *Actas del Congreso Internacional “La mirada antropológica. Entre lo local y lo multicultural”*, celebrado en Mérida del 30 al 31 de marzo de 2007.
- CANO HERRERA, M. (2004) “Folklore y Patrimonio”, en *Revista de Estudios “La cultura de tradición oral (Homenaje a Ángel Carril)”*, nº 51, pp. 377-397. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- CANO HERRERA, M. (en prensa) “Proyectos de puesta en valor del patrimonio antropológico de Castilla y León”. En *Actas del Congreso Internacional “La mirada antropológica. Entre lo local y lo multicultural”*, celebrado en Mérida del 30 al 31 de marzo de 2007.
- CANO HERRERA, M. (2008) “Identidad Cultural y Turismo en La Alberca (Salamanca) y Trigueros del Valle (Valladolid): Dos ejemplos para el estudio”. En *Turismo, Cultura y Desarrollo. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, Volumen XII. Ediciones Universidad de Salamanca; Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Salamanca.
- CARVAJAL DE LA VEGA, D. (en prensa) “La Alberca: premisas para afrontar la recuperación de un patrimonio disperso”. En *Actas del Congreso Internacional “La mirada antropológica. Entre lo local y lo multicultural”*, celebrado en Mérida del 30 al 31 de marzo de 2007.

- CONTRERAS CRESPO, M. (en prensa) "Puesta en valor del patrimonio antropológico a través de los archivos. Trigueros del Valle". En *Actas del Congreso Internacional "La mirada antropológica. Entre lo local y lo multicultural"*, celebrado en Mérida del 30 al 31 de marzo de 2007.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A. e IRIMÍA FERNÁNDEZ, M^a del P. (1998) *Los protagonistas de la economía básica. La vanguardia ganadera y la casa en el Este de la provincia de A Coruña*. Diputación Provincial de A Coruña.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A. e IRIMÍA FERNÁNDEZ, M^a del P. (2000) *Betanzos frente a su historia. Sociedad y Patrimonio*. Fundación Caixa Galicia.
- GENICIO LORENZO, S. (en prensa) "El contenido de la casa del S. XIX en los Bajos Torozos a través de los documentos". En *Actas del Congreso Internacional "La mirada antropológica. Entre lo local y lo multicultural"*, celebrado en Mérida del 30 al 31 de marzo de 2007.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (1999) "Patrimonio Cultural, Patrimonio Etnográfico y Antropología Social" en E. Fernández de Paz, J. Agudo Torrico (Coords). *Patrimonio Cultural y Museología. Significados y contenidos*. Actas del VIII Congreso de Antropología.
- LIMON DELGADO, A. et. Al. (1999) *"Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio"* Junta de Andalucía. Sevilla.
- PRATS, L. (1997) *"Antropología y patrimonio"*. Ariel Antropología.
- PÉREZ GARCÍA, J. (en prensa) "Una apuesta por la cultura: la Alberca y Cabezón de Pisuerga". En *Actas del Congreso Internacional "La mirada antropológica. Entre lo local y lo multicultural"*, celebrado en Mérida del 30 al 31 de marzo de 2007.

Patrimonio Inmaterial de la Creación de un Estilista: Iñaki Sagarzazu²⁷¹

Dra. Rosa García-Orellán²⁷².

Resumen:

La creación artística es el hilo conductor del estilista Iñaki Sagarzazu y, en definitiva, su modo de vida insertado en el Arte; y es de notar que, al igual que otros campos sociales, el del Arte está regido por una dinámica interna compleja en la que intervienen procesos económicos, estéticos, ideológicos, políticos y culturales. Dichos procesos se enmarcan en la necesidad de encaminarse hacia un Patrimonio institucionalizado.

Palabras clave: biografía, patrimonio, creación, estilismo.

*

Introducción.

Mi punto de partida es exponer una aportación de Patrimonio Inmaterial sobre la base de la recogida biográfica realizada con el estilista vasco Iñaki Sagarzazu²⁷³, iniciada en el otoño de 2006 en su ciudad de asentamiento, Donostia-San Sebastián, y actualmente en fase de redacción etnográfica.

La creación artística es el hilo conductor y, en definitiva, su modo de vida insertado en el Arte; y es de notar que, al igual que otros campos sociales, el del Arte está regido por una dinámica interna compleja en la que intervienen procesos económicos, estéticos, ideológicos, políticos y culturales.

En este caso no siempre los Patrimonios Inmateriales con los que cuenta una comunidad son utilizados por las instituciones.

El desarrollo de esta presentación se basa en la biografía de mi informante, que acredita la existencia de un Patrimonio Inmaterial ubicado en su ciudad y que ésta utiliza, aunque sin potenciarlo a nivel institucional. Cabe preguntarse, por ello, si para que un

²⁷¹ Dedico esta presentación a Iñaki Sagarzazu, su familia y los contextos múltiples de referencia que me ha mostrado. Gracias a todo ello puedo hacer las reflexiones que aquí expongo.

²⁷² Prof. Tutora de Antropología Social y Cultural, UNED (Bergara).

²⁷³ Esta presentación se centra básicamente en mostrar un marco conceptual de la biografía de mi informante.

Patrimonio Inmaterial sea considerado como tal es requisito esencial que sea fomentado a nivel institucional. La ventaja que tiene una difusión institucional es que hace que el objeto de esa difusión llegue a diversos sectores, en lugar de permanecer relegado a los especialistas del tema. En la ciudad de Donostia-San Sebastián tenemos, por ejemplo, la “venta” institucional de la alta cocina vasca como un icono de atracción turística; ello hace que su información llegue a varios sectores de la sociedad. Al no actuar del mismo modo con el estilismo, son numerosos los sectores de la sociedad vasca que desconocen la existencia en su seno de esta riqueza humana.

Al comenzar con este trabajo yo misma me formulo esta pregunta: ¿Por qué estudio el estilismo, que pertenece más bien a la antropología del arte y es cuestión muy alejada de mis investigaciones, en las que me he interesado por los símbolos de enfermedad y muerte y por los modos de vida y estrategias económicas en el campo de la pesca industrial y las relaciones internacionales? Mis entrevistas con Iñaki Sagarzazu me hacen reflexionar una y otra vez sobre su modo de vida, en el cual observo que él necesita cultivar diariamente su mundo de la creación. Este modo de vida me obliga a entrar en un terreno completamente nuevo para mí. Si bien no es nuevo el hecho de trabajar, las estrategias humanas en torno a diferentes modos de vida con relatos biográficos, este es el hilo conductor de todas mis investigaciones.

Las reflexiones respecto al arte se plantean a lo largo de la tradición antropológica. Me remonto a las teorías estructuralista, interpretativa y posmoderna. Comenzando por la primera, para Claude Lévi-Strauss el arte es una forma de comunicación; sus signos sólo cobran sentido en el seno de una sociedad si productores y receptores de Arte poseen un código común que les permita interpretarlos.²⁷⁴ Ello no obstante, para Geertz hay que llegar a desentrañar las estructuras de significación, ya que el arte es un sistema cultural²⁷⁵. Por su parte, Clifford, respecto al estudio del Arte, incide en una antropología posmoderna; el arte interviene en un mundo interconectado, uno es siempre en diversos grados

²⁷⁴ Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.

²⁷⁵ Geertz, C. (1987) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa (1ª ed. ing., 1973)

“inauténtico”: atrapado entre culturas, implicado en otras²⁷⁶. Así, el artista aparece como una especie de mediador entre diversos discursos epistemológicos, lenguajes estéticos y códigos visuales capaces de revelar la esencia misma de la condición del sujeto posmoderno y del mundo en que vive. Estas trayectorias teóricas se entretajan al adentrarnos en la biografía del estilista Iñaki Sagarzazu; con él emerge nuestra época; su creación necesita de un soporte físico para expresarse, que en este caso es el cuerpo humano. En él crea una imagen total, entre el peinado, el vestido, el movimiento, la personalidad... y lo presenta en sus pasarelas, marcando las tendencias dentro del mundo de la peluquería.

Nos podemos preguntar: ¿Toda biografía puede ser Patrimonio Inmaterial? Sí y no. En realidad no se trata de la biografía en sí, sino de cómo tratamos esa biografía. Para ello es necesario hacer emerger de ésta todo un continuo proceso creativo, dinámico y multidimensional, a través del cual una sociedad funde, protege, enriquece y proyecta una cultura.

Respecto al concepto de Patrimonio, su reflexión supone tratar un término complejo y polisémico, porque nos encontramos ante construcciones sociales cuyos significados cambian en función de los fines para los que se utilicen.

Este concepto, tal y como lo entendemos actualmente, comienza a configurarse con el Romanticismo del siglo XIX²⁷⁷, y está definido por criterios de naturaleza, historia e inspiración creativa. En esta época, también se presenta el desafío de la constitución de identidades nacionales.

A partir de la Segunda Guerra Mundial se configuran definitivamente los planes de acción de la UNESCO, organismo que ha venido apoyando una serie de iniciativas relativas al patrimonio mundial, consagradas en un principio al patrimonio

²⁷⁶ Clifford, J., (1995) . *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona. Gedisa.

²⁷⁷ González-Varas, Ignacio, 1999, *Conservación de bienes culturales: Teoría, Historia, Principios y Normas*. Ediciones Cátedra.

material mueble e inmueble y ampliadas más tarde al patrimonio natural y, recientemente, al patrimonio inmaterial.

Es en el marco de la búsqueda del significado de las expresiones culturales, donde se abre camino el nuevo planteamiento de Patrimonio. Esta búsqueda ha adquirido una gran importancia en los últimos veinte años, y ha exigido que identifiquemos las costumbres sociales y sistemas de creencias, incluidos los mitos, de los que el patrimonio inmaterial es señal y expresión²⁷⁸. Es una realidad que el patrimonio cultural, sea material o inmaterial, constituye un componente privilegiado de las demandas de consumo cultural. En este caso el estilismo tiene que responder a las necesidades de inmediatez que impone el consumo, el cual configura un motor económico de gran importancia.

La cultura, además de su “capital simbólico”, el valor económico de la misma, plantea estas preguntas: ¿Cómo deben articularse entre sí las culturas locales, por un lado, y el desarrollo económico de los habitantes del lugar, por otro? ¿Cómo deben protegerse la propiedad y los derechos del patrimonio cultural de los grupos humanos pequeños o marginados? (UNESCO 1999)²⁷⁹ Estos debates permiten asentar la base sobre la definición de Patrimonio Inmaterial que establece la UNESCO en el año 2003²⁸⁰.

²⁷⁸ www.clt.museum.unesco.org. Koichiro Matsuura director general de la UNESCO

²⁷⁹ Informe mundial sobre la cultura: cultura, creatividad y mercados, VVAA, UNESCO, Ediciones Unesco, 1999.

²⁸⁰ Citamos la definición de Unesco que se encuentra en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003): “El patrimonio cultural inmaterial está definido por las prácticas, las representaciones, las expresiones, los conocimientos, las habilidades, así como los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados con ellos, que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconocen como parte de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, transmitido de generación en generación, se ve constantemente recreado por la comunidad y grupos en respuesta a un entorno, en interacción con la naturaleza y su historia y les proporciona su sentido de identidad”.

Este trabajo no intenta responder directamente a estas preguntas, pero sí mostrar, mediante la experiencia de mi informante, la interrelación existente entre su biografía, encaminada hacia un modo de vida donde la creación es el eje más importante, y el desarrollo de ésta desde lo local en un mundo globalizado²⁸¹.

Por lo que se refiere al intento de responder a través de este proceso biográfico hay que tener en cuenta que ya Bourdieu señala que debemos considerar la *matriz de las relaciones objetivas*, esto es, las relaciones del sujeto biografiado con el conjunto de los demás “agentes comprometidos en el mismo campo y enfrentados al mismo espacio de posibilidades”. En definitiva, se nos pide la contrastación y la contextualización de la narración biográfica, que es en sí una reconstrucción de los hechos interpretados por el sujeto, los cuales son narrados durante el proceso de recogida biográfica, y de ellos emergen identidades que se van creando, fundiendo y transmitiendo a partir del relato.

El proceso biográfico de mi protagonista nos sitúa en la segunda mitad del pasado siglo XX y principios del XXI. Iñaki nace en el año 1960 y a través de él y del testimonio de sus contextos de referencia vamos a adentrarnos en dos aspectos de su biografía: *El nacimiento de un estilista* y *Marcando tendencias en un mundo globalizado*.

El nacimiento de un estilista

Al iniciarse la década de los años mil novecientos ochenta, Iñaki ya tiene adquiridas todas las habilidades de su profesión y, al mismo tiempo, bebe de fuentes complementarias tales como la pintura y la música. Desde su adolescencia, y mediante la lucha generacional, instaura en su grupo doméstico el cambio de concepción de una sociedad agrícola donde el ocio está insertado en el trabajo para sustituirla por otra en la que el ocio se concibe como necesario para el trabajo, en definitiva una nueva concepción de la vida. Su formación se fragua en la disciplina de las técnicas clásicas de la peluquería durante siete años y, a partir del dominio de las técnicas, comienza a despuntar aplicando sus creaciones. Con veintitrés años consigue el premio nacional de la Copa Revlon de Peluquería y el mismo año en Acapulco, México, el premio

²⁸¹ Broja, Jordi, Castells, Manuel (2004). *Local y global : la gestión de las ciudades en la era de la información*. Edit. Taurus, Madrid.

mundial. A partir de ahí comienza a marcar tendencia en un momento en el que emerge el concepto de estilismo consensuado por los creadores de los diferentes campos de la moda. Por ello, guiados por Francis Montesinos, diseñador de moda valenciano que lleva treinta años marcando tendencias, seguimos la reflexión que formula para esta investigación; él nos contextualiza este momento en los siguientes términos:

En los años mil novecientos ochenta entra el concepto de estilismo; es una concepción global de la imagen, donde se contempla en su conjunto el peinado, vestido, zapatos y hasta el contexto en el que se mueve la persona. Hasta este momento los grandes titanes de la moda, como Balenciaga, sólo crean para la alta costura. A partir de los ochenta se crea para la mujer de la calle. Hay que crear para cada temporada y pensando en el marketing como punto de partida y de ahí adaptar las creaciones. (Montesinos:2008)²⁸²

Los grandes diseñadores ya no pueden vivir únicamente marcando el glamour de la pasarela, el marketing y los diseños preparados para las grandes ventas con cadenas por todo el mundo, como pueden ser Inditex (Zara), Maximo Dutti, que se apropia de creaciones de Armani, Tous.... es lo que mueve grandes cantidades de dinero. Esto se halla en cualquier ciudad del mundo, es una manifestación de la globalización, pero junto a todo ello conviven creadores locales que también marcan tendencias que entran en el circuito global, como Montesinos o Iñaki Sagarzazu, y las creaciones de estas personas pueden constituir un Patrimonio Inmaterial en sus localidades.

En la actualidad la moda no es ya un lujo estético y periférico de la vida colectiva, sino que se ha convertido en el elemento central de un proceso social que gobierna la producción y el consumo de objetos, la publicidad, la cultura, los medios de comunicación, los cambios ideológicos y sociales. Al mismo tiempo, la moda dentro del proceso social hace que los elementos de seducción y lo efímero adquieran un lugar primordial. Pero no

²⁸² Conversación mantenida con Francis Montesinos el día siete de marzo de 2008. Diseñador de moda valenciano nacido en 1950, lleva treinta años marcando tendencias.

olvidemos que esto es el consumo de moda; la producción de moda requiere de los creadores. A ellos se les exige crear para cada temporada, crear en tiempos limitados, para lo cual se precisa de auténticos equipos de trabajo, jóvenes creadores anónimos que acompañan a las firmas y producen en simbiosis con el Maestro, y en algunos casos, como ocurre con Chanel, creadores anónimos crean con una firma que ejerce de icono identificador. Esta es la dinámica que se instaura en esta década de los ochenta y la que existe actualmente. En el mundo de la peluquería ocurre exactamente igual; se necesita un equipo de creadores e investigación para ir marcando las tendencias de la temporada bajo el icono identificador de una firma que puede ser supervisada o no por el Maestro.

La creación

La inspiración de estos creadores, tanto antes como ahora, confluye en un conjunto estético.

La inspiración necesita de la técnica en la que se enmarca una disciplina sea música, pintura, en este caso es la peluquería en su conjunto estilístico, que partiendo del “saber hacer” proyecta la creación. Pero la inspiración se activa a través de un sentimiento, una emoción, el artista en cierto modo es esclavo de “alimentar” continuamente el mundo sensitivo, ya que si no está activo no llega la inspiración y, en consecuencia, no podría crear.

La creación de Iñaki Sagarzazu, por su parte, se nutre de multitud de sensaciones, el color de los pájaros, la imagen más inesperada... Él se va reconstruyendo a sí mismo mediante estados internos de nostalgia y, a partir de ahí, un edificio en ruinas, el monte, un sonido..., multitud de elementos, pueden llevarle a un sentimiento a través del cual emerge la creación que él expresa en el peinado inmerso en un conjunto estético.

Marcando tendencias en un mundo globalizado

Es una característica de la globalización la interconexión que podemos establecer con cualquier lugar del mundo; afecta a todos los aspectos de la vida (Castells:2006)²⁸³ y el estilismo es uno de ellos.

En los años mil novecientos noventa, con el despliegue de Internet y la proliferación de la telefonía móvil, el mundo descubre

²⁸³ Castells, Manuel. (2006) *La sociedad en red una visión global*. Alianza. Madrid.

nuevas posibilidades de información, comienza a asentarse el teletrabajo y el concepto de empresa global, y todo ello afecta también al ocio, modificando totalmente el modo de relacionarnos con el entorno. Influye, además, el cada vez más complejo entorno geopolítico, con un mundo interconectado y una dependencia de la globalización en todo tipo de abastecimiento. La interconexión facilita la apropiación simultánea de gran número de espacios; esto ejerce una repercusión directa en el mundo de la imagen, debido a que diariamente tenemos abierta la posibilidad de apropiarnos de un gran número de imágenes. Ello hace que los estilistas deban responder a la exigencia de cada cliente de un estilo propio. Aunque, en realidad, no existe ningún estilo propio sino una gama de estilos, pero es necesario responder a ella. Esto no ocurría en los años ochenta. Ahora es un experimento constante en una gran variedad de identidades.

Cada vez tenemos que desarrollar más aptitudes intuitivas para satisfacer las necesidades de las personas. Ello hace que todos nuestros sentidos se hagan más fuertes, más intensos, se agudicen más. (Iñaki:2007)

El desarrollo de aptitudes intuitivas y la creación es la base del modo de vida de Iñaki Sagarzazu. Es algo semejante a manejar una enfermedad terminal a través de un recorrido terapéutico desafiando a la muerte mediante el gesto de llevar una *Mortaxa*²⁸⁴ en una romería gallega, o batirse en las políticas internacionales para argumentar las tasas de capturas de peces²⁸⁵ o focas. En

²⁸⁴ *Mortaxa*, vocablo gallego que en el contexto de la Romería coruñesa de la Puebla del Caramiñal significa portar el ataúd del futuro entierro. Desarrollado en García-Orellán, Rosa: *Hacia el encuentro de mi anthropos: la muerte, dínamo estructural de la vida*. Edit. U.P.V./E.H.U. Bilbao 2001.

García-Orellán, R. "Culturas locales en el mercado global: As Mortaxas" (2006) Espina Barrio, A.B. (ed.), *Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica IX*, Fundación Joaquim Nabuco-IIACyL

(Recife,2006) pags. 656 ISBN 85-7019-448 X. Pág. 331-345.

²⁸⁵ García-Orellán, Rosa : *Hombres de Terranova : la pesca industrial del bacalao 1926-2004*.(2004) Donostia.

definitiva tanto la creación como los símbolos o la lucha política están enmarcados en consensos sociales que determinan los campos de acción, los cuales, sostienen los diversos modos de vida en los que se apoyan los grupos humanos.

En este nuevo milenio, el estilismo, al igual que la gran variedad de manifestaciones artísticas, se tiene que expresar en una cultura de la instantaneidad²⁸⁶ y del consumo. Los estilos pueden estar enmarcados en la imagen militar, proletaria, en la combinación de prendas heterogéneas, se intercalan modas de diversos momentos del pasado, en definitiva la indumentaria y los complementos se convierten en diversos ensayos de mostrar identidades. Así, si miramos los archivos fotográficos de un recorrido biográfico de los últimos diez años, observamos cómo se acelera el cambio en la presentación de la imagen corporal respecto a épocas anteriores. Se considera como una característica del siglo XX la búsqueda de identidades²⁸⁷; no obstante es estructural a través de la historia de la humanidad que los grupos sociales se comuniquen no sólo con las palabras, sino también con su lenguaje no verbal insertado en su imagen corporal. De aquí que, aunque pensemos que creamos nuestro propio estilo personal, en realidad nuestro estilo obedece a las normas implícitas de nuestros grupos de relación y de la época en que vivimos.

Todas las modalidades del arte se comunican entre sí; Vidal Sasoon que inicia la era del corte técnico en la década de los años mil novecientos setenta, se basa en la escultura y sus formas abstractas; Jean Louis David o Iñaki Sagarzazu precisan crear gran variedad de estilos en una sociedad que demanda multitud de identidades. Iñaki parte de lo clásico para crear nuevas formas; del mismo modo, Jean Louis David manifiesta cómo cada mañana

------(2007) García-Orellán, R, *Canadá y la Unión Europea: visión multidisciplinar de la gestión pesquera*. Santiago de Compostela. U.S.C.

²⁸⁶ Baudrillard, J.L. (1976) : *L'Échange symbolique et la mort*. Paris. Plon

²⁸⁷ Cencillo, Luis (2002) *Creatividad, Arte y Tiempo. Tomo II Europa, su conflictividad y sus estilos*. Syntagma Ediciones. Madrid.

necesita sentir que se adelanta a las necesidades de la gente y sorprender con sus creaciones, que en sí constituyen los patrimonios inmateriales consensuados por una sociedad que está aprendiendo a vivir interconectada y sobreestimulada a nivel de sensaciones y formas diferentes de mostrarse a sí misma.

En definitiva, nos hallamos ante un modo de vida caracterizado por la necesidad de potenciar diariamente la creación; ésta constituye el núcleo de su trabajo para el estilista Iñaki Sagarzazu, que desde lo local entra en lo global. Por ello, finalizo con la reflexión de Thompson respecto al Patrimonio Inmaterial: Todo patrimonio que llegue a institucionalizarse no sólo nos permite reconstruir su producción y apropiarnos de sus marcos socioculturales específicos, sino que también propicia la apertura a los diversos grupos y comunidades. (Thompson:2003).

Bibliografía

- Baudrillard, J.L. (1976) *L'Echange symbolique et la mort*. Paris. Plon.
- Benito Calleja, G. (1981) *El desafío de la peluquería*. Madrid Gaez.
- Borja, Jordi, Castells, Manuel (2004). *Local y global : la gestión de las ciudades en la era de la información*. Edit. Taurus, Madrid.
- Castells, Manuel. (2006) *La sociedad en red una visión global*. Alianza. Madrid.
- Cencillo, L. (2002) *Creatividad, Arte y Tiempo. Tomo II Europa, su conflictividad y sus estilos*. Madrid. Syntagma.
- Clifford, J. (1995) : *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona. Gedisa.
- UNESCO, Ediciones Unesco,
- García-Orellán, R (2001) *Hacia el encuentro de mi anthropos: la muerte dínamo estructural de la vida*. Bilbao. Ed. U.P.V./E.H.U.
- (2004) (Ed.) *Hombres de Terranova : la pesca industrial del bacalao 1926-2004*. Donostia.
- (2006) "Culturas locales en el mercado global: As Mortaxas" Espina Barrio, A.B. (ed.), *Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica IX, Fundación Joaquim Nabuco-IIACyL*
- (Recife pags. 656 Pág. 331-345.

- (2007) (Ed.) *Canadá y la Unión Europea: visión multidisciplinar de la gestión pesquera*. Santiago de Compostela. USC.
- Geertz, C. (1987): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa (1ª ed. ing., 1973)
- González-Varas, Ignacio (1999), *Conservación de bienes Culturales: Teoría, Historia, Principios y Normas*. Madrid. Cátedra.
-
- Koichiro Matsuura (1999) www.clt.museum.unesco.org UNESCO
“Informe mundial sobre la cultura: cultura, creatividad y mercados”, VVAA,
-
- Lévi-Strauss, C. (1962) : *La Pensée sauvage*, Plon. Paris
- Thompson, Jhon. (1993): *Ideología y Cultura Moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México. Universidad Autónoma Metropolitana.
-

Problemática para una adecuada conservación y gestión de la identidad de nuestro patrimonio cultural iberoamericano.

Dra. Yolanda Fernández Muñoz yolandafm@unex.es

Resumen

La historia nos ha legado un rico patrimonio cultural pero tenemos muchas dificultades para mantenerlo y se aprecian serias carencias en cuanto a su integridad. El problema puede ser la ausencia de una política coherente o la sobrecarga en la utilización de estos bienes culturales, pero la mayoría de la veces se debe a la falta de una adecuada gestión de ese patrimonio cultural, que además de preservarlo, tenga como fin último promover el desarrollo cultural, económico, social y medioambiental de las poblaciones o áreas urbanas históricas donde se encuentra este patrimonio.

1.- Dificultades para el mantenimiento de los bienes culturales.

La protección y conservación de las ciudades históricas supone un proceso continuo que no se agota con su inclusión en la Lista del Patrimonio Mundial. De poco sirve esta incorporación si más tarde factores como el recrecimiento urbano, las rupturas institucionales, la celeridad de los cambios, los conflictos económicos y sociales, el inadecuado empleo del turismo, los desastres naturales recurrentes y los efectos de proyectos de desarrollo, entre otros factores, provocan la destrucción de los atributos patrimoniales que inicialmente justificaron su inscripción.

En este contexto, las funciones de seguimiento y control por parte de cada Estado, asumen un especial valor pues se convierten en instrumentos indispensables para garantizar la integridad y autenticidad del patrimonio cultural y natural en el tiempo.

La variedad de problemas que enfrentan las ciudades históricas iberoamericanas es tal, que no invita a generalizar, y más teniendo en cuenta que su conservación comprende no sólo elementos físicos, sino intangibles (valores de relación social, de tradición o identidad,..) de difícil verificación.

El reto que enfrentan actualmente los Estados iberoamericanos comprometidos en conservar el patrimonio es precisamente asumir su seguimiento como parte imprescindible del plan de administración del bien en cuestión. Como un instrumento que registra el estado de conservación a través del tiempo, y que

permite efectuar previsiones y medidas correctivas, antes que los procesos de degradación e impactos inmediatos produzcan efectos irreversibles.

El seguimiento sistemático y científico de los múltiples factores que influyen en el estado de conservación de una ciudad histórica exige un enfoque multidisciplinario capaz de conllevar en una visión abarcante e integradora, aspectos urbanos, sociales, económicos, ambientales, jurídicos y políticos institucionales.

Uno de los problemas que plantea ese seguimiento es la elaboración de indicadores válidos para considerar la pluralidad de factores involucrados, y la notable diversidad de casos sobre los cuales deben aplicarse, habida cuenta que un deterioro semejante puede obedecer, según se trate de ciudades históricas pequeñas, intermedias o grandes, a causas totalmente diferentes.

Por tanto, el Ayuntamiento o la Municipalidad debe tomar una actitud dinámica y participativa, en la que el rescate del Centro Histórico se incorpore a la política global de planificación de la ciudad bajo el concepto de conservación y desarrollo, entendido éste como la permanencia del bagaje cultural de la ciudad, al derecho que tienen sus habitantes, usuarios y visitantes de disfrutarlo y usarlo, y que forme parte integral del desarrollo y dinámica de la ciudad. Asimismo, el plan de la ciudad en sus propuestas de gestión diseña acciones de descentralización y desconcentración administrativa, que le permitan configurar acciones de gobierno, administración y planificación, para lo cual desarrolla los planes estratégicos zonales, donde un instrumento operativo debe tomar decisiones de gerencia y gestión urbana de esa zona de la ciudad.

En muchas ciudades iberoamericanas, por otra parte, las áreas históricas están afectadas por la ocupación inadecuada de sus espacios, el deterioro de sus instalaciones, la degradación del medio ambiente, la desarticulación cultural y la disminución de la calidad de vida de la población que las habita, incrementadas aún más por los movimientos sísmicos, por la falta de incentivos que permita la inversión en el área y la falta de conciencia y valoración de la zona por parte de la comunidad.

Para poder solucionar algunos de estos problemas, debemos tener en cuenta que la conservación de un sitio histórico, y en particular de una ciudad histórica donde se concentra el patrimonio cultural, físico e inmaterial, no puede concebirse como la mera conservación de una imagen. El desafío de su conservación consiste

en asegurar al mismo tiempo su esencia como ciudad inscrita en la historia y la continuación de su papel de innovación social, económica y cultural.

Los centros históricos y las pequeñas ciudades se valoran sobre todo por su capacidad de otorgar carácter e identidad a las comunidades que las habitan. Estas comunidades son los destinos prioritarios de las acciones de preservación de centros históricos, ya que se trata de preservar el patrimonio mejorando las calidades de vida.

Por ello es esencial en el rescate, la participación activa de los pobladores de los centros históricos, en primer lugar, así como de los habitantes de la ciudad en su conjunto. A ello habrán de contribuir también quienes valoren adecuadamente el patrimonio de esas ciudades y que sean capaces de disfrutar de ellas sin afectar la identidad que las vinculan a sus pobladores.

Estos principios al traducirse en realizaciones, alcanzarán una importante repercusión en los siguientes órdenes: *social*, por el restablecimiento del tejido comunitario, la consolidación de la identidad y el arraigo de los habitantes; *cultural*, por la revalorización de costumbres y tradiciones; *económico*, por la reactivación de la economía de la ciudad que va desde el aumento de valor en fincas y edificaciones, hasta la creación de empleos y el incremento de las actividades comerciales, industriales y turísticas.

Por tanto, entre los desafíos que necesitan soluciones urgentes, se pueden destacar:

- El turismo cultural, frecuentemente considerado como un vector de desarrollo económico y social, fuente de ingresos y de empleo, pero del que se conocen también los riesgos y los efectos negativos que son la fragilidad de las poblaciones, pérdida de la identificación del lugar, disminución o desaparición de las actividades tradicionales para beneficio del monopolio de la actividad turística, estancamientos, polución,.. Por tanto se deben definir los grados de tolerancia e identificar los umbrales de riesgo que se deben respetar, marcados mediante indicadores.
- La viabilidad o la buena adaptación al marco de vida de las intervenciones en los cascos antiguos, que deben establecerse en estrecha relación con todos los grupos sociales y deben basarse en los proyectos de desarrollo social establecidos en colaboración con los

grupos interesados, definiendo el grado de implicación de los respectivos participantes a diferentes niveles.

- Es importante también tener en cuenta la relación gastos-ingresos en la conservación del patrimonio, evaluar los beneficios económicos y sociales generados por la creación de empleo directa o indirectamente, así como la relación gastos-ingresos de la conservación del patrimonio como función comercial, utilitaria y de bienestar. Por tanto, la conservación del patrimonio y en particular un centro histórico, debe concebirse como una conservación integrada y coordinada con su desarrollo. El enfoque de la problemática debe hacerse de forma multidisciplinaria y con un espíritu de colaboración y coordinación.

- El seguimiento debe reflejar la conservación del patrimonio de manera sistemática y científica, permitir su utilización, así como definir y prevenir los riesgos dentro de esta perspectiva multidisciplinaria. Se concibe así, como un balance de la aplicación de las reglamentaciones, de la aplicación de la filosofía de conservación y del control de los efectos de todas las acciones emprendidas.

Pero en la lógica del deterioro de las ciudades históricas interactúan múltiples aspectos, conformando una compleja trama de relaciones. La aplicación de indicadores se puede dirigir para explicar el estado de conservación de un elemento en particular, o para entender la suma de irregularidades que coexisten en un centro o ciudad histórica. El propósito de cualquier registro inicial será entonces ofrecer un cuadro lo más amplio posible de los matices esenciales sobre la situación social, económica, física, ambiental e institucional del bien, siempre teniendo en cuenta que son fenómenos dinámicos, conformados por las comunidades que viven en ellos. Su utilidad específica se verá limitada si de su interrelación no puede interpretarse cómo funcionan, cómo son construidas, mantenidas y administradas las ciudades, pueblos o centros históricos. Estos indicadores deberán permitir desentrañar, las causas últimas que ocasionan los procesos de deterioro de un bien cultural.

2.- Carencias apreciadas en la integridad y uso del patrimonio

Las ciudades latinoamericanas comparten una historia donde se mezclan las culturas nativas, europeas y africanas, las raíces de la lengua y en general un mismo culto, factores que las integran culturalmente y las distinguen a nivel mundial. Si embargo, no se

tienen una real presencia de esa característica regional en la Lista del Patrimonio Mundial. Hasta la fecha el número de bienes inscritos no corresponde a la variedad y riqueza de los bienes culturales ni a la multiplicidad de sus condiciones fisiográficas y climáticas que propician los más altos índices de biodiversidad natural en el planeta. Sus ecosistemas abarcan desde las selvas húmedas, hasta los desiertos y los glaciares, bienes que a menudo comparten varios países.

Con la destrucción del patrimonio, una de las manifestaciones más afectadas es la arquitectura popular, por que se está estandarizando, con materiales nuevos, todas iguales,... y en las ciudades se pierden. Antes la ciudad tenía unas características, cada casa tenía su signo según el hombre que la habitaba. Había un clima determinado según la zona y a través de la vivienda se podía saber como era el hombre de entonces, en que trabajaba, de qué vivía. Pero se está perdiendo el valor de la tradición y sólo algunos arquitectos hacen casas que rememoran la tipología de aquellos lugares, artistas nuevos que toman conciencia de una tradición e identidad que se pierden.

Por otra parte, en este modelo de sociedad, el patrimonio de la iglesia tiene una gran importancia, por la influencia que ha tenido en la civilización cristiana occidental y el gran peso de su patrimonio. Durante siglos mucho de este patrimonio se donaba para “llegar al cielo”. Era un patrimonio extenso pero también rico por la aportación económica de los fieles. La iglesia fue durante mucho tiempo la depositaria principal de la cultura, los conventos y los frailes, que sabían construir, eran clientes de artistas. La servidumbre era para conservar su patrimonio y tenía dinero para hacerlo. Pero tras el Concilio Vaticano II, la sociedad va cambiando, hay menos fieles y vocaciones, por lo que la iglesia va abandonando su patrimonio y su funcionalidad, con la consiguiente pérdida y degradación del mismo, que hoy intenta buscar una nueva función o habitabilidad para poder conservar este patrimonio, que es el mayor que poseemos. El aprovechamiento, el uso o el disfrute de estos recursos corresponden a la sociedad, a la comunidad, a la ciudadanía.

En este sentido, para lograr los primeros pasos en “la protección” de estos bienes arquitectónicos y urbanos debemos conocerlos y estimarlos. No es posible defender y proteger algo que se desconoce. Los valores de nuestra arquitectura, desde los más remotos vestigios de la época prehispánica, hasta el presente, han

sido estudiados y difundidos por numerosos investigadores de la historia del arte, agrupándolos por tipologías, por épocas, por estilos, por regiones, etc. Sin embargo, estudios de este tipo no pueden abarcar toda la producción arquitectónica que llega hasta nuestros días, es necesario un instrumento que nos permita señalar cada obra, ubicarla en su emplazamiento rural o urbano, describirla, consignar su forma y mostrarla gráficamente, situarla en el tiempo o señalar su estado de conservación. Sólo a partir del conocimiento del universo patrimonial se pueden establecer políticas y propuestas para la conservación, la puesta en valor y el uso de este legado. De aquí que los inventarios y catálogos constituyan una de las labores prioritarias de los organismos abocados a la protección patrimonial.

El aprovechamiento idóneo para garantizar el porvenir del patrimonio edificado, es sin duda el uso original o el que con el tiempo el edificio ha asumido naturalmente. Cuando este uso no se pueda sostener, habrá que hacer gala del ingenio para encontrar uno que se adapte a las características del edificio. Cuando un edificio tiene características arquitectónicas relevantes o juega un papel importante en el contexto urbano, espontáneamente se tiende a buscar un destino cultural para garantizarle la subsistencia; pero no todos los palacios y monasterios pueden ser museos y no todas las capillas y templos fuera del culto pueden ser auditorios o salas de conciertos. El uso cultural no se puede generalizar a todo el conjunto monumental y en algunos casos por errores de selección los programas arquitectónicos no se cumplen adecuadamente.

El desuso es el fin más lesivo que se puede concebir para el patrimonio edilicio. De hecho todos sabemos, que infinidad de propietarios de inmuebles que por un cierto pudor no pueden demoler abiertamente en las zonas de monumentos, suelen abandonar las construcciones para evitar la crítica social y las sanciones y a la postre utilizar las áreas perdidas para construcciones con características distintas a las que el tiempo modeló.

El abuso, la sobre utilización y el aprovechamiento desmedido, pueden llevar también a la destrucción total de los bienes arquitectónicos o a un deterioro profundo e irreversible. Esto puede suceder aún cuando el uso no sea necesariamente nocivo. El uso "turístico-cultural" de Tulum, por ejemplo, ha llegado a una intensidad tal, que es imposible contener el desgaste, la multitud de visitantes que lo satura en las temporadas de turismo alto, no es

compatible con la natural fragilidad de sus estructuras y acabados, o las Islas Galápagos, que en el 2007 se inscribió en la Lista de Patrimonio Mundial en peligro. Otros sitios arqueológicos, por sus dimensiones y características constructivas tienen una capacidad infinitamente mayor de asimilar visitantes sin sufrir gran deterioro.

En este sentido, el Estado se ha ido gestando durante mucho tiempo como el único mecenas en los asuntos de la cultura y hasta hace unos treinta años no teníamos gestores culturales, sino dos elementos diferentes: políticos que administraban los bienes (responsables) y propietarios que administraban esos bienes (titulares).

Entre ellos faltaban los gestores de la cultura, los nuevos mecenas. La mejora de la economía plantea un reto multidisciplinar en la cultura, en una época en la que son necesarios equipos formados por historiadores, arqueólogos, técnicos, juristas, antropólogos,... y gestores.

Con motivo de la declaración del patrimonio de Ámsterdam en 1975, se apuntaba la necesidad de un cuerpo de medidas administrativas y legales, afirmando que había que estimular las fuentes de financiación privada, principalmente los que tuvieran su origen en el ámbito industrial, que entonces tenía gran peso en la economía occidental. Aparecerán entonces fundaciones o patronatos al amparo de esas instituciones industriales.

Tras diferentes reuniones, encuentros, congresos,... en el año 1989, en Sintra, se dedicaron con carácter monográfico temas de economía y financiación de la cultura, llegando a diferentes conclusiones: que los gastos en cultura se estancan cuando crece la demanda y que hay gastos importantes y hay que encontrar la forma de llevarlos a los servicios que gestiona el Estado.

La empresa privada puede ser otro medio de financiación para la conservación y recuperación del patrimonio y una opción en aquellos países con menores recursos económicos, obteniendo a cambio en algunas zonas algún tipo de beneficios fiscales. Por otra parte, el clero es un administrador temporal de bienes que tiene la responsabilidad de transferir con prudencia, ya que la última palabra la tiene la administración municipal, autonómica o en última instancia el Estado.

3.- Ausencias, incumplimiento y algunas apreciaciones en materia legislativa.

El aprovechamiento del patrimonio monumental es un tema que no se ha tratado suficientemente en el cuerpo de las normas y

recomendaciones internacionales que orientan las acciones en el campo de los bienes monumentales, y menos aún en algunas legislaciones nacionales.

El artículo 4º de la Carta de Venecia, dice: "La conservación de los monumentos se beneficia siempre con el destino de estos a una función útil a la sociedad. Este destino, sin embargo, no puede alterar la disposición ni la decoración de los edificios. Dentro de estos límites se deben concebir y autorizar los arreglos exigidos por la evolución de los usos y costumbres". El siguiente artículo de la carta manifiesta que "la conservación de monumentos impone en primer lugar la permanencia de su mantenimiento".

Las Normas de Quito en su Capítulo VI, párrafo 4º dice: "En síntesis la puesta en valor del patrimonio monumental y artístico implica una acción sistemática, dirigida a utilizar todos y cada uno de estos bienes conforme a su naturaleza, destacando y exaltando sus características y méritos hasta colocarlos en condiciones de cumplir a plenitud la nueva función a la que están destinados". Esta recomendación en su última parte puede estimular la realización de manifestaciones que hagan ininteligible el mensaje arquitectónico.

La declaración de Amsterdam entre las recomendaciones de su segundo capítulo dice que se debe "atribuir a los edificios funciones que, respondiendo a las condiciones de la vida actual, respeten su carácter y garanticen su supervivencia. Aunque está claro *que el uso se debe adaptar al monumento, no el monumento al uso*.

Por otra parte, el problema de que se haya destruido tanto patrimonio no ha sido por una falta de normativa y la ley es algo potestativo de la administración pública. Pero no puede existir una ley para garantizar su cumplimiento, pues no ha habido educación en la necesidad y obligación de proteger el patrimonio. Para hacer cumplir la ley, tiene que haber ciertas personas que controlen todo: técnicos, propietarios, ayuntamientos o corporaciones locales y otras entidades menores. En los lugares donde la economía es más alta, los expedientes se ven más lentamente y los ayuntamientos tienen una actitud del "tu vete haciendo". Es decir, que la propia administración en ocasiones rompe con la ley, mucho más que los particulares (dando permisos con demora, cuando en ocasiones la obra ya se está haciendo). Así también se hacen a veces edificaciones y demoliciones de forma ilegal e irregular.

Las corporaciones locales son muy lentas (ayuntamientos,..), las comisiones se reúnen poco y a veces carecen de expertos y las decisiones pueden ser políticas, cuando lo que quizá se esté

tratando sea un problema técnico. Si el dictamen no tiene valor, hay una inhibición progresiva. Hay una gran ignorancia de los políticos y los técnicos están sometidos a ellos en la mayoría de los casos.

No hay una política decididamente proteccionista. No se ha mostrado, de momento, una fórmula para apoyar al máximo a los particulares para conservar ese patrimonio, tampoco a la iglesia, para convertirse en una fuente de economía, por que entre otras cosas no existen todavía en muchos lugares los gestores del patrimonio. Por tanto, hay que establecer las bases para una correcta gestión del patrimonio.

Por otra parte, *la normatividad* a nivel puntual del uso de los monumentos de los sectores urbanos, implica estudios y recursos que actualmente pocos sitios pueden tener: inventarios, catálogos, planimetría histórica, análisis tipológicos, diagnósticos del estado de conservación y de las vocaciones potenciales, estudios socio-económicos de usuarios y propietarios, etc.... En cierta medida este problema se subsana con los instrumentos del ordenamiento urbano: planes maestros y parciales con los que es posible reglamentar usos generales desde el territorio hasta el sector y el conjunto urbano y en algunos casos se puede llegar a la determinación de usos y coeficientes urbanos a nivel de unidad catastral.

En el tema del patrimonio la mayor parte de la gente tiene una mera información y muy pocos han tomado conciencia del valor que tiene. Pero no se ha desarrollado una pedagogía adecuada del patrimonio y se ha destruido una gran parte del mismo, sobre todo en arquitectura popular. Si la sociedad actual estuviera educada en la conservación del patrimonio, estaría más disuadida para conservar y mantener los bienes patrimoniales. En ocasiones se produce la sustracción de materiales, destrozan otros,...

En los centros educativos españoles desde hace algunos años, se viene contemplado educar a los niños desde los primeros cursos en materia de patrimonio, para su conservación, difusión, mantenimiento, con unos objetivos muy claros durante todo su desarrollo evolutivo. Entre ellos se plantea que el niño debe “conocer el patrimonio cultural, participar en su conservación y mejorar y respetar la diversidad lingüística y cultural de los pueblos e individuos desarrollando una actitud de interés y respeto hacia el ejercicio de este derecho”; “...adoptar un comportamiento en la vida cotidiana acorde con la postura de defensa y recuperación del

equilibrio ecológico y de conservación del patrimonio cultural”; “conocer y respetar las principales manifestaciones artísticas presentes en el entorno, así como los elementos más desatcados del patrimonio cultural, desarrollando criterios propios de valoración”; “conocer las creencias, actitudes y valores básicos de nuestra tradición y patrimonio cultural, valorarlos críticamente, y elegir aquellas opciones que mejor favorezcan tanto su desarrollo integral como personal”... (L.O.G.S.E. Ley 1/1990 de 3 de Octubre). Con todo esto vemos que ahora si se contempla la educación patrimonial desde edades tempranas en los centros escolares, intentando educar al niño sobre la necesidad de valorar y cuidar su entorno y luchando por el futuro del mismo y su disfrute por futuras generaciones.

En cuanto a su normativa, todavía no hay una política decididamente proteccionista del patrimonio y no se ha mostrado la fórmula de apoyar a los particulares para conservar ese patrimonio, tampoco a la iglesia, para que sea una fuente de economía y por tanto hay que establecer unas bases para la correcta gestión del patrimonio.

Si no hay una decidida voluntad política en este tema, no podremos llegar a corregir cosas. La universidad y los concejos ya están empezando a integrarse en estos problemas. Los medios de comunicación pueden destapar corrupciones que se cometen en el patrimonio. A través de revistas especializadas, se pueden dar a conocer y concienciar a la sociedad sobre la necesidad de conservarlo y mantenerlo. Sin embargo, no tenemos una plataforma de reivindicación para manifestar los problemas patrimoniales y el gobierno por su parte es incapaz de asimilarlo todo, de ahí que haya necesidad de crear asociaciones que se encarguen de trabajar estos temas. Hay que utilizar las cartas internacionales con contenidos importantes que habría que desarrollar.

Hoy se produce una acción de defensa ante el ataque del patrimonio. En España, el Ministerio de Educación y Cultura han ido haciendo un corpus legislativo para defender el patrimonio de agresiones públicas, privadas o del tiempo. Pero con una legislación completa, no parece ser suficiente para que se cumpla la legalidad. Los agresores del patrimonio son vecinos próximos, que por falta de educación patrimonial, maltratan el patrimonio. La indolencia, es el dejar que pase el tiempo; los ciudadanos no tienen una fuerza moral a veces para enfrentarse a la administración para que

atiendan los bienes y al contrario, los propietarios particulares que no atienden los suyos; algunos responsable públicos (incultura subida al poder); la situación económica de los pobladores, el ambiente del momento, la época, la filosofía de las creencias,...

Por tanto la pedagogía para la conservación y preservación del patrimonio es fundamental y saber transmitir que ese patrimonio llegue a la gente. En ocasiones el patrimonio nos hace recuperar la cultura (historia, épocas, teatro, tradiciones,...). Pero la optimización y su rentabilidad no se logran en la primera fase, por que no hay recursos para que sea inmediato y podría haber pérdidas. Hay que salvaguardar los circuitos e intentar que la opinión que quede en la gente sea favorable a la preservación de los monumentos y lo que ellos representan.

4.- Consecuencias por la sobreutilización de los inmuebles de carácter cultural.

En muchas ocasiones el centro histórico se convierte en centro político, administrativo, que concentra gran cantidad de equipamiento y actividades económicas de servicios públicos y privados, especializándose como centro de comercio e intercambio con una fuerte tendencia a la terciarización, provocando que los horarios de uso en ciertas zonas sean muy intensos en algunas horas del día. Incluso en ocasiones, puede convertirse en un centro de consumo para sectores de medios y bajos ingresos procedentes de zonas rurales.

Este proceso incide para que la habitabilidad de la zona se deteriore y se produzcan reasentamientos a causa del espacio cada vez más reducido para la vivienda, los problemas de estabilidad e inseguridad de residencia son alarmantes, coadyuvados por las leyes de inquilinato que no dan oportunidad a los usuarios del centro, todo lo contrario que algunos centros españoles, como el cacereño, que sufre un total abandono habitacional.

Hoy en día, muchas ciudades históricas se encuentran asociadas al turismo, pero el flujo de visitantes puede acarrear problemas y también beneficios económicos. Las ciudades donde se viaja se llaman “recurso turístico”, por tanto, cultura, ocio,... favorecen el desarrollo económico y el enriquecimiento cultural. Pero esto no tiene una rentabilidad inmediata, no es un gasto lo que hace al invertir en la conservación de este patrimonio, sino una inversión, aunque debe haber un control masivo del turismo.

Los técnicos, patrocinadores y gestores deben investigar el procedimiento de desarrollo del patrimonio. Debe haber una visión

urbana, las necesidades de los visitantes, comercios, los vecinos de los centros históricos,... Se puede utilizar el turismo, pero las investigaciones deben tener en cuenta opciones para diversificar el riesgo, para tener otras alternativas de desarrollo en algunas ciudades que solo se dedican a esto. Debemos tener cuidado en las ciudades históricas, y poner un gueto a los turistas, pues los umbrales excesivos, no deben producir despoblamiento por la aglomeración de gente, basura, ruidos,... que produce el rechazo de los vecinos. Por tanto hay que medirlo con equipos de seguimiento y valoración.

El planteamiento de las estrategias de desarrollo para las zonas históricas, parte de ciertos principios básicos que constituyen premisas bajo los cuales se formula y se desarrollan las diferentes propuestas: identidad, ciudad como conjunto, la rehabilitación de vivienda y la protección del patrimonio, la recuperación de la calidad ambiental urbana y la conciencia del bien común y acción participativa.

Bajo estos principios, se plantean las estrategias de desarrollo, partiendo del reconocimiento de las potencialidades que se poseen en el área como núcleo central histórico, en el que la gran diversidad social, cultural y de funcionamiento, lo convierte en un centro no solo histórico-urbano, sino también étnico y cultural, para lo cual y como una de las estrategias de acción, se toma la zona como “unidad de gestión de la planificación local, social y espacial” en función de la identidad urbana fuertemente arraigada en zonas históricas, lo que garantizaría la participación comunitaria y facilitaría la articulación de un Plan rector.

A su vez, otras estrategias que se pueden proponer son, el aprovechamiento de organizaciones existente para conformar e institucionalizar una nueva figura de organización de mayor jerarquía, con el fin de canalizar de mejor manera las demandas, lograr mayor equidad en la distribución de recursos, disminuir costos de operación y servicios, mejorar las relaciones de comunicación y de respuesta de la administración zonal. Potenciar y usar los equipamientos de valor simbólico y de identificación social, que convierten la ciudad en un espacio para el desarrollo cultural y turístico.

Para poder orientar los posibles efectos perniciosos es necesario reforzar la conciencia comunitaria sobre la importancia de la conservación de los bienes de patrimonio cultural, el que debe ser tomado como uno de los ejes transversales de las propuestas de

desarrollo, no solo por su connotación de “bienes transmisibles” portadores del legado cultural de naciones y pueblos sobre los cuales se construye la identidad nacional y local, sino porque el patrimonio cultural al igual que el patrimonio natural, son bienes no renovables.

Estas consideraciones se convierten en un “mandato cultural” que debe ser asumido como una de las prioridades y responsabilidades del estado y de los poderes locales; sin embargo, esta observación debe tener un carácter temporal y subsidiario, de manera tal que la comunidad asuma progresivamente su responsabilidad sobre la permanencia de su patrimonio, convirtiéndose en el principal actor y guardián de su cultura; esto conlleva la urgencia de impulsar un proyecto cultural de largo plazo, que al mismo tiempo que proteja su identidad, promueva una cultura urbana de convivencia y de valoración de la ciudad y del centro como un bien social.

Aprovechar estratégicamente las ventajas comparativas que posee el área histórica frente al resto de la ciudad, como una alternativa para enfrentar la concepción expansionista del territorio y los servicios ante el crecimiento urbano, considerando que en esta zona existe una gran cantidad de equipamientos obsoletos, infraestructura inadecuada y un conjunto de valores arquitectónicos subutilizados o abandonados, bienes que perfectamente pueden ser reintegrados al proceso de rentabilidad social y económica de la ciudad, permitiendo así la potenciación del uso del recurso y la generación de una conciencia sobre el bien común.

Para consolidar las acciones realizadas, sobre todo las físicas, es urgente la concreción de una política de desarrollo social que se articule a los programas y proyectos en marcha, necesitándose reforzar el concepto de integridad, para lo cual se requiere intensificar la actuación en la gestión de la política social, para conseguir el verdadero desarrollo planteado como objetivo de la recuperación del área histórica, encaminada sobre todo a servir y atender a los residentes y usuarios del área, privilegiando para ello áreas y campos como los de la seguridad, salud, educación y medio ambiente, dirigidas fundamentalmente a apoyar y proteger grupos sociales vulnerables como niños, mujeres, tercera edad, campesinos y otros grupos étnicos y culturales.

Asegurar la integridad de las acciones, que considere como ejes transversales de las propuestas; la conservación del patrimonio,

medio ambiente, gestión social, visión de género, incorporando la participación comunitaria acompañada de educación para obtener la continuidad operativa de los proyectos, la aceptación de los usuarios, el uso efectivo de los recursos e instalaciones, soluciones económicamente asequibles; y conseguir sobre todo, la participación progresiva en el desarrollo sostenible y afianzamiento de las políticas social y económica planteadas.

Paralelismo entre ciudad histórica europea y ciudad informal americana

López Burgos,

Esteban. esteban@despachodearquitecturas.es

Hace tiempo comencé a interesarme por la realidad venezolana de los denominados “ranchitos” (viviendas auto-construidas en el entorno urbano), como remedo empobrecido de los “ranchos”, que, pese a lo evocador del nombre, son sólo las típicas construcciones domésticas de ámbito rural. Hay que considerar que su organización, cuando son usadas en su hábitat original, está basada en la interacción entre varias de estas construcciones y los espacios intersticiales que generan. La vivienda, conjunto de construcciones, no es sólo el espacio cubierto, sino también los espacios que quedan libres entre ellas.

De este modo el ranchito es un modo de colonización de un territorio con el fin de domesticarlo, dentro de unos parámetros de uso establecidos históricamente por una consuetudine de aprovechamiento sostenible del territorio. Alejado de cualquier tipo de prevención moral respecto del la sociedad que alojan estos “ranchos” urbanos, me acerqué a ellos desde la más pura curiosidad científica, ya que corresponden al modelo habitacional de aproximadamente el 70% de la población de Venezuela que -según el Instituto Nacional de Estadística (INE)- es de 27,7 millones. Obvio su realidad social porque considero que el gran problema que sufren estos barrios no viene únicamente derivado del tipo de población que en ellos reside, sino de la falta de identidad urbana que sufren, que atenta de modo violento contra su dignidad. Se desprende de este dato poblacional que la realidad de lo construido por los ciudadanos ilegales comprende grados de desarrollo muy variados y puede llegar a presentar soluciones muy dispares en cuanto al grado de “urbanización y calidad” del espacio interior y exterior de estas viviendas. Uno de los parámetros mundialmente aceptados para definir el concepto de lo urbano es el de las dotaciones de infraestructuras básicas que el espacio presenta. Así existen cinco servicios imprescindibles que son: vialidad, abastecimiento de agua potable, abastecimiento de red eléctrica, sistema de evacuación de residuos (saneamiento) y telefonía. Así nos encontramos con que gran parte de estos barrios

carecen de muchos de estos servicios o, en su defecto, existen, pero resueltos fuera de los cánones técnicos mínimamente exigibles.

De este modo no pueden ser considerados como zona urbana. Es evidente que la primera cuestión a resolver, es la de las dotaciones mínimas. Curiosamente, este es un punto en el que se ha estado trabajando históricamente en Europa como uno de los modos de mejora de las condiciones de vida y cualificación del espacio urbano, tanto en grandes ciudades como en el ámbito rural. Recordemos que, actualmente, en determinadas áreas de edificación dispersa, se está discutiendo sobre el mejor método para resolver los servicios de saneamiento urbano del modo más eficaz. Otro de los generalmente admitidos como parámetro de medida de lo urbano es el diseño técnico de lo construido, no sólo de las instalaciones y las estructuras, si no desde el punto de vista de las estrategias de funcionamiento y desarrollo.

Considerando este punto tanto desde la existencia de un plan de desarrollo urbanístico, como de un proyecto técnico de urbanización y edificación del suelo habitable. Para mi sorpresa, los trabajos desarrollados en la UCV por discípulas de Teodolinda Bolívar, se descubre un sistema de análisis del desarrollo tipológico de los ranchitos -tanto de sus modos de implantación, como de los modelos de vivienda- muy similar a la desarrollada históricamente en el urbanismo europeo; pero no sólo: además se revela un modo de operar en lo constructivo, por parte de los habitantes de los ranchitos, asimilable a los mecanismos que históricamente usó el habitante preindustrial europeo, salvando las distancias culturales de uso y aprovechamiento de los recursos y técnicas constructivas heredadas. De este modo podemos decir que los ranchitos son un germen de ciudad que aún no ha sufrido las modificaciones típicas del proceso de asentamiento y perfeccionamiento de lo existente autoconstruido.

Así en Europa el gran desarrollo urbano medieval, previo al desarrollo industrial y, por lo tanto, previo a la industrialización del modo de hacer ciudad, se gestó con siglos de procesos de “auto-construcción” que fueron derivando hacia procedimientos más o menos reglados⁵ (no olvidemos que la normativa urbanística nace en Europa –incluida aquella que ordenó la construcción de la ciudad colonial de la América Hispana-). Además Europa conoció los grandes movimientos migratorios del campo hacia la ciudad en periodos de auge económico, que se vinieron manteniendo en el tiempo, y donde las ciudades fueron capaces de asimilarlos gracias

tanto a la ejecución, a tiempo, de vivienda social, como a la capacidad de absorción que tuvieron los centros históricos obsoletos respecto de un segundo movimiento migratorio interno que fue el abandono, por parte de las familias de mayor poder adquisitivo, de éste, para ocupar los nuevos ensanches urbanos, con mejores cualidades ambientales⁸. La realidad, en este caso, sudamericana, (aunque ocurre en otros países en vías en desarrollo o en franco subdesarrollo) es mucho más reciente, y, en muchos casos, responde a situaciones con escasos 70 años de antigüedad. Hablamos de ciudades donde se importó un modelo urbano legalmente heredado y un método constructivo tradicional bastante desarrollado, de modo que este modelo, y su desarrollo posterior, con sucesivas incorporaciones de modelos urbanísticos y edificatorios más actuales, se impusieron como único modelo de ciudad –dado su carácter de desarrollo controlado por la técnica y enmarcado dentro de la legalidad vigente- independientemente del grado de calidad urbana que propone; entendida, esta calidad, desde el punto de vista del estilo de vida (de modo de vivir la ciudad en lo doméstico) que ésta plantea.

En este caso los movimientos migratorios de grandes masas de población se han dado durante un corto proceso de auge económico que no se ha mantenido en el tiempo y ha ocasionado grandes tasas de paro (en otras zonas geográficas, distintas de la venezolana, estos movimientos migratorios pueden deberse a razones de índole política, económica, étnica, o debida a guerras y guerrillas). En estos casos la nueva población carece de cualquier tipo de recursos que le permita incorporarse a la ciudad legalmente establecida, que les excluye automáticamente de sus espacios y les impulsa a resolver el problema de habitación por sus propios medios.

Cabe recordar que la vivienda es uno de los elementos de consumo imprescindibles a la población además de importar un alto volumen de gasto económico (se puede sobrevivir con muy poco, pero se necesita un techo para habitar y sentirse incorporado, aunque sea ilegalmente, a la Ciudad).

Contamos entonces con un gran porcentaje de población sin recursos, concentrada en un breve periodo, en una ciudad incapaz de ofertar espacios ya construidos en suficiente cantidad como para absorberles. Esto conduce a una incapacidad política (voluntaria o no) para resolver el problema de la vivienda frente a un conglomerado construido ilegalmente de dimensiones excesivas y

en el que sus pobladores disponen de recursos insuficientes para mejorar sensiblemente su hábitat. Así tenemos un conglomerado edificado que no es urbano porque carece de la mayoría de las infraestructuras básicas en condiciones mínimas de seguridad y estándar de servicio y, además, carece de cualquier tipo de proyecto técnico de implantación y/o desarrollo, tanto urbanístico como edificatorio, el gran problema del conglomerado auto-construido de la periferia de la ciudad moderna adquiere un nuevo sentido, desvinculado de las visiones más pesimistas. Queremos, entonces, llegar a establecer un paralelismo directo entre la ciudad informal americana y la ciudad histórica europea.

Éste no se contempla tanto desde el punto de vista formal como de respuesta a la necesidad de habitar un espacio concreto, en una climatología específica, con unos materiales económicos, con mano de obra directa, y, lo más importante, con una cultura espacial y formal propia. En Europa la autoconstrucción constituyó el modo de generar ciudad históricamente hasta el completo desarrollo de los métodos del urbanismo moderno (que se han ido creando al tiempo que la ciudad crecía y, en muchos casos, por detrás de los problemas que la misma ciudad generaba en su continua expansión y colmatación), de modo que ha sido asimilado por la Historia como el modo natural de creación de ciudad en el Viejo Continente, y por lo tanto, constituye el germen de la ciudad europea; así la Ciudad nace de una autoconstrucción más o menos reglada. Sin embargo, la ciudad formal americana parte de un modelo impuesto por el colonizador que se aleja del procedimiento habitual y traslada a América un ideal tratadista romano y renacentista que no es posible implantar exhaustivamente en una realidad tan aquilatada como la estructura de la propiedad urbana europea¹¹.

De este modo la Ciudad Europea y la Ciudad Americana sufren una dicotomía generacional. Su germen no se identifica, y por lo tanto, su estructura, pese a compartir aspectos formales, no se asimila. Resulta evidente, la diferencia sustancial en el modo de vivir la ciudad que se observa entre la ciudad americana y la europea. Sorprendentemente, no ocurre lo mismo cuando nos detenemos a analizar el germen de la ciudad informal americana. Como ya hemos comentado, existen ciertos paralelismos entre el modo de actuar de la sociedad preindustrial europea y la informal americana en lo que se refiere a la construcción del hábitat. Si se atiende a las Tesis referidas se entiende perfectamente cómo, detrás

de las ocupaciones informales del territorio, subyace una serie de principios comunes de instalación de lo construido sobre el terreno, con organización de una vialidad básica, así como el establecimiento de unos principios de implantación y desarrollo del vuelo habitado según esquemas básicos vinculados a una sencillez estructural y economía de materiales que rige toda la vida de estos complejos urbanos¹². Parte de estos modelos de implantación, tanto urbanística, como de organización del espacio doméstico, tienen mucho que ver con el sistema tradicional campesino de ocupar el espacio. De este modo se reproponen adaptaciones del hábitat rural a las nuevas condiciones de orografía y limitación espacial impuesta por el nuevo entorno. De este modo estas conurbaciones se engendran, en ocasiones, desde un desconocimiento total de la tecnología urbana en todas sus facetas, pero, en cualquier caso, subyacen los modos de “hacer” tradicionales de sus habitantes, aunque adaptados a la nueva realidad, que pasa por una disminución del espacio a disposición y de los recursos económicos, o en su defecto, del acceso (del tipo que sea) a los materiales necesarios para ejecutar sus viviendas. Así venimos a decir que en estos países, de colonización (y este concepto es extensible a cualquiera de las realidades de aglomeraciones urbanas informales), se ha dado sistemáticamente una realidad paralela entre la ciudad construida por la economía, que asume modelos urbanísticos absolutamente estandarizados e industrializados, tanto en lo formal como en lo social –country, mall, city- y lo autoconstruido por la población común, sin acceso a un poder adquisitivo que les permitiese asumir el dispendio de una construcción reglada, y, por lo tanto, ajenos a muchos modelos importados por pura “ignorancia (del prescindir)” de los mismos.

De este modo nos encontramos ante dos sociedades completamente antagónicas: La sociedad “urbanita”, vinculada al modelo urbano generalizado en América, de estructura urbanística y social completamente reglado y vinculado al automóvil y la actividad económica, y, La sociedad de los “ranchitos”, que está construyendo su propia ciudad al margen de las reglas urbanísticas establecidas. Pero la realidad del problema trasciende este punto, ya que, en muchos casos, los modos reglados de hacer ciudad en estas zonas pertenecen, como ya se ha apuntado, a modelos de colonización modernos –incluidos los propios procesos de fundación de estas ciudades-, vinculados al automóvil, del que muchos de los pobladores de los ranchitos carecen, y cuya

compatibilidad con el modo en que éstos usan el hábitat al estilo de la ciudad tradicional europea, por organización de “barrios autónomos” es harto difícil, ya que no existen, o son muy precarios, servicios públicos de transporte que permitan compatibilizar el centro reglado y la periferia informal. Así nos encontraríamos con un proceso inverso al que se está verificando en Europa, donde se trata de compatibilizar la ciudad histórica, de difícil y cada día más compleja interacción con el automóvil (el parque automovilístico aumenta, con el crecimiento de la periferia, mientras el centro permanece estático y protegido), con la periferia de colonización moderna (se puede observar cómo el antagonismo va más allá de lo económico-social y tiene que ver con la concepción del espacio-ciudad). Esta última apreciación nos recuerda otra particularidad ya enunciada: La ciudad histórica Europea posee la capacidad de asumir, en su interior, debido a la gran cantidad de tipologías edificatorias que engloba, una variopinta realidad social, que cualifica los diferentes barrios y permite dar cabida incluso a familias de escasos recursos (que van ocupando las viviendas más obsoletas y de peor calidad).

Esto, que puede parecer un poco naïf, permite que, en cierta medida, estos grupos se reconozcan como urbanos y pertenecientes a una de las múltiples realidades de la Ciudad en su complejidad. Este mismo proceso puede observarse en los ranchitos caraqueños, donde la vivienda informal va mejorando sus características, a medida que mejoran las condiciones económicas de sus habitantes, produciéndose movimientos poblacionales interiores en función de esta capacidad económica, de modo que se cualifican espacialmente y se califican socialmente los distintos barrios o distintas zonas de éstos. Sin embargo esto no sucede en la ciudad reglada americana, donde la aglomeración de vivienda auto-construidas, cuando ésta se verifica en su interior o en su proximidad, no es tratada como otra realidad coexistente en la ciudad, sino como un problema social de grave alcance, un extraño, un ajeno a la ciudad, un resto a eliminar. De este modo, exceptuando algunos planteamientos actuales, desde las administraciones locales se ha tratado este “problema” en parte debido a la magnitud del mismo, como tal, y se ha asumido, como una derrota, la imposibilidad de reconducir este conglomerado hacia modelos asumidos como “correctos”. Desde nuestro punto de vista, ahí reside el verdadero problema de estas ciudades: mantener esta dicotomía como una realidad invariable; tentación

ésta a la que sucumben incluso los técnicos que en ella trabajan, que se refieren a lo autoconstruido sin utilizar como denominador la palabra ciudad, casi como si les avergonzase reconocerlo como tal, con ese miedo endémico que tienen los técnicos a reconocer la poca necesidad que tiene el común para construir ciudad. Basta una visita a la periferia de Nápoles (Italia) para descubrir que la ciudad autoconstruida es Ciudad, en ausencia absoluta de técnicos proyectistas, (célebre es el escándalo inmobiliario italiano de los Immobili condonati), eso sí, de mala ciudad, con problemas estructurales e infraestructurales graves que pueden conducir al colapso funcional de aspectos concretos de lo edificado (véase el caso del viaducto de acceso al aeropuerto internacional de Maiquetía, Venezuela) o partes completas de ciudad (tragedia del barrio Catuche, Caracas, Venezuela). Pero tampoco es cierto que los proyectos urbanos dirigidos desde las administraciones, cuando son ignorantes de las auténticas necesidades de los usuarios a los que se destinan, sean la solución a los problemas existentes, resultando también incapaces de generar ciudad. Y esta es una realidad que azota a ambos mundos. De todos son conocidas las experiencias de edificaciones en las banlieues francesas o new towns británicas que debieron ser demolidas ante la incapacidad de acoger de modo satisfactorio a los pobladores para los que fueron ejecutadas, del mismo modo que el conjunto 23 de Enero en Caracas no consiguió los fines esperados y se colmataron sus zonas verdes con autoconstrucciones, habitadas en muchos casos, por antiguos moradores de las viviendas originales.

De modo que llegamos a un punto de discusión en el que se mueve el urbanismo actual a nivel mundial, y que entronca con la crisis de la ciudad tal y como la conocemos y los planteamientos urbanísticos de mayor vigencia: ¿Qué es ciudad? ¿Cuál es el futuro de la ciudad dentro de las tecnologías de la comunicación? ¿Cómo debe enfrentarse la ciudad al rápido desarrollo social y tecnológico en el que se ve inmersa? ¿Cómo se compagina el modelo de ciudad-calle con el modelo de Urbe-red? De modo contrario a lo sucedido en la ciudad americana la europea ha sucumbido a otro gran dogma técnico: el de la infalibilidad del ensanche decimonónico, transmutado en polígono de vivienda como remedo de las propuestas de Ildefonso Cerdá, perpetuado al extremo, y el de la incorporación, como solución a la construcción de vivienda en entorno rústico, de los modelos hiperindustrializados anglosajones de las Town Houses, hasta la saturación del entorno urbano.

Surgen ahora las dudas sobre la sostenibilidad energética y social de estos modelos y su compatibilidad con el modo tradicional de vivir la ciudad, por un lado, y de la modificación que imponen en los estándares de calidad de vida asumidos históricamente por sus pobladores. Así, en medio de este colapso internacional de los modelos urbanos reconocidos por las diferentes sociedades podemos descender de nuevo al tema que nos ocupa: ¿Es la actual ciudad reglada un modelo vigente de ciudad, frente a la informal, que ni se considera como tal?, ¿O ambas son obsoletas?; ¿Es la ciudad reglada más ciudad que la informal?, ¿No son, a día de hoy, partes reales de una misma ciudad?; ¿Cuáles son las intervenciones que deben sufrir para incorporarse a los nuevos conceptos de ciudad? (tratando de no perder sus característica autóctonas, si es que eso es posible).

O, mejor y más extensamente planteado: Si no asumimos la actual dicotomía y dejamos de comparar la realidad de ambas ciudades en el momento actual y en función de los logros y servicios obtenidos hasta el momento por cada una de ellas, sino que tratamos de avanzar un estadio futuro de desarrollo común de ambos modelos, con indicación de métodos de intervención concreta en la ciudad informal y de interconexión con la ciudad reglada, ¿Podrían ambos modelos alcanzar un mejor grado de habitabilidad interior e incluso llegar a coexistir en una interconexión eficaz entre ambas, respondiendo en mayor medida a las necesidades de sus habitantes?, y, por qué no decirlo, con un menor consumo energético – de manera más sostenible- ¿Es lícito seguir tratando a la ciudad informal como NO CIUDAD?

Así, desde este enfoque, se debería analizar el punto al que han llegado muchos de estos conjuntos habitacionales (los de mayor antigüedad) para tratar de establecer paralelismos directos con muchos de los conglomerados históricos europeos, analizando los métodos de intervención utilizados, con éxito o no, sobre ellos a lo largo de los siglos, y los utilizados en la realidad de los conglomerados urbanos auto-construidos por las instituciones locales, públicas y/o privadas, también su grado de éxito, para establecer puntos de conexión que puedan abrir puertas a modelos de re-colonización de la ciudad autoconstruida desde perspectivas más enriquecedoras. Bibliografía ARÉVALO, F. (2003)

La representación de la ciudad en el Renacimiento. Levantamiento urbano y territorial. Barcelona: Fundación Caja de Arquitectos BALDÓ, J. Y BOLÍVAR, T., (coord.) (1996), La

cuestión de los barrios. Caracas. Monte Ávila Editores Latinoamericana. BONET CORREA, A. (coord.) (1985) Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano: segundo simposio, 1982. España. Universidad Complutense. CHUECA GOITIA, F. (2002) Breve Historia del Urbanismo. España. Ed. Alianza. FERNÁNDEZ, R. (2005) "Ciudades americanas, ausencia de modernidad y apogeo de la postplanificación". CIUDADES 9: PP. 21- 48. Valladolid: Revista del Instituto Universitario de Urbanística de la Universidad de Valladolid GÓMEZ, M. (2006) "El barrio de Lavapiés, laboratorio de interculturalidad". Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism. On line. Internet: (<http://www.dissidences/Lavapies.html>) HERNANDO, J. (1989) Arquitectura en España 1770-1900. Madrid. Cátedra. MARTIN RODRÍGUEZ, Y.E. (2007) Ciudad formal-ciudad informal: El proyecto como proceso dialógico. Una mirada a las relaciones entre los asentamientos urbanos autoconstruidos y los proyectos que proponen su transformación. Tesis para optar al título de Doctor en Proyectos Arquitectónicos por la Universidad Politécnica de Cataluña. ROSAS MEZA, I. (2004) La cultura constructiva de la vivienda en los barrios del área metropolitana de Caracas. Tesis para optar al título de Doctor en arquitectura. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Doctorado en Arquitectura. TERÁN, F. de. (1999) Historia del Urbanismo en España III. Ed. Cátedra. TERÁN, F. de: (1980) Planeamiento urbano en la España Contemporánea. Madrid, Alianza Universidad. URRUTIA, Á. (1997) Arquitectura española del siglo XX". Madrid: Cátedra.

Desarrollo versus protección socioambiental: el caso de la cuenca del río Nazas en el norte de México

Hernán Salas Quintanal

Instituto de investigaciones Antropológicas

Universidad Nacional Autónoma de México

Antecedentes

La Comarca Lagunera, ubicada en el norte de México forma parte de los estados de Durango y Coahuila, es considerada una región semiárida por la sequedad del suelo y del ambiente, al grado que las lluvias de polvo, las populares tolvaneras, suelen ser comunes en buena parte del año. En medio del desierto, el valle que alberga a ésta comarca, rodeada de cerros pedregosos y desnudos, caminos polvorientos a merced del vigoroso sol y de los vertiginosos vientos, le muestran al visitante un panorama muy alejado de cualquier idea acuífera o lagunera. El primer cuestionamiento que se hace el visitante a su arribo es sobre el nombre de la región, conocida como La Laguna. Para comprender esta paradójica situación hay que remontarse hace un par de siglos atrás.

Las aguas del otrora caudaloso río Nazas, que tiene su origen en Durango en la Sierra Madre Occidental, junto a las del más pequeño pero significativo río Aguanaval proveniente del vecino estado de Zacatecas, se depositaban aquí, conformando una cuenca endorreica, alimentando las lagunas de Tlahualilo, la mayor llamada Mayrán y la de Viesca. Las aguas torrentosas del río Nazas permitían mantener una cultura y economía que proveía los recursos lacustres, junto a los necesarios para el riego y el desarrollo de la agricultura. Las mismas aguas torrentosas inundaban buena parte de las tierras productivas así como las destinadas al establecimiento de la población en pueblos, villas y ciudades, lo que se puso fin después de la década de los años treinta con el comienzo de la construcción de las presas en el cauce del río, con los consecuentes cambios en el paisaje natural de la región.

Al observar hoy en día la región lagunera es difícil imaginar el inmenso vergel que los nutrientes de la tierra combinados con la abundancia de agua y sol permitieron florecer y crearon de manera natural desde épocas pleistocénicas. El conocimiento que se posee de los primeros habitantes de la región indica claramente su

vocación lacustre. La formación de lagunas creó un entorno ideal para los grupos que establecieron una forma de vida vinculada con la recolección de frutos y plantas, la caza y pesca de diversas especies, movilizándose entre los cerros, montañas, arroyos, valles y lagunas. El comienzo de la actividad agrícola demostró rápidamente el potencial de los suelos, la importancia de las aguas y clima adecuados, y la población puso factor central, la fuerza de trabajo.

Con este potencial, sumado a los yacimientos mineros de las zonas aledañas a La Laguna, se encontraron los primeros viajeros, misioneros y militares españoles encargados de explorar y conquistar para el reino de la Nueva España los territorios y sus habitantes. Esta riqueza desató durante siglos la lucha por el territorio; mientras que en el proceso de conquista se fue fortaleciendo la dominación del ejército real, la consolidación de la población sólo ocurre mucho después del proceso de independencia nacional.

A pesar de los extremos cambios térmicos, la pobreza del suelo, flora y fauna, la sequedad permanente, la fertilidad de la región, surgida de la fusión tierra-agua, atrajo importantes contingentes de población de diferentes estados y del extranjero en la que confluyeron aspectos ecológicos, históricos, sociales y culturales que dan inicio a un sistema productivo altamente especializado, inmerso en los principales mercados nacionales e internacionales hacia finales del siglo XIX, cuando el cultivo del algodón hizo conocida a la región en todo el mundo por la productividad y calidad del llamado “oro blanco” (cfr. Plana, 1996).²⁸⁸

Esta riqueza permitió el desarrollo de sistemas de haciendas agrícolas que ocupaban enormes extensiones de tierra, mano de obra fijada al sistema hacendal a través del acasillamiento y el acceso a las generosas aguas de la cuenca del Nazas.

Esa misma fertilidad y riqueza del medio ambiente, sumados al desarrollo significativo de recursos humanos, permitieron reconvertir la crisis algodonera mundial que afectó a la región a

²⁸⁸ La importancia del cultivo del algodón, símbolo regional hasta la actualidad, llegó a ocupar una superficie de 80,100 ha en el año 1948 y después de 1950 comienza a declinar hasta llegar apenas a 8,248 ha en el año 2000. Hoy en día, gracias al repunte de la industria textil de la mezcilla, alcanzó 15,860 ha en 2004 (García, 2004; Sagarpa, 2007).

mediados del siglo XX en una de las principales cuencas lecheras del país, tanto por el volumen y calidad de la producción, como por su alto grado de competitividad en los mercados nacionales e internacionales.

Desde sus orígenes y en este desarrollo histórico, la columna vertebral de la región fue el río y sus riberas lacustres. En su entorno se reprodujeron las distintas poblaciones y se asentaron diferentes modos de producción. Por eso el río Nazas es un *patrimonio natural* fundamental para albergar la vida y la riqueza de una región, otorgándole una identidad tan arraigada en sus habitantes que lo convierte también en el *patrimonio cultural* de los laguneros.

El panorama general que presenta La Laguna es de una región próspera. Antes el emporio del país, ahora el gran establo lechero, centro de la industria maquiladora y nodo metropolitano, con la infraestructura adecuada para articular regiones económicas de la zona central norte del país con la frontera norte y con los Estados Unidos.

Menos visible, pero fundamental para la vida social es que este desarrollo ha tenido un costo ambiental y socioeconómico. Este es evidente en la artificialización e intensificación tecnológica del sistema productivo que enfrenta el crecimiento a fuertes desequilibrios socioeconómicos; una vigorosa cultura del agua producto de interacciones complejas de diferentes actores a un gran deterioro y contaminación de los recursos acuíferos.

Hoy en día, los problemas del agua en la región no sólo están afectando las actividades agropecuarias, destino principal de su uso, sino también el consumo humano. Los mantos freáticos no se recargan adecuadamente, de tal manera que cada vez el líquido se obtiene desde mayores profundidades, y mientras más hondo mayor es la composición de sales, incluidas las de arsénico, con consecuencias que ya han sido señaladas en medios de prensa y académicos como un problema de salud pública.²⁸⁹

El objetivo de este trabajo es exponer la importancia que, del punto de vista productivo, tienen las aguas del Nazas para el establecimiento y experiencias de vida de los actuales laguneros. Presentar como se ha artificializado el

²⁸⁹ La contaminación de aguas profundas ha sido estudiado desde hace varias décadas, ver González y González, 1992.

patrimonio natural lagunero tiene por finalidad dimensionar el valor patrimonial e histórico del río Nazas, así como dar cuenta de las contradicciones existentes entre el desarrollo como modelo basado en el mero crecimiento económico y la protección socio ambiental requerida para mantener las condiciones de reproducción del entorno en el cual se asienta.

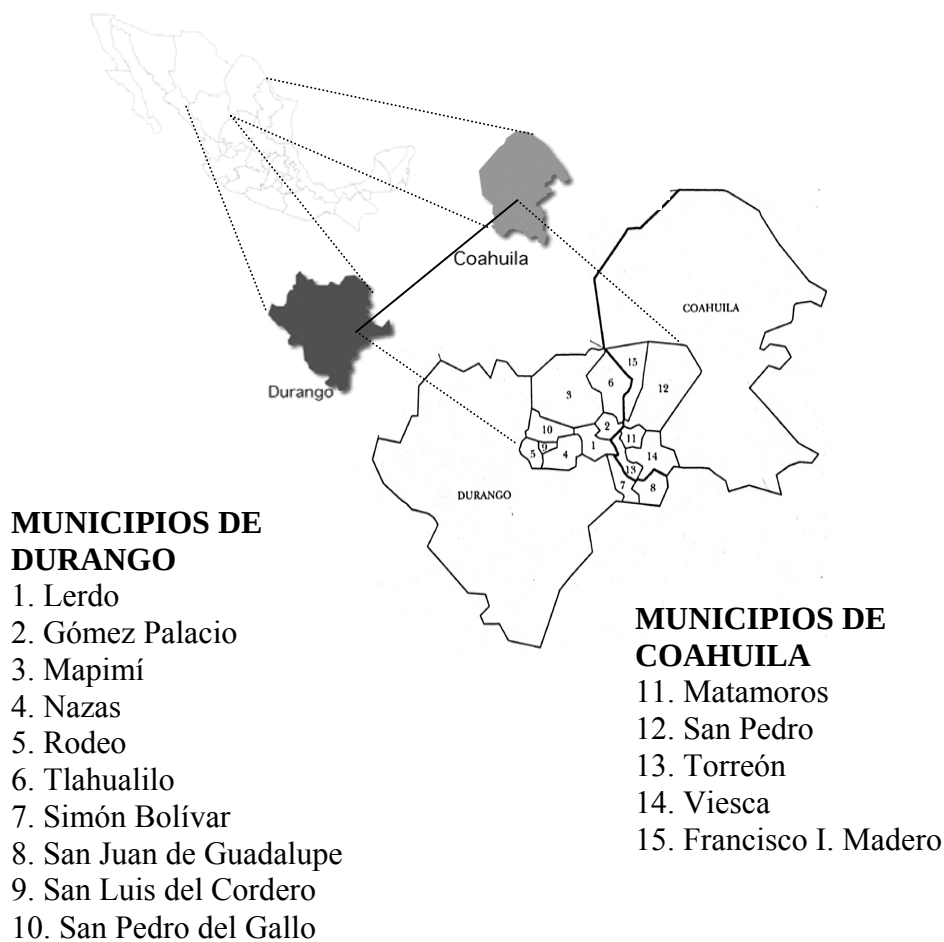
Historia ambiental del sistema productivo lagunero

Ubicada en el centro norte del altiplano mexicano, el territorio de La Laguna tiene una altitud promedio de entre 1100 y 1200 metros sobre el nivel del mar. Es una zona de sierras (por lo general mesozoica) de moderada elevación y constituida de rocas de carácter sedimentario que presenta cavernas –las cuales fueron ocupadas por los grupos nómadas que habitaban la zona– (Santibáñez, 1992: 138) y grietas que otorgan un paisaje particular, cuyos cerros albergan como una gran corona el valle, las antiguas lagunas, la inmensa comarca con sus tierras de cultivo, sus pueblos y ciudades.

Actualmente esta región está constituida por 5 municipios del Estado de Coahuila y 10 de Durango en el norte del país¹ (ver mapa 1). Posee un clima caliente, seco y uniforme, a pesar de las grandes fluctuaciones que hacen de él un clima “extremoso” con un verano muy caluroso, que se extiende desde mayo a agosto, presentándose una temperatura entre los 35° a 37° C durante el día, y por la noche de unos 18° C. Asimismo un invierno, de noviembre a febrero, con una temperatura que va de los 15° C durante el día y algunos grados bajo cero en la noche; temporada en la que pueden haber nevadas aisladas y por la cual, el ciclo agrícola se pospone hasta después de marzo, bajo un clima ideal para la agricultura.

La región se articula en torno a una de las zonas metropolitanas más importantes del Norte de México, conformada por la confluencia de tres ciudades: Lerdo y Gómez Palacio de Durango y Torreón de Coahuila. Las tres ciudades conforman una unidad separada tan sólo por el lecho seco del Río Nazas, donde habitan 865 mil 651 habitantes de un total de 1 millón 214 mil que se contabilizaban en toda la comarca en el último Censo General de Población del año 2000.

**Mapa 1 LOCALIZACIÓN DE LA COMARCA
LAGUNERA.**



Fuente: Salas, 2002.

Con el poblamiento masivo en la segunda mitad del siglo XIX, la Comarca comienza a cimentar un sistema de vida en el que concurren distintos intereses, los que se oponen con diversa intensidad a lo largo de la historia, centrados en el acceso al agua, que por siempre han modelado el sistema productivo lagunero. Asentados en un medio extremadamente árido, hombres y mujeres lucharán por los recursos naturales, y el dominio del agua definirá los intereses de los laguneros. Desde entonces, quien la posea tendrá el control político y el poder económico (Meyers, 1996).

Después de 1880, la región comienza a recibir a aquellos que vinieron con las vías férreas, que vinieron para quedarse y arraigarse en la tierra, e identificarse con el algodónero: simbolismo del trabajo y del sustento, o con ocupaciones vinculadas al comercio, a la banca, a la industria. Guiados por la “sugestión de prestigio” (Montfort, 1997), fundaron la villa del Torreón que en 1907 fue declarada Ciudad.

El ferrocarril que unía la región con la Ciudad de México y con Texas, fue inaugurado en 1883, sin embargo desde antes la Comarca Lagunera ya tenía fama como productora de algodón y aunque se transportaba en carretas y carretones ya se exportaba. El paso del ferrocarril permitió el desenvolvimiento de la región algodонера, la llegada de trabajadores de estados vecinos, inversionistas y comerciantes. El tren traía mercancías, alimentos, maquinaria, materias primas y llevaba sus productos a mercados lejanos.

El desarrollo de la actividad algodонера tuvo una consistencia de aproximadamente 100 años, mientras se trataba de una fibra natural bien cotizada en los mercados internacionales. En producción, procesamiento, distribución y comercialización alcanzó gran florecimiento. Testigo de ello fue la edificación de la hacienda del Tlahualilo a fines del siglo XIX; empresa que se transformó en la principal productora y procesadora de algodón a través de capitales ingleses y que estaba orientada al comercio internacional de la fibra.

Entre 1880 y 1920, su auge desencadenó uno de los primeros conflictos que conoció el sistema productivo lagunero por los recursos hídricos. Con el auge en el cultivo del algodón, entre los hacendados –ubicados en la ribera alta del río en el estado de Durango y los instalados en la parte baja correspondiente a Coahuila– comienzan los conflictos por la tierra, especialmente, por el uso del agua del río Nazas. La historia de cómo éste se erige

en frontera entre ambos estados, está cargada de disputas, antagonismos y rivalidades, que tuvieron como expresión las invasiones de tierras y la destrucción de las presas que se habían establecido para contener las inundaciones, controlar y distribuir las aguas del Nazas.

Debido a las escasas precipitaciones, en La Laguna la agricultura se caracteriza por un sistema de riego que en el pasado dependía, en gran medida, de aguas superficiales. El río Nazas ha sido la fuente de vida de la región, su recorrido determinó el patrón de asentamiento y desarrollo, específicamente, el desempeño de las actividades productivas y económicas gracias al afluente anual. Su curso y abundancia ha sido impredecible, a pesar de lo cual la mayor parte de los laguneros reconoce que están a merced de sus vertientes. Esta situación se ha modificado en el último medio siglo con la construcción de grandes presas que evitan las inundaciones y controlan el agua para los sistemas de riego, así como por el acceso a tecnologías adecuadas que permiten extraer aguas subterráneas de mantos acuíferos formados hace miles de años.

Así como el sistema productivo de la Comarca posee su propia historia, el hidrológico también. Se constituye principalmente por la cuenca cerrada que forman los ríos Nazas y Aguanaval, almacenando gran parte de sus aguas en las lagunas mencionadas, además de escurrimientos y filtraciones hacia los acuíferos subterráneos milenarios, produciendo, así, una sedimentación de depósitos aluviales, fluviales, interfluviales y lacustres en una gran cuenca formada entre las montañas.

Estas circunstancias dieron pie a la formación de un valle con una rica fertilidad por los limos que dejó el paso de los ríos y del agua, favoreciendo, de ésta manera, el desarrollo de la vida humana y de una importante biodiversidad. Este conjunto de atributos propiciaron la fertilidad de los suelos y un enorme depósito de aguas en donde existen grandes cavidades con variaciones de profundidad –las llamadas burbujas– mismas que poseen diversos tipos de líquido por las características de las paredes y componentes minerales en que se encuentra.

Es con los procesos de reforma agraria y el reparto masivo de tierras que se pone fin a los grandes latifundios administrados bajo la forma de haciendas agrícolas, después de 1936, cuando se comienzan a explotar los mantos acuíferos con una inversión bastante alta de capitales para construir pozos y adquirir la tecnología de extracción del líquido. La construcción de obras

hidráulicas para administrar y distribuir el agua de superficie y subterránea, y el uso actual de los recursos hídricos de la región adquiere connotaciones sociales específicas por tratarse de un territorio donde se administra un recurso escaso y al mismo tiempo imprescindible para establecer cualquier forma de vida y de reproducción.

Enfrentados a un medio ambiente de escasez se vigoriza la cultura en torno al agua, a través de un paradójico sistema social en el que “conviven en conflicto” diferentes actores que, en algunos momentos han expresado intereses opuestos y en otros convergentes, y pone en juego la experiencia que los involucrados tienen en el uso del recurso agua con diferentes fines, las relaciones sociales, la percepción, acceso y el proceso de aprovechamiento productivo de los recursos naturales.

Estos rejuegos generan un estilo de vida directamente relacionado con las actividades productivas cotidianas. Acompañado de una alta mecanización y tecnologización de las actividades agrícolas y con la posterior reconversión productiva hacia la actividad ganadera lechera, comienza una fuerte fase de artificialización de la región que, como veremos, tiene amplias consecuencias.

La ganadería lechera como base del sistema productivo lagunero

Hacia el año 1950 comienzan los primeros establos lecheros en La Laguna. El declive del cultivo del algodón, de las haciendas y sus extensas propiedades, da lugar a la producción ganadera combinando un fuerte impulso estatal, con las iniciativas de productores particulares dispuestos a correr riesgos en una actividad novedosa, abiertos al uso de nuevas tecnologías que en ese entonces comienzan a llegar a la región y resueltos a darle un nuevo empuje al trabajo de la tierra. Desde el inicio, el manejo del ganado y su estabulación, así como la agricultura forrajera, estuvieron ligados a modelos externos, definidos por el uso intensivo de tecnologías, maquinarias y equipamientos.

Para el caso específico de la actividad lechera, el uso exhaustivo de nuevas tecnologías se materializa en la llamada revolución ganadera, conocida como "revolución blanca" o modelo "Holstein", que hace referencia a un patrón de producción estabulado, que tiene como base animales de raza Holstein y que han logrado rendimientos elevados y regulares en el tiempo (Martínez, *et. al.*, 1997).

La "revolución ganadera" modifica las prácticas productivas, inyecta mayor capital por hectárea y basa la alimentación del hato en granos y forrajes de alta calidad energética, aprovecha los subproductos lácteos, fortalece las redes de distribución, altera los mecanismos de intermediación y venta, refuerza las condiciones del transporte de productos y los sistemas de refrigeración y preservación de la leche, acelera el tiempo de distribución y comercialización al menudeo. Desde los años setenta, las técnicas de manejo productivo fueron incorporando la conservación de forrajes y de alimentos concentrados, la ordeña automatizada, los programas de prevención y control de enfermedades infecciosas, la vigilancia médica en forma rutinaria y la atención a problemas reproductivos, la inseminación artificial asociada a la introducción de material genético mejorado y diversos equipos para la conservación, enfriamiento y almacenamiento de leche, como la aplicación de los descubrimientos relacionados con la ultrapasteurización.

A partir de los años ochenta, en el contexto de la ampliación de los mercados mundiales, se introducen en la ganadería mexicana avances tecnológicos originados en países industrializados como Estados Unidos, Canadá y los de Europa, que apuntarán a estimular los rendimientos productivos. Un ejemplo ha sido la aplicación de la microelectrónica, la informática y la creación de *softwares* que registran un conjunto de parámetros productivos de cada vaca y diseñan sus necesidades nutricionales y médicas, y permite la utilización del correo electrónico e internet para acceder a información en todo el mundo. El desarrollo de la microelectrónica hace posible automatizar totalmente la ordeña, reduciendo el número de horas-hombre por vaca por año y aumentar la frecuencia de la ordeña (de dos a tres diarias), incrementando su productividad. Otro ejemplo ha sido la introducción de la biotecnología, como las hormonas sintetizadas artificialmente, conocidas como Hormona del Crecimiento,²⁹⁰ que permite aumentar la productividad por animal con la misma cantidad de alimento.

Actualmente se han incluido diversas medidas orientadas a controlar las variables climáticas y mejorar las instalaciones,

²⁹⁰ Cabe señalar que en algunos países no se ha autorizado el uso de la Hormona Somatotrópica (STH) que estimula el crecimiento y la productividad lechera por cada animal.

proporcionando mayor confort a las vacas, para aumentar su rendimiento y evitar las fluctuaciones productivas de carácter estacional. Esto es especialmente importante en las regiones de climas muy calientes, como La Laguna, donde se han utilizado diversos conocimientos y tecnologías, con base en consumos elevados de agua, para controlar el llamado estrés calórico que baja considerablemente la productividad.

El sistema de producción lechera de La Laguna se inserta en un contexto más amplio. Por un lado vinculando al sistema lácteo desde la producción primaria hasta la transformación, distribución y comercialización donde intervienen de manera directa agroindustriales y comercializadoras, y por otro, articulando el sistema lechero a la agricultura dedicada a la producción de forrajes, que se concentra principalmente en el cultivo de alfalfa, también centrado en el uso desmesurado de agua para el riego.

Es por todo esto que, en el caso de La Laguna, se puede señalar que el sistema lácteo integra en sí mismo los sectores agrícola, pecuario, industrial y comercial.

Los factores tecnológicos convierten en la actualidad a la región lagunera en la primera cuenca lechera especializada del país, cuya característica fundamental es ser el complejo lechero más tecnificado y moderno. En la producción primaria, esto significa, por un lado, contar con el paquete tecnológico descrito; y por otro, una efectiva integración vertical que abarca desde las etapas de producción forrajera y producción primaria de leche y su industrialización para crear productos de mayor valor agregado, hasta las etapas de distribución y comercialización directa. En esta integración tendrán una intervención y relación permanente las empresas transnacionales y nacionales.

Esta modernización ha significado que los establos de La Laguna posean el mayor rendimiento por unidad animal en el país. Particularmente, el cierre para el año 2005 registraba un total de 425,960 bovinos lecheros, de los cuales 232,520 eran vientres explotados, lo que significó un promedio anual de obtención de 1,905 millones de litros de leche, representando en los últimos cinco años un incremento sostenido de producción neta del 14.6 por ciento.²⁹¹ con una productividad de algunos establos que alcanza a 40 litros por vaca por día (información de campo).

²⁹¹ Ver las cifras completas en SAGARPA, Siglo de Torreón, 2006: 35.

Este modelo de producción goza de una doble importancia. Por un lado, su alta dependencia de un paquete tecnológico sumada a la inserción de la leche y de los productos lácteos a los círculos comerciales y competitivos internacionales, hace a este sistema bastante sensible a las devaluaciones, así como a los cambios de precios de los productos importados, generando incertidumbre, falta de rentabilidad e insatisfacción en las expectativas de los agentes involucrados (ITESM, 1994; Hernández y Soriano, 1985; Suárez, 2007). Por otro, se caracteriza por una utilización desmesurada de los recursos naturales, especialmente de los hídricos, como se verá a continuación.

Para analizar y comprender los amplios niveles de productividad regional, junto a los factores tecnológicos, es fundamental tomar en consideración el uso de los recursos agua, especialmente en lugares como La Laguna, donde éstos son escasos.

Debido a la falta casi absoluta de lluvias, la región hidrológica de La Laguna tiene como fuente principal los escurrimientos derivados de los ríos Nazas y Aguanaval, a través de su infraestructura, principalmente las presas Lázaro Cárdenas (1936) y Francisco Zarco (1960), ambas sobre el lecho del Nazas, del que cada año se extraen 178,400 millones de metros cúbicos (año 2005). Las aguas subterráneas provenientes del Nazas se desplazan hacia las antiguas lagunas conformando una cuenca de captación, que se extraen a través de 2400 pozos en operación de los que se obtienen 930 millones de metros cúbicos, y que reciben una recarga de únicamente 480, es decir aproximadamente 50 por ciento de lo extraído. Con estas cantidades de agua, de ambas fuentes, se consigue una superficie de riego media anual, que para el año 2005 fue de 225,631 hectáreas, de las cuales se cultivaron ese año 166,149 (SAGARPA, 2006).

La conformación de un distrito de riego en la región ha permitido el establecimiento de aproximadamente 170,000 ha de cultivos en 2005, de las cuales 39,518 son de alfalfa, 23,916 de maíz forrajero, además de sorgo y avena para piensos (ver cuadro 1). La superficie destinada a forrajes alcanza el 86.09 por ciento de las tierras cultivadas, lo que demuestra que la ganadería es central en todo el sistema productivo agrícola-pecuario.

**Cuadro 1. Superficie de producción agrícola en la Región
Lagunera, 2005**

Cultivos	2005 (ha)
Alfalfa	39 518
Maíz forrajero	23 916
Algodón	20 225
Trigo	1 307
Melón	4 319
Vid	148
Jitomate	1 048
Sandía	1 843
Otros	73 825
TOTAL	166 149

Fuente: SAGARPA, 2006: 32

El aumento de cultivos altamente consumidores de agua como la alfalfa y los demás forrajeros, en desmedro de otros cultivos históricos más tolerante a la sequedad, como algodón, ha ido incrementandose los últimos 50 años. En 1953 se cultivaban 1274 ha de alfalfa mientras que en 2005 de cultivaron 39,500 (García, 2004). El uso de tecnologías más productivas y aquellas orientadas a eficientizar el riego, en vez de contraer la superficie cultivada de forrajes y limitar el ganado a un número sostenible, en la práctica ha ampliado la frontera agrícola forrajera y el hato, con base en una sobreexplotación del acuífero lagunero. La sobreexplotación de los acuíferos es evidente en el nivel freático, que en 1940 era de 10 metros —cuando comienza la extracción intensiva- y en la actualidad es de 130 metros (Salas, 2004). Sobre el uso principal del recurso, se destina un 84 por ciento al sector agrícola, 12.5 al uso público urbano y doméstico y 2.6 para uso industrial (Jiménez, 2000).

Esta sobreexplotación y la profundidad, permite la extracción de aguas con altos contenidos de sales arsénicas, de tal manera que no son aptas para el consumo humano. La sobreexplotación genera además la concentración de los derechos de uso del agua, falta de control y regulación de la extracción, tomas irregulares y clandestinas, y relocalización de pozos fuera de la región, incluso

en zonas protegidas, como en Cuatrociénegas donde se han localizado cultivos de alfalfa de grandes productores laguneros.²⁹²

Los insumos de este modelo de producción dependen de empresas extranjeras en lo que se refiere a equipo y maquinaria como equipo y salas de ordeño en paralelo, en autotandem y carrusel; sistemas de control y manejo de hato, de enfriamiento, de manejo de estiércol, tractores, equipo forrajero, ensiladoras, carros y molinos mezcladores, sembradoras, motores, transformadores, ensiladores; farmacéuticos y químicos; instrumental como aretes, marcadores, imanes profilácticos, cadenas obstétricas, aplicadores de semen, pipetas, termos de almacenamiento; ganado importado; genética y razas mejoradas; alimentos especializados; agroquímicos; sistemas de comunicación; productos orgánicos y semillas; servicios de perforación, colección de basura tóxica, exploración geohidrológica, tratamiento de agua y tierra, y seguros; implementos agrícolas y sistemas de riego de microaspersión, goteo, multicompuertas, pivotes, tubería, bombas, equipos de energía solar, tomas; sistemas de limpieza y desinfectantes; servicios de inspección, rehabilitación, capacitación y asesoría; e Insumos como lubricantes y líquidos.²⁹³

De las 92 empresas que fueron objeto de estudio en esta fase de la investigación, 56 tienen su casa matriz en U.S.A., 29 en México, 11 en Alemania, 7 en Canadá, 5 en Holanda, 3 en España, 2 en Francia, 2 en Suiza, 2 en Japón, 2 en Nueva Zelanda, 1 en Israel, 1 en Brasil, 1 en Atenas, 1 en Reino Unido y 1 en Dinamarca. El resto son empresas de las cuales no se tiene información de su procedencia. Obviamente que el origen de las ET no significa que representen los intereses de ese país, sino más bien del grupo que lo dirige. Veamos un ejemplo.

La empresa New Holland, fue creada en 1895 en Pennsylvania. En 1986 fue adquirida por Ford Motor Co. y en 1991 por Fiat con

²⁹² El Valle de Cuatrociénegas es un laguna pleistocénica, ubicado dentro del desierto coahuilense, fue decretado por el Gobierno Federal como Área Natural Protegida en 1984, ya que en él existen peces, aves, reptiles, mamíferos, y es uno de los lugares con mayor concentración de especies endémicas. La perforación de pozos en una amplia región circunvecina al valle pone en serio riesgo este ecosistema llamado "mar prehistórico".

²⁹³ Información recopilada en trabajo de campo realizado en marzo de 2006 en la Región Lagunera.

el nombre de NH Geotech; para en 1993 convertirse en New Holland. Cuenta con cuatro divisiones: tractores, combinadas y cosechadoras, herramientas y productos industriales. Tiene centros de investigación y desarrollo en Bélgica, Brasil, Canadá, Francia, India, Inglaterra, Italia y EEUU. Tiene 7 plantas productoras de tractores en el mundo y 4 para combinadas. En este caso llama la atención que de los 13 centros de investigación-desarrollo, 5 se localizan en Italia pero ello se explica por la experiencia metal mecánica que posee la planta Fiat.

El modelo productivista lagunero combina ganadería lechera y cultivos forrajeros. El siguiente cuadro señala el crecimiento desmesurado del número de cabezas de ganado para la producción lechera desde 1948.

Cuadro 2. Registro histórico del número de cabezas de ganado bovino lechero en la región lagunera, 1948-2006.

Año	Cabezas
1948	4 000
1962	18 000
1967	35 000
1970	45 000
1977	90 000
1980	73 421
1988	109 000
1998	169 717
2000	196 833
2004	224 004
2005	232 520
2006	230 000

Fuente: García, 2004; Sagarpa, 2006; Sagarpa, 2007.

Este crecimiento se ve reflejado también en el incremento de la frontera agrícola y el desplazamiento de cultivos agrícolas tradicionales como algodón y trigo por alfalfa, que es el cultivo de forrajes preferido por los grandes establos ganaderos, que consume el 59.5 por ciento del agua disponible y que se es de las plnatas más consumidoras de agua. En el siguiente cuadro se puede apreciar este desplazamiento con datos de superficie cultivada compaada de los años 1953 y 2005.

Cuadro 3. Comparativo de superficie cultivada en La Laguna (1953 – 2005)

Cultivos	1953 (ha)	2005 (ha)
Alfalfa	1 275	39 518
Maíz	1 120	23 916
forrajero		
Algodón	85 000	20 225
Trigo	15 561	1 307
Melón	150	4 319
Vid	1 120	148
Jitomate	932	1 048
Sandía	100	1 843
Otros	502	73 825
TOTAL	105 760	166 149

Fuente: SARH (1954); Sagarpa (2006).

Otro elemento fundamental para la consolidación del sistema lácteo ha sido el desarrollo de una cultura lechera en la región. La cultura, como forma de ser, hacer y producir de los ganaderos actuales, permite que cuestiones como innovación y transferencia tecnológica sean procesos naturales, normales y cotidianos en las unidades productivas. Este conocimiento se ha ido transmitiendo de padres a hijos en más de medio siglo de actividad lechera, con la variante que cada vez se incorporan conocimientos técnico-científicos que ya no son parte de los contenidos informales de socialización y transmisión cultural, sino que son otorgados por el aparato educativo y mediático formalmente constituido por la sociedad lagunera.

En efecto, la ganadería y la lechería como eje articulador de la rutina cotidiana esta a cargo de sujetos sociales que perciben el alcance que tiene su actividad para la región y para el país, y con ello su identidad de lagunero es capaz de incorporar los cambios e innovaciones constantes, propias de la modernización. Este atributo que marcamos como un proceso cultural en torno a la

lechería, permite que esta actividad sea más eficiente y logre alcanzar los niveles de competitividad y calidad exigidos por el mercado global, pero con la consecuente afectación a los recursos naturales tierra y agua.

La tesis de la artificialización contiene varios elementos que han sido de gran utilidad para analizar el caso de estudio. Al analizar un sistema productivo siempre se hace referencia a una infraestructura construida por el ser humano, cuando comporta por lo menos una transformación del medio ambiente. En un gradiente ascendente, éste proceso va desde una modificación simple hasta una transformación total y/o la destrucción del mismo. En las condiciones agroclimáticas de la región, debido a altas temperaturas en verano y ausencia de humedad, la adaptación del ganado ha tenido que ser apoyada con fuertes procesos tecnológicos que modifiquen las condiciones ambientales. Como resultado de esta transformación encontramos productos naturales que han sufrido procesos de intervención industrial de manera profunda como es el caso precisamente de la leche o la gran mayoría de los productos lácteos regionales que se comercializan actualmente.

Desde otro aspecto, en esta región, donde el recurso hídrico es escaso, se debe recurrir a una intensificación tal que la tecnología se vuelve nuevamente un factor sustantivo, en una fase de artificialización de la región que depende cada vez más de insumos externos -la mayoría extranjeros- que establecen empresas transnacionales con una amplia presencia en la región.

Palabras finales

El sistema productivo regional fundamentado en la ecuación que combina agricultura forrajera con ganado lechero establece el foco de principal atención a ser considerado en el momento de analizar la disponibilidad y uso de los recursos naturales de esta región, especialmente cuando se busca sugerir ideas que contribuyan a soluciones integrales de la problemática del agua. El desarrollo de la actividad lechera -producción ganadera y de forrajes-, y la utilización del agua, han cambiado la fisonomía agrícola y pecuaria, generando un sistema productivo que reporta grandes beneficios económicos, pero que se encuentra en una situación de vulnerabilidad por las constricciones del entorno.

Enfrentar el semidesierto lagunero ha significado para sus habitantes un proceso de larga duración rodeado por el conflicto que en algunas etapas históricas coincide con los enfrentamientos

por la tierra; en otras, por la construcción de las fronteras económicas, sociales, políticas y culturales; y en otros momentos, por la necesidad de generar y readecuar un sistema productivo. Al mismo tiempo, y coexistiendo con estas tensiones, se ha conformado un espacio de convivencia que coloca a la producción en el *centro* y cuyo eje articulador es la actitud permanente hacia los cambios sociales y productivos. La historia del sistema productivo es de innovaciones y transformaciones, atendiendo la vocación ambiental y cultural de la región.

Orientado por la ganancia inmediata, el sistema productivo regional, secundado por el social, parece transitar hacia el margen de sus propios límites. Los desequilibrios sociales y económicos que éste sistema representa, emergen con apreciable desmesura en un contexto de límites físicos que el entorno impone al crecimiento económico. Frente a esto, los empresarios laguneros han fortalecido una de sus estrategias, la diversificación de ramas económicas en las que participan y, en ese sentido, perder las condiciones —o verse degradadas— para la producción ganadera, significa que algunos deban desplazarse hacia otras ramas económicas.

El problema ecológico se convierte, entonces, en un problema social, y son los grupos que han sostenido y mantenido el sistema productivo quienes serán desplazados de las únicas actividades significativas para su subsistencia y reproducción material y social, pero más aún, cuando éste desplazamiento significa perder una forma de vida. Ejidatarios, campesinos y pequeños productores rurales observan cómo la falta paulatina de agua va acompañada con un deterioro de su calidad de vida; de manera que, como ingrediente central de las actividades productivas cotidianas, el agua es sólo la punta visible de una problemática sociocultural más amplia y compleja.

Así, la cultura hídrica de los laguneros esta diversificada de acuerdo a los diferentes grupos de la sociedad, en un contexto caracterizado por la utilización industrial, agropecuaria y doméstica del agua y, también en la reveladora posibilidad de llegar a acuerdos y consensos entre los usuarios del líquido. Ambas cuestiones forman parte de un estilo de vida que caracteriza a los actuales productores laguneros y las dos pueden extinguirse como posibilidades ante la displicencia frente al devenir histórico.

Hay que señalar que en la región la sequía y falta de agua es en cierta manera natural, debido a las condiciones climáticas y del

suelo, diferente a otras zonas cuyas características permiten una mayor disponibilidad del líquido. Sin embargo, hay que señalar también que en algunas regiones la intervención de las actividades humanas ha contribuido a aumentar la sequedad “natural” del ecosistema, de tal manera que la carencia de agua no es exclusiva del desierto, sino de cierta forma de organización social que provoca la escasez. Tal como señala Vandana Shiva (2003: 17): estanques y arroyos se secan debido a las prácticas del monocultivo; las tecnologías de la revolución verde y otras más sofisticadas se beben el agua a tragantadas; la contaminación envenena muchas fuentes de agua, de manera que, por encima de las determinantes ambientales, “...la historia de la escasez del agua ha sido una historia de avaricia, de tecnologías negligentes y de tomar más de lo que la naturaleza puede reponer y limpiar”.

En suma, la cultura hídrica llega a tal desarrollo que se observa en La Laguna un desierto productivo: “vencimos al desierto” —reza entre sus habitantes. No obstante, este desarrollo, como todo aquel que se edifica sin mediar una planeación integral, termina por arrinconar a los ejidatarios y campesinos en tierras improductivas dejando el acceso, la posesión y el uso del agua en manos de algunos productores, a quienes se reconoce el hecho de hacer florecer a la Comarca y que, al mismo tiempo, pone en una situación de fragilidad los equilibrios sociales y ecológicos que todo sistema de vida requiere para perdurar en el tiempo.

Volviendo a la tesis que motiva este trabajo, es necesario llamar la atención sobre las acciones humanas que han intervenido el cauce natural del Nazas. A merced de sus aguas, los laguneros ven como, junto con acabarse el río que les dio origen, se diluye un símbolo de identidad regional, en tanto el Nazas siga manteniendo esa unidad de significado socialmente construido por los laguneros.

En el caso estudiado existe un evidente dilema entre, por una parte, producir de manera desmesurada y bajo un modelo que permite la acumulación en pocas manos y, por otra, proteger el medio ambiente y los estilos de vida y culturas regionales. Los resultados de un modelo extractivo como el descrito, que hemos llamado desarrollo como crecimiento económico, son el deterioro y contaminación de los recursos naturales, tierra y agua, concentración de la riqueza, desigualdad social y sistemas productivos vulnerables.

Bibliografía

- García, Elías (2004) "El manejo del agua en La Laguna, México", en Banco Mundial cuarto foro:
<http://www.bancomundial.org/cuartofoforo/text/D-CASO-RecursosNaturales.pdf>, consultada el 25 de marzo de 2008.
- González Alcantud, José y Manuel González (1992) "Introducción". En González, J. y M. González (eds.) *La tierra. Mitos, ritos y realidades*. Anthropos y Diputación Provincial de Granada, Barcelona. pp 7-50.
- Hernández, Avelino y Soriano, F. (1985) *Populismo, estructura agraria y consolidación del poder político en México (estudio de caso en la Comarca Lagunera)*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad Iberoamericana, México.
- ITESM (1994) *Diagnóstico y plan estratégico para los productores lecheros de la Región Lagunera*, Documento, Monterrey.
- Jiménez, Gerardo (2000) "La condición crítica del acuífero principal de la Comarca Lagunera y su impacto económico, social y político", en Actas de la XII Semana de Agronomía de la FAZ-UJED, septiembre, Durango, México.
- Martínez, Estela et al., (1997) "Los sistemas nacionales lecheros y el desarrollo tecnológico en América del Norte en el contexto de la globalización: problemática y propuesta metodológica", en Revista Mexicana de Sociología, año LIX (2), Abril-Junio, pp. 251-267.
- Meyers, William (1996) *Forja del progreso, crisol de la revuelta. Los orígenes de la revolución mexicana en la Comarca Lagunera, 1880-1911*. Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, Universidad Iberoamericana, Instituto Estatal de Documentación, México.
- Montfort, Carlos (1997) *La cultura del algodón. Torreón de La Laguna*. Editorial del Norte Mexicano y Ayuntamiento de Torreón, México.
- Plana, Manuel (1996) *El Reino del algodón en México. La estructura agraria de la Laguna (1855-1910)*. Universidad Autónoma de Nuevo León, UIA y Centro de Estudios Sociales y Humanísticos de Saltillo, México.
- Santibáñez, Ernesto (1992) *La Comarca Lagunera. Ensayo monográfico*. Tipográfica Reza, Torreón.

- Salas, Hernán (2002) *Antropología, estudios rurales y cambio social. La globalización en la región lagunera*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
- Salas, Hernán (2004) “Cultura del agua: conflictividad y convivencia en La Laguna”, en Revista Anales de Antropología vol. 38, pp. 229-254.
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL, PESCA Y ALIMENTACIÓN (SAGARPA) (2006) “Resumen Económico, Comarca Lagunera 2005”, en Periódico *El Siglo de Torreón*, Suplemento especial, 1º de enero de 2006, Torreón.
- SECRETARÍA DE AGRICULTURA, GANADERÍA, DESARROLLO RURAL, PESCA Y ALIMENTACIÓN (SAGARPA) (2007) “Resumen Económico, Comarca Lagunera 2006”, Suplemento Especial, en Periódico *El Siglo de Torreón*, edición del 01 de enero de 2007, Torreón.
- SECRETARIA DE RECURSOS HIDRÁULICOS (SARH) (1954) *Estadística agrícola del ciclo 1952-1953*, Dirección General de Distritos de Riego, Departamento de Planeación, Investigación y Estadísticas, México.
- Shiva, Vandana (2003) *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. Siglo veintiuno editores, México.
- Suárez, Susana (2007) *Cambio tecnológico y sociocultural. Actores rurales y producción lechera en La Laguna*. Universidad de Guanajuato y Plaza y Valdés Editores, México.

Antropología aplicada al desarrollo rural

Propuesta para el estudio de las unidades ganaderas de vacuno de carne: análisis de las repercusiones de la política agraria europea, y de las relaciones con las instituciones agrarias.

Alfonso Gómez Hernández

Universidad de Salamanca

Resumen:

La aplicación de la Política Agraria Comunitaria, ha supuesto para el campo castellano y leonés un esfuerzo adaptativo sin precedentes, que muchos agricultores y ganaderos no han podido superar. Un primer análisis de la situación revela algunas consecuencias de dicho proceso: la pérdida de población en los núcleos rurales, tanto por envejecimiento –ausencia de relevo generacional- como por emigración, y la disminución del número de explotaciones agropecuarias, son quizá las más conocidas, llevando aparejadas otras no menos preocupantes como el deterioro del medio rural por la ausencia de la población que tradicionalmente se ocupaba de dicho mantenimiento. Ingenieros agrónomos, expertos en desarrollo rural, economistas, altos funcionarios de la Administración pública -nacional y regional-, se han ocupado del tema, pero ninguno parece haber tenido éxito en sus propuestas, pues el proceso continúa acelerándose. A las puertas de una nueva reforma en la PAC, con la previsible disminución del capital que llega directamente a las unidades de explotación agropecuarias, los agricultores y ganaderos han de enfrentarse a un nuevo proceso de adaptación cuando aún no han asimilado las estrategias adecuadas para adaptarse al cambio anterior. En este proceso, las instituciones dependientes de la Administración regional –Consejerías, unidades veterinarias, etc.- se muestran como elementos clave para comprender las dificultades de los procesos adaptativos. Los mecanismos que rigen dichas estrategias son sólo accesibles a una disciplina que cuente con el aparato metodológico adecuado, como la Antropología cultural, aparato del que, como los resultados demuestran, carecen otras disciplinas. Este proyecto persigue no sólo la definición de los problemas, sino la búsqueda de soluciones mediante la aplicación novedosa del método antropológico. Se trata de aportar una perspectiva nueva a un conjunto de problemas que empiezan a

convertirse en endémicos, desde la faceta aplicada de la disciplina antropológica.

1.- Antecedentes y estado de la cuestión

La evolución del sector agropecuario en España ha conocido un intenso proceso de transformación en los últimos tres decenios, configurándose como expresión y resultado, al mismo tiempo, del avance y modernización de toda la economía, de la crisis de la agricultura tradicional y de la gestación de una nueva realidad económica y social en el campo español. Ante este panorama, el análisis de la ganadería es una pieza fundamental, entre otros motivos porque las innovaciones técnicas y económicas en el ámbito de las producciones y empresas ganaderas tienen especial relevancia en el marco del proceso mencionado. De hecho, el bovino es un sector de gran peso en el conjunto de la economía nacional, y aún mayor en el de la Comunidad en donde se enmarca nuestro estudio, Castilla y León, esencial además para corregir uno de los males endémicos de esta comunidad, la despoblación, al que van asociados males no menos graves de tipo medioambiental²⁹⁴.

Cabaña bovina de la UE-15 (miles de animales)

Alemania	14.227	
Austria		2.118
Bélgica-Luxemburgo		3.106
Dinamarca	1.840	
España		6.411
Finlandia	1.019	
Francia		20.281
Grecia		559
Irlanda		3.842
Italia		6.932
Países Bajos		3.842
Portugal	1.404	
Reino Unido		10.160
Suecia	1.617	
Total UE-15		77.358

²⁹⁴ Según el M.A.P.A. el 35% de la producción final agraria lo proporciona la actividad ganadera (España ocupaba el 6º lugar en producción de carne bovina en la UE-15, con un 8,79% del total en el año 2001, último del que se disponen datos)

Los puntos de vista desde los que se puede abordar el estudio del tema son numerosos, y efectivamente muchos de ellos han sido ya abordados por diferentes investigadores así como por la propia Administración. Las explotaciones lecheras, la situación real del capital ganadero o la comercialización de sus productos son algunos ejemplos. En este trabajo pretendemos *presentar el diseño de lo que debería ser un estudio amplio y profundo del ámbito rural desde una perspectiva novedosa*, que suponemos de un especial interés para la Administración de cara a la aplicación de medidas de carácter legislativo que frenen no sólo el problema anteriormente mencionado, sino aquéllos que se suman a las causas del mismo.

Por tanto, nuestro objetivo son las repercusiones directas resultantes de la aplicación de normativas procedentes tanto de la Unión Europea, como del Estado Español o de la propia Comunidad Autónoma, en las unidades de explotación del vacuno de carne, pues en última instancia, pensamos que las consecuencias son extrapolables a otros sectores del tejido productivo en el ámbito rural. Así, por ejemplo, las estrategias adaptativas de los productores a una normativa tremendamente dinámica, responden a una valoración precipitada de una información que les suele llegar sesgada o tergiversada, siempre de segunda mano, y con plazos de tiempo para su aplicación muy reducidos²⁹⁵. Por su parte, los organismos de los que emanan dichas normativas se hallan demasiado lejos (espacial y socialmente) de los destinatarios últimos de las mismas. El resultado más inmediato es que dichas normas en no pocos casos deben corregirse al comprobarse la imposibilidad de su aplicación. La razón hay que buscarla en el hecho frecuente de la existencia de un abismo entre el habitante del medio rural a quien van destinadas esas disposiciones, y el burócrata-legislador que las diseña pensando modificar los resultados numéricos de unas tablas que, -y ese es otro de los problemas-, no siempre reflejan la realidad, abismo para el que la Antropología aplicada puede suponer un nada despreciable puente. Todo ello, unido a una serie de condicionantes estructurales endémicos del ámbito rural castellano y leonés, como son el

²⁹⁵ Las estrategias de decisión han sido tenidas en cuenta por Sahlins, Sánchez Fernández y Olson, entre otros, también desde enfoques propios de disciplinas como la economía ecológica, reafirmando las conclusiones apuntadas por Daly.

envejecimiento de la población, y el progresivo despoblamiento de estas áreas rurales, conforman una realidad a la que han de enfrentarse los protagonistas directos de este estudio: los ganaderos y los profesionales que dependen de ellos (veterinarios, transportistas, vendedores de piensos, de maquinaria, etc.)

Desde hace más de quince años investigamos la cultura ganadera del sur castellano-leonés para obtener un conocimiento de esta realidad abordándola desde la base, esto es, desde las propias unidades ganaderas. Diseñar un estudio que permita descubrir los logros y las carencias de las nuevas políticas agrarias, de su gestión, aplicación y control, no analizando los resultados, sino el desarrollo actual y diario, y la percepción por parte de los ganaderos, objeto último de las mismas, es objetivo central de este trabajo.

Dos condicionantes: envejecimiento y despoblamiento en el medio rural

Los efectos directos que produjo la despoblación de parte del medio rural español como consecuencia de la emigración habida durante las décadas de los 50-60, han recibido suficiente atención por parte de toda la comunidad científica desde diversos puntos de vista: demográfico, económico, sociológico, cultural, etc. (Douglas y Aceves, 1978). El crecimiento repentino de la emigración supuso no sólo un decremento poblacional, sino especialmente la pérdida de los activos y grupos generacionales en edad de procrear impidiendo, de facto, el relevo generacional. De hecho, las proyecciones más optimistas calculaban allá por el año 1998 que la población Castellano-Leonesa de más de 65 años supondría más del 20 por ciento del total de la región cuando cambiase el siglo (Hernández Sánchez 1992). Los datos del I.N.E. corroboran tal predicción:

Castilla y León

Total población año 2005:

2.510.849

Población de 65 años o más año 2005:

541.661 (21,5%)

Fuente: I.N.E

A ello se suma el hecho de que las zonas rurales de Salamanca y Ávila han perdido en los últimos 36 años un 22% y un 33% de habitantes respectivamente, y la comunidad en su conjunto, un 4,3%, tal como puede verse en la tabla siguiente.

Castilla y León						
(Nº total de habitantes)						
Año	1970	1981	1986	1996	2005	1970-2005
Comunidad	2.623.196	2.575.06	2.582.327	2.508.496	2.510.849	-112.347 (-4,3%)
Ávila						
Año	1970	1996	2005	96-05	1970-2005	
Total	203.798	169.342	167.032	-2.310	-36.766 (-18%)	
Capital	30.983	47.187	52.612	+5.425	+21.629 (+69,8%)	
Municipios	172.815	122.155	114.420	-7.735	-58.395 (-33,7%)	
Salamanca						
Año	1970	1996	2005	96-05	1970-2005	
Total	371.607	353.020	352.414	-606	-19.193 (-5,1%)	
Capital	125.220	159.225	160.331	+1.106	+35.111 (+28%)	
Municipios	246.387	193.795	192.083	-1.712	-54.304 (-22%)	

Fuente: I.N.E.

Fuente: I.N.E.

Por otra parte es preciso tener en cuenta que esta población se halla diseminada y distribuida en pequeñas localidades: de los 2248 municipios que configuran la región, el 12,5% no alcanzaba el centenar de habitantes en 1990 (Sebastián Moncavillo et al.1991), porcentaje que según el I.N.E. ha pasado al 22,3% (503 municipios).

Municipios con menos de 100 habitantes por provincias (2005)

Ávila	53	Segovia	62
Burgos	131	Soria	97
León	3	Valladolid	40
Palencia	55	Zamora	16
Salamanca	46	Total	503

Estos datos, procedentes del INE, no reflejan la gravedad de la situación, ya que muchas personas censadas en los pueblos no viven en ellos habitualmente.

Este marco que estamos presentando posee una inusitada relevancia para el objeto de la investigación: algunos de los servicios administrativos y económicos clásicos que habitualmente se prestan a las unidades ganaderas resultan inútiles. La avanzada edad de los titulares de las explotaciones, impide su adaptación a los continuos cambios. Por otra parte, de aquéllas unidades ganaderas cuyo titular cuenta con una edad óptima para el desarrollo de su trabajo, no son pocas las que tienen como contrapartida el verse solos en el desarrollo de su tarea. Estas circunstancias, entre otras, dificultan enormemente la movilidad del ganadero. Los canales de comunicación, imprescindibles para el buen funcionamiento de las explotaciones, se ven afectados negativamente. La información llega tarde, y para muchos, es de difícil comprensión.



El perfil del ganadero responde cada vez más a una edad elevada y una actividad solitaria

En este contexto no resulta fútil colocar en primer plano un problema de índole cultural que solamente puede ser explicado desde la reflexión antropológica: la resistencia al cambio no es explicable únicamente en función de modelos económicos o sociológicos y sí desde los antropológicos que entroncan tales

comportamientos individuales con patrones culturales previamente definidos y ligados tanto a las actividades agropecuarias y la vinculación al medio como a los signos básicos de identidad cultural que se han forjado en estas comunidades con el transcurso de los siglos. Se hace por tanto necesario ahondar en el análisis antropológico de los cambios culturales que se están gestando en el medio rural si se pretende averiguar cuales han de ser los mecanismos de actuación que han de regir para garantizar la supervivencia de las explotaciones agropecuarias frente al futuro más inmediato, y frenar el despoblamiento causado por la falta de capacidad adaptativa.

Las unidades de explotación

En las unidades de explotación del bovino de carne, se deben distinguir dos tipos de actividad: 1.- Cría, y 2.- Engorde. Ambas representan dos actividades independientes, que pueden darse por separado la una de la otra, o de manera conjunta. De este modo, la clasificación de las unidades ganaderas atendiendo a su actividad presenta tres tipos: 1.- Unidades de cría, 2.- Unidades de engorde, y 3.- Unidades Mixtas. Cada una de ellas presenta problemas específicos, pero el número de problemas comunes es mayor. Las características que las definen son las siguientes:

a)- En primer lugar, su localización. Las de tipo 1 y 3 están condicionadas por la necesidad de grandes extensiones de terreno y suelen hallarse lejos de los núcleos urbanos. Las de tipo 2 en cambio, pueden situarse cerca de los núcleos de población, incluidas las ciudades, y su titular goza de mejor movilidad y por lo tanto de mejor información.

b)- Los cambios sufridos en las últimas décadas propiciaron la aparición del tipo 2, antes casi inexistente. El incremento de la demanda de carne de bovino en los años 70 por parte de la población concentrada en las grandes ciudades, posibilitó el surgimiento de estas unidades ante las expectativas de beneficio económico. Pero en los últimos años, el mercado se ha visto sacudido por la entrada en la Unión Europea y las normativas que emanan de sus organismos. Los ciclos de oferta y demanda que el ganadero conocía muy bien, desaparecen ante la apertura de las fronteras a la carne extranjera, así como para la exportación de la nacional.

c)- Estos modelos de explotación nada tienen que ver con los tradicionales. La rentabilidad de las explotaciones depende en gran medida del volumen de cabezas que la conforman y de su manejo.

La información necesaria para valorar los riesgos que permitan tomar una decisión a la hora de invertir mayor capital es muy numerosa y dispar. Las tradicionales informaciones transmitidas de forma “horizontal”, esto es, de ganadero a ganadero, y que se reducían a predicciones sobre el tiempo, la abundancia de pastos o de las cosechas, han sido sustituidas por canales de información de tipo “vertical”. Los interlocutores más válidos son ahora las instituciones públicas y privadas, los organismos oficiales y los sindicatos. La apertura de las fronteras para la exportación de la carne o la importación del grano, la cuantía de las ayudas comunitarias, los requisitos sanitarios, burocráticos, legales... son el objetivo de los ganaderos. En función de los datos obtenidos se toman las decisiones: ampliación de la inversión, diversificación de la actividad, etc. De este modo, muchas explotaciones que durante años se dedicaban exclusivamente a la cría, se transforman en unidades mixtas de cría-engorde, o viceversa, todo en función de la valoración que el ganadero hace de una misma información a partir de su situación particular.

d)- Consecuentemente, la transformación de las unidades ganaderas es constante. De los tres modelos, el de cría resulta el más estable, variando únicamente su volumen. Más inestables resultan los otros dos modelos. El modelo de engorde es muy dinámico, pudiendo aparecer y desaparecer en un año un gran número de estas explotaciones, tanto aisladas como en combinación con las unidades de cría. Ello es debido a un mal cálculo de los posibles beneficios por parte de los ganaderos. Ante la complejidad de datos que han de manejarse para una correcta valoración de los riesgos, y debido a la dificultad para acceder a los mismos de forma rápida y precisa, el ganadero actúa “dejándose llevar” por los acontecimientos, aunque él crea que actúa anticipándose a ellos. Cuando los resultados no son los previstos, la Administración aparece como culpable de todos los males.

Los agentes agroganaderos

Así, uno de los objetivos que se perfilan como fundamentales consiste en el estudio de las consecuencias directas que afectan a las *estrategias adaptativas* de los ganaderos resultantes de la aplicación de las normativas europeas, españolas y castellano-leonesas en el sector del vacuno de carne. Para desarrollarlo, se hace imprescindible contactar con los interlocutores de los ganaderos, que son numerosos. Los más importantes son:

a)- La Junta de Castilla y León, tanto la Consejería de Agricultura y Ganadería, sita en Valladolid, como las distintas delegaciones repartidas por las nueve provincias de la Comunidad. Ante ellas han de presentarse todas las solicitudes y peticiones, y de ella emana en última instancia la normativa que afecta al ganadero.

b)- Las Cámaras agrarias, cuya reciente reactivación tras años de inactividad, dejaron perplejos a la mayor parte de los ganaderos y agricultores de la Comunidad, que no sabían para qué servían.

c)- Los Servicios Veterinarios, fuente de continuos conflictos entre los funcionarios y los ganaderos, incapaces de aprender unos el funcionamiento diseñado por la administración para el control sanitario de la cabaña ganadera, y de enseñar los otros dicho funcionamiento abrumados por la cantidad de trabajo burocrático que se ven obligados a desempeñar.

d)- Los Sindicatos, a los que suelen acudir más con la actitud de quien se está ahogando en la maraña de exigencias legales, que con la de quien, bien informado, exige el cumplimiento de unos derechos.

e)- Los Bancos y Cajas de Ahorros, intermediarios imprescindibles para el cobro de las subvenciones a las que se tiene derecho, así como para el préstamo, obligado en muchos casos, para la mera supervivencia de la unidad ganadera o para la ampliación de la misma.

f)- Las Gestorías privadas, a las que muchos acuden como remedio -muy costoso- descargando en ellas la elaboración de sus declaraciones, libros de registro de explotación, etc.

Las deficiencias existentes en las relaciones entre los ganaderos y estas instituciones son abultadas. Existe un problema de comunicación que debe ser solventado. Los canales de acceso a la información de mayor relevancia que afectan al ganadero, suelen ser desconocidos por éste. Las Unidades Veterinarias se convierten, debido a su labor de control, en la más fiable fuente de información, aunque ésta no sea su función específica. Ellas son finalmente las que interpretan la normativa comunitaria (Reglamentos CE), la nacional (Reales Decretos), y la autonómica (Órdenes y Decretos), a las que habría que sumar las sucesivas correcciones y modificaciones, nada infrecuentes.



La potenciación de las razas autóctonas es una de las apuestas “poco claras” de la administración (en la foto, ganado avileño-negro-ibérico)

La interpretación de esta normativa sólo puede ser efectuada correctamente por las instituciones encargadas de su cumplimiento y control, pero la dificultad mayor consiste en hacerlas comprensibles para un porcentaje amplio de titulares de explotaciones ganaderas. El trabajo aumenta de este modo de forma considerable, y las consecuencias pueden llegar a resultar económicamente muy gravosas para muchas familias. La administración debe luchar con todos estos problemas, a los que se suma la picaresca como una de las estrategias adaptativas adoptadas por los ganaderos. El control se muestra de este modo ineficaz. Así como el ganadero se va adaptando a los cambios, en muchos casos incumpliendo la normativa de forma consciente, la administración, y en general los interlocutores mencionados, van adoptando soluciones para mejorar los canales de intercambio de comunicación, así como el control de las unidades ganaderas. En este último aspecto se ha avanzado más que en el primero, sin duda debido a que las consecuencias del incumplimiento de las normas resultaban extremadamente graves como para permitir que la situación se prolongase.

La influencia de la política agraria comunitaria de cara al futuro próximo será decisiva, por lo que es seguro que esta situación de impredecibilidad se mantendrá durante los próximos años. Planificar adecuadamente la aplicación de las normas pasa

por conocer las reacciones de los ganaderos ante las mismas. Esto sólo puede lograrse si se mejoran los canales de comunicación.



Las subastas de ganado han sido uno por un tiempo uno de los “palos de ciego” dados por los “agentes agroganaderos”

2.-Objetivos

Quince años de investigaciones de comunidades ganaderas nos permiten afirmar, con cierta garantía, que los problemas que afectan a este tipo de explotaciones, son comunes en lugares geográficamente dispersos dentro de la comunidad Castellano-leonesa, e incluso fuera de ésta, allá donde se de una forma extensiva de aprovechamiento de los recursos. La investigación en la que trabajamos actualmente pretende alcanzar los siguientes objetivos generales:

a) Desarrollo de una línea de investigación de especial interés para la comunidad castellano-leonesa, como es el estudio de las comunidades rurales dependientes de la actividad agropecuaria, desde una perspectiva novedosa, la de la Antropología aplicada.

b) Desde esta perspectiva, redefinición de los problemas que aquejan a estas comunidades.

c) Planteamiento de soluciones prácticas destinadas tanto a la Administración, como a los propios interesados.

Para ello, nos planteamos los siguientes objetivos concretos:

1.- Definición de “unidades tipo” que sirvan como modelo para el desarrollo de la investigación.

2.- Definición, en el marco de las unidades ganaderas propuestas, de la problemática concreta asociada a los constantes cambios de política agropecuaria.

3.- Definición de las relaciones derivadas de las nuevas políticas, entre las unidades ganaderas y los “agentes sociales” ligados a ellas: sindicatos, cooperativas, gabinetes técnicos; así como con las instituciones autonómicas: cámaras agrarias, unidades veterinarias, consejería de agricultura, etc.

4.- Conocer las estrategias de adaptación de los ganaderos a dichos problemas, así como las posiblemente adoptables.

5.- Establecer una comparación entre las soluciones adoptadas por las distintas unidades, con un minucioso balance comparativo de los resultados alcanzados por cada una de ellas.

6.- Proponer la aplicación de soluciones en unidades distintas, con las modificaciones que resulten pertinentes.

7.- Proponer actuaciones que optimicen la consecución de los objetivos marcados por las administraciones.

3.-Metodología

La metodología empleada no es positivista por insuficiente. Tampoco parte de hipótesis rígidas, sino variables a lo largo de la recogida de datos. Se trata de una metodología “emic”, una observación participante, en donde “participante” adquiere un sentido más literal. El etnógrafo se define como “objeto” y “sujeto” a un tiempo, él mismo es su objeto y ese objeto elabora y modifica hipótesis sobre la marcha, y participa en la configuración de sí mismo y del grupo social como objeto de estudio. Esta forma de operar requiere la apertura de la propia metodología, que no puede por tanto ser rígida, sino que se debe, en cierto sentido, “ir haciendo”. Tal es la metodología reivindicada desde los más recientes trabajos antropológicos (Rubio-Ardanaz, 2006).

Por su parte, de forma paulatina, la evolución del método etnográfico ha desembocado en una unión más estrecha entre los tres elementos clave: teoría, datos etnográficos e interpretación etnológica.

Como ciencia social, la Antropología carece de un elemento propio de las ciencias empíricas: la experimentación. Pero posee algo que a éstas falta: la “participación activa” en el fenómeno estudiado. La Antropología requiere interpretación, y esta no es posible sin un marco teórico. Así, según el marco elegido, la interpretación puede verse alterada. El investigador interviene en

ambas fases: teoría y recogida de datos, lo cual nos lleva al problema de la objetividad.

La pretendida objetividad de las observaciones etnográficas no es una cuestión compartida por todos los autores. Para algunos, el investigador forma parte del objeto, lo transforma, influye en él desde el mismo momento en que es él quien elige lo que es relevante y lo que no lo es. La presencia del investigador implica una convivencia enriquecedora, capaz de hacer variar las hipótesis de partida.

Los dos modelos resultantes son el positivista (Cresswell y Godelier, 1981)) y el “comprensivo-interpretativo” o “vivencial” (J.L. Paacock, 2004), en donde aspectos como la “construcción del objeto” tienen cabida.

El modelo elegido es este segundo pero con alguna precisión. Amén del enfoque funcional-estructural, se aboga por la puesta en valor de los “intereses materiales” que subyacen a las relaciones (funciones) y a las estructuras. Esto implica una dimensión más dinámica, en la que el antropólogo juega su papel. La cultura es así algo que se va construyendo, no algo dado. Y el elemento fundamental en esa construcción son los determinantes materiales. Sólo así puede alcanzarse el objetivo principal de la investigación, la comprensión de una problemática originada en una comunidad cultural, por los agentes externos con los que ha de relacionarse y que le condicionan su supervivencia. En este sentido, el método se sitúa próximo a la línea de M. Harris. Pero además, las consecuencias no terminan en los modos de vida y supervivencia de estas formas de cultura asociadas a los medios agroganaderos, sino que en una secuencia causal irremediable, afecta al medio natural que sirve de marco y fuente de riqueza a estas comunidades, deteriorándolo y poniéndolo en peligro de desaparición. El método se inclina así hacia la línea de la Antropología ecológica (Sánchez Fernández, 1992).

Se mezclan de este modo planteamientos metodológicos que se han aplicado con éxito en la explicación y comprensión de la problemática que caracteriza a ciertas comunidades pesqueras, pero no así en las ganaderas. El desarrollo metodológico tomará por tanto la siguiente forma:

A) Aspectos empíricos:

Son los que se abordan en directo, con repercusiones inmediatas en el conocimiento de la realidad social de los

individuos que componen las unidades ganaderas propuestas. Es el denominado “trabajo de campo”. Comprende las siguientes fases:

1) Delimitación del territorio: Para ello se demarcarán los municipios y grupos poblacionales sobre los que se hará el estudio atendiendo a sus similitudes culturales y geográficas.

2) Definición de la muestra, que se hará a partir de los datos obtenidos mediante:

2a) Consulta en los archivos provinciales, municipales y de la consejería de agricultura: censos, etc.

2b) Estimación sobre el terreno mediante entrevistas y observación directa.

2c) Comparación de los datos obtenidos y optimización de los mismos.

3) Estudio de los datos económico-sociales de la muestra definida.

4) Estudio de la problemática de la muestra en lo que afecta a:

4a)- El trabajo.

4b)- Modelo super-estructural y sistemas de valores.

4c)- Tipologías de individuos.

4d)- Economía.

4e)- Estructura familiar.

4f)- Territorialidad y formas de residencia.

4g)- Vida cotidiana e indiferenciación temporal.

4h)- Derechos y obligaciones.

4i)- Estratificación social.

4j)- Emigración-inmigración.

4k)- Relaciones sociales.

4l)- Estrategias de adaptación a los cambios de política agroganadera.

4m)- Movilidad.

4n)- Sanidad.

4o)- Ocio.

B) Aspectos teóricos:

1)- Contextualización.

2)- Definición de los parámetros básicos.

3)- Interpretación de los datos obtenidos en relación a los siguientes conceptos:

3a)- Trabajo y definición de estrategias.

3b)- Expectativas.

- 3c)- Auto-imagen.
- 4)- Definición de consecuencias.
- 5)- Comparación de los resultados entre las distintas unidades ganaderas.
- 6)- Elaboración de la Memoria con propuestas de solución a los problemas definidos en las comunidades rurales Castellano-Leonesas propuestas.

4.-Interés

El interés de la investigación se sustenta en varias razones. La más importante es la de aportar soluciones para frenar el despoblamiento de las zonas rurales en la comunidad castellano-leonesa, cuestión que se ha convertido en uno de los objetivos prioritarios de la Administración, aunque las medidas tomadas no parecen surtir efecto. A un ritmo vertiginoso, los municipios limítrofes a las capitales de provincia han incrementado su número de habitantes (en ocasiones incluso a costa de la pérdida de habitantes en la propia capital), aumentando consecuentemente el porcentaje de suelo urbanizado. Las grúas de las empresas constructoras destacan sobre el horizonte de estas poblaciones, cuyas nuevas viviendas son ocupadas por las generaciones de jóvenes procedentes de los pueblos más alejados de las capitales. El fenómeno migratorio del campo a la ciudad, lejos de frenarse, aumenta a medida que las nuevas vías de comunicación permiten, por ejemplo, que un trabajador del campo pueda desplazarse diariamente desde su nueva vivienda en la ciudad, a su explotación agropecuaria. Las razones por las cuales se prefiere este modelo de vida al tradicional, pueden intuirse, pero deben ser investigadas para poder aplicar remedios eficaces. En los cuadros siguientes puede verse que de los 352.414 habitantes censados por el INE en la provincia de Salamanca, el 31,4% residen en 15 localidades, teniendo la provincia 362 municipios, es decir, el 68,5% de los habitantes residen en el 4,1 % de los municipios.

**Salamanca y municipios limítrofes
(habitantes 2005)**

Salamanca	160.33
1	
Santa Marta	13.175
Doñinos de Salamanca	803

**Municipios con más habitantes
(habitantes 2005)**

Béjar	15.063
Peñaranda de Bracamonte	6.419
Alba de Tormes	4.953
Guijuelo	5.368

Salamanca

(habitantes 2005)

A Total provincia 352.414

B Total municipios limítrofes 190.790

A ello debe sumarse el cada vez menor atractivo que ofrecen los trabajos relacionados con el campo a los jóvenes. Muchos propietarios que precisan contratar trabajadores para su explotación, no encuentran mano de obra cualificada. En algunos casos, y ante la imposibilidad de atender por los propios medios su negocio, llegada la hora de la jubilación, optan por cesar en la actividad sin poder pasarla a unos hijos, que optaron en su día por emigrar a la ciudad.

Otra razón añadida al interés de la investigación es el panorama que se dibuja en un futuro próximo derivado del flujo de capital. El sector agroganadero español depende cada vez más de las subvenciones que llegan de Bruselas -6.700 millones de euros al año-, representando tal cantidad en muchos sectores hasta el 30% de la renta agraria (Mercado del dinero, 15-10-2006). Dichas

subvenciones, condicionaron en su día la producción agroganadera, hasta el punto de que no tener derecho a percibirlas, supone la quiebra del negocio. Lo que se presentó como una “ayuda”, era en realidad un mecanismo de control. Al depender totalmente de ella, el ganadero se puso en manos de la Administración, convirtiéndose de facto en una especie peculiar de funcionario: el que produce y cumple los requisitos exigidos, cobra; y el que no, no cobra, lo cual supone su quiebra, el abandono de su actividad, y la más que probable emigración. Pero esta situación cambiará en pocos años con el reiteradamente anunciado fin de las subvenciones. La Unión Europea ha diseñado programas para incentivar el “desarrollo rural”, desviando parte de esos fondos a dichos programas, pero el ganadero muestra una enorme resistencia a cambiar de actividad, debido en parte a que durante toda su vida no ha hecho otra cosa, y carece de formación para lanzarse a “aventuras empresariales” alternativas.

Finalmente, comienza a darse un curioso fenómeno en este tipo de negocios, El “intrusismo” por parte de personas procedentes de otros lugares (en ocasiones con vínculos familiares en la zona más o menos lejanos), que habiendo hecho fortuna, gastan su capital en explotaciones caprichosas, de dudosa rentabilidad, que suponen para el profesional una dura competencia, pues no es lo mismo gastar dinero en una explotación, que vivir de ella. Detrás de esta “moda”, suele encontrarse la búsqueda de reconocimiento y prestigio en el entorno de origen familiar por parte de quienes en su día fueron acusados de ser “desertores del arado”.

La respuesta a estas circunstancias sigue siendo el abandono, y por tanto el aumento de la despoblación, el envejecimiento, y el deterioro del medio ambiente. Pensamos que la Administración puede tomar medidas incentivadoras sencillas pero eficaces, las cuales deben ser valoradas mediante la investigación pertinente.

Bibliografía

- Adams, J, (1993), *Resistance to “modernity”: southern Illinois farm women and the Cult of domesticity* en “American Ethnologist”, 20 (1), 89-113.
- A.G.E.C.O. (1970). *Estudio económico de la ganadería Española*. Ed. Academia. León.

- Alcalde Merino, M.I. (1994), *La mujer y el mundo rural en "Jornadas feministas": juntas y a por todas*. Ed. FOFEE. Madrid.
- Bartra, A. (1996), *Los nuevos campesinos* en Prud'homme, J. (Coord) "El impacto social en las políticas de ajuste en el campo".
- Benelbas, L. (1983). *Notas de Política Agraria*. Ed. Vicens Vives, Universidad de Barcelona.
- Blas, J.C. (1984). *Producción extensiva de vacuno*. Ed. Mundiprensa. Madrid.
- Blas J.C. de Fraga, M.J., Pérez, C. J., y Buxade, C. (1984) *Crisis energética y producción ganadera: el modelo español, un modelo desequilibrado*. en "Agricultura y Sociedad", nº 24. Madrid.
- Bonahan, P. y Glazer, M. (1993). *Antropología: lecturas*. Ed. Mac Graw Hill. Madrid.
- Briz Escribano, J., (1979). *Política de precios y estructuras en el mercado de carnes: referencia especial a las primas a la producción de añejos*. en "Agricultura y sociedad" nº 11. Madrid.
- Briz Escribano, J., (1979). *Anotaciones a los mercados y flujos en el vacuno para carne*. en "Revista de estudios agro-sociales" nº106. Madrid.
- Buxadé Carbó, C. (1988). *El desafío: ganadería española-CEE de los doce*. Ed. Mundi Prensa. Madrid.
- Cabo Alonso, A: (1960). *La ganadería española: evolución y tendencias actuales*. en "Revista de estudios geográficos" nº 79. Madrid.
- Cabo Alonso, A. (1986). *Medio siglo de transformaciones ganaderas en España* en "AGE III Coloquio Nacional de Geografía Agraria". Universidad de Extremadura
- Cabo Alonso, A; Jimenez Díaz, L, y Arévalo Vicente, G. (1982). *La unidad ganadera como instrumento de análisis geográfico*. en "Revista de estudios geográficos" nº 167.
- Cabero, V. (1980), *Espacio agrario y economía de subsistencia en las montañas galaico-leonesas: La Cabrera* Ed. Universidad de Salamanca-inst. Fray Bernardino de Sahagún. León.
- Campos Palacín, P. (1984). *Situación y perspectivas de mejora en la ganadería extensiva del oeste y suroeste español* en "Revista de estudios Agro-sociales", nº127. Madrid.

- Cresswell, R. y Godelier, M. (1981) *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos* Ed. Fundamentos. Madrid.
- Junta de Castilla y León. (1994). *Resultados de la reforma de la P.A.C. en la agricultura y la ganadería de Castilla y León*. Ed. Consejería de Agricultura u ganadería. Valladolid.
- Daly, H. (comp.) (1989), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Ed. F.C.E. México.
- De Miguel, A., Izquierdo, A., y Moral, F. (1996), *Población y recursos humanos en Castilla y León*. Valladolid.
- Delgado Pérez, J.M. (1995) *El futuro de la agricultura extensiva dentro de la PAC* en “La conservación del paisaje rural. Actas de las VIII jornadas sobre el paisaje”. Ed. Asociación para el estudio del paisaje. Segovia
- Díaz Viana, L. (Coor), (1986). *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona.
- Douglas, W.A., y Aceves, J.B, (1978), *Los aspectos cambiantes de la España rural* Barral, Barcelona.
- FAO, 1995, *El estado mundial de la agricultura y la alimentación*. Ed. ONU. Roma.
- Foster, George M. (1974) *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. F.C.E. México.
- García Delgado, J.L. Roldan López, S. (1973). *Contribución al análisis de la agricultura tradicional en España. Los cambios decisivos de la última década*. en “La España de los 70”. Ed. Moneda y crédito. Madrid.
- García Dory, M. A. (1980). *La utilización de las razas autóctonas en los ecosistemas regionales como factor de ahorro energético en la ganadería española* en “Agricultura y sociedad” nº 15. Madrid.
- García Dory, M.A; Martínez Vicente, S. (1988). *La ganadería en España* Ed. Alianza. Madrid.
- García Grande, M.J., (1991), *El sector bovino en Castilla y León y su integración en los circuitos comerciales*. Eds. Cons. de Agricultura y Ganadería de la Junta de Castilla y León. Valladolid.
- García Grande, M.J. (1986). *Análisis económico de la ganadería en Castilla y León*. Universidad de Valladolid.
- García Sanz, Benjamín. (1998) *La sociedad rural de Castilla y León ante el próximo siglo* Junta de Castilla y León. Valladolid.
- Gómez Crespo, E. (1993). *Comprar y vender*. Ed. Eudema. Madrid.

- Haro Giménez, T; Caldentey Albert, P. (1982). *Análisis de las normas comerciales de las carnes en España* en “Revista de estudios agro-sociales” nº 121. Madrid.
- Hernández Sánchez, A., (1992), *El envejecimiento de la población en Castilla y León* en “Cuadernos de Economía de Castilla y León. (1)”. 33-70. Valladolid.
- Izquieta Etulain, J.L. (1990). *Materialismo, cultura y modos de producción*. Ed. San Esteban. Salamanca.
- Llorente Pinto, J.M. (1995) *Tradición y crisis en los sistemas de explotación serranos* Ed. Centro de Cultura Tradicional de la Dip. Prov. de Salamanca. Salamanca.
- M.A.P.A:
<http://www.mapa.es/es/ganaderia/pags/hechosyfiguras/cifras.htm>
- M.A.P.A. (1974). *Mapa ganadero Nacional. I Vacuno*. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Madrid.
- M.A.P.A. Varios años. *Anuario de estadística agraria y anuario de la producción ganadera* Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Madrid.
- M.A.P.A. Varios Años. *Cuentas del sector agrario*. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Madrid
- M.A.P.A. Varios años. *Movimiento Comercial Pecuario*. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Madrid
- M.A.P.A. Varios años. *Censo de Ganadería Española*. Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación. Madrid
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología* Ed. Tecnos. Madrid.
- Moosbrucker, H. (1987) *La economía campesina y el concepto de ‘comunidad’: un enfoque crítico*, IEP. Lima.
- Morán Rodríguez, M^a A.(2001) *Repercusiones de la Política Agraria Comunitaria en el Sector Primario Zamorano. Libro Homenaje al Prof. Jesús García Fernández*, Universidad de Valladolid.
- Morán Rodríguez, M^a A. (1999) *Turismo rural sostenible en la Comunidad de Castilla y León*. En “Congreso Internacional: Ambiente y desarrollo sostenible en el umbral del tercer milenio. Aplicación y perspectivas del 5º Programa del Unión Europea”. Castelo Branco (Portugal).
- Morán Rodríguez, M^a A. (2000) *Evolución de las medidas agroambientales entre los períodos 1993-97 y 1997-2001. Repercusiones en Castilla y León*. “X Coloquio de Geografía Rural de España”. Lérida.

- Monge, C. (1994), *Transformaciones en la sociedad rural*, en Dancourt, O., Mayer, E., y Monge, C. (Eds): "Perú: el problema agrario en debate". Pgs 33-67.
- Olson, M. (1965), *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Peacock, JL (1989): *El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso*. Herder, Barcelona.
- Peacock, JL:, 2004. *La lente antropológica*, Alianza Editorial, Madrid.
- Pérez Díaz, V.M., (1966), *Estructura social y éxodo rural. Estudio de un pueblo de Castilla* Ed. Tecnos. Madrid.
- Prud'homme, J. (Coord), (1996), *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo*. Ed. Plaza y Valdés. México.
- Ramírez Estévez, G., (1992), *Los actuales indicadores poblacionales en Castilla y León*. en "Cuadernos de Economía de Castilla y León (1)". Pgs 7-31.Valladolid.
- Rodríguez Rebollo, M. (1978). *Los problemas de la comercialización de la carne vacuna en España*. en "Avances de Alimentación y mejora animal" Vol XIX, nº 5. Madrid.
- Rubio-Ardanaz, J.A. (2006) *Lemanes, sardineras y pescadores: realidades marítimas en perspectiva antropológica*. Ed. Grafema. Mollet del Vallés
- R.Rodríguez-Zúñiga, M; Ruiz Huerta, J. y Soria Gutiérrez, R. (1979). *El desarrollo ganadero Español: el sector vacuno*. en "Monografías del DEA". nº 8. Madrid.
- Sahlins, M. (1965) *On the Sociology of Primitive Exchange*, en M. Banton (comp.) "The Relevance of Models for Social Anthropology". pp.139-236, Tavistock Publications, Londres.
- Sanchez Fernández, J.O. (1992) *Ecología y estrategias sociales de los pescadores de Cudillero* Ed. Siglo XXI. Madrid.
- Sebastián Montalvillo, et al. (Coords.) (1991), *Catálogo de mancomunidades municipales de Castilla y León* Cons. de Presidencia y Admon. Territorial de Castilla y León. Valladolid.
- Trías Torrent, R. (1984). *Ganadería Vacuna*. en "El campo" nº 95. Banco de Bilbao.
- Uribe, V. (1994). *Decidir bien, es estar informado*. en "Unión" (Informativo de UPA en Castilla y León. nº 30.)
- VVAA. (1988): *Estructuras y regímenes de tenencia en España*, Madrid, MAPA, Serie Estudios.

Utilización comparativa de información antropológica y biológica para el estudio de la diversidad genética de la mandioca

João Manoel Sanseverino Vergani Galera

Teresa Losada Valle

Resumen

La mandioca se cultiva desde hace miles de años por los amerindios, los cuales desarrollaron diversas técnicas de producción y procesamiento de esta planta tan peculiar. Después de la llegada de los portugueses a Brasil, en 1500, distintos cronistas estuvieron en territorio brasileño describiendo las costumbres amerindias y dejándonos un gran conjunto de información. Entre los productos agrícolas más descritos en los relatos de los cronistas está la mandioca, siendo posible, a partir de estos, analizar la diversidad de las variedades caracterizada por los amerindios. En esas descripciones se encontraron tres grandes grupos de variedades de mandioca: *bravas*, *mansas* y *manicueiras*, aunque predominan los relatos sobre los dos primeros. La principal diferencia entre ellos está en el sabor, que es un determinante para las otras distinciones de los grupos de mandioca hechas por los amerindios, puesto que no existen características morfológicas que los contrasten. Así pues, el modo de consumo es una consecuencia del sabor: las mandiocas *amargas* son consumidas siempre después de un procesamiento, las *mansas* son simplemente cocidas, asadas, crudas o entonces procesadas, y las *manicueiras* son utilizadas como bebidas y *mingaus*. Las investigaciones actuales en Biología han demostrado que existen diferencias bioquímicas y genéticas entre estos grupos, confirmando así la clasificación amerindia. Por lo tanto, la literatura antropológica, basada en el conocimiento indígena, permite establecer una estructuración de la diversidad de la mandioca corroborada por las investigaciones actuales de la Biología.

Palabras-clave: *Manihot esculenta*, bravas, mansas, etnobotánica, cronistas.

Introducción

La asociación de distintos campos de la ciencia para inferir sobre un determinado asunto es una alternativa satisfactoria para lograr un trabajo más completo. Muchas informaciones están

dispersas en diferentes ramas de la ciencia y su compilación puede ser una óptima herramienta para obtener mejores resultados. Sin embargo, un investigador que opta por un trabajo multidisciplinar debe ser consciente de las dificultades que implica el ingresar en campos de conocimiento distintos de su formación. Involucrar áreas tan distantes y al mismo tiempo complementarias, también puede ser un viaje fascinante.

Una fuente inestimable de información etnográfica la encontramos en los relatos de los *cronistas*. Este término es utilizado para designar a los numerosos navegadores, misioneros, militares, terratenientes, naturalistas y viajeros que estuvieron en suelo americano desde la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo” hasta el inicio del siglo XX. Se trata de una expresión común entre los antropólogos brasileños para referirse a esos autores que, no siendo científicos sociales, puesto que las Ciencias Sociales todavía no existían, dejaron importantes escritos sobre el periodo colonial de Brasil (MELATTI, 1985).

Los relatos de los cronistas constituyen fuentes de información histórica que pueden ser utilizadas para obtener datos relevantes en distintas áreas del conocimiento. El sociólogo Florestan Fernandes expresó la riqueza de la información aportada por estos autores para la reconstitución del sistema social de los indígenas, basándose en su trabajo con los Tupinambás (FERNANDES, 1949). Se puede encontrar otros ejemplos de estudios basados en estos relatos en diversas áreas como: Geografía y Biogeografía (CAMARGO, 2002; PAPAVERO e TEIXEIRA, 2001); Climatología (SANT’ANNA NETO, 2006); Paisaje (CÔRREA, 2006); Cartografía y Arqueología (MARTINS e BUARQUE, 2006); Salud (ALBUQUERQUE et al., 1999).

En particular para las Ciencias Biológicas, en esos primeros trabajos empíricos se encuentra una preocupación en reconocer, identificar, describir y clasificar sistemáticamente las especies vegetales y animales aquí hallados (CAMARGO, 2002), en los que encontramos más de cuatrocientos años de informaciones dinámicas sobre la América Tropical. Entre los vegetales utilizados por los amerindios más descritas en esos relatos están: la mandioca, el maíz, el boniato, el cacahuete y el tabaco (CAMARGO, 2002).

La mandioca²⁹⁶ (*Manihot esculenta* Crantz) es una planta americana, cuyas raíces tuberosas ricas en carbohidratos son las

²⁹⁶ También llamado en español de yuca, en ese trabajo se utilizara el término Tupi-Guarani mandioca.

principales partes comestibles, que estaba ampliamente difundida en territorio brasileño en el momento de la llegada de los portugueses. Fue considerada por Lévi-Strauss como un cultivo peculiar, pues pocos pueblos transformaron una planta tan venenosa en alimento y la gran habilidad en aprovechar ese vegetal está demostrada en sus varios usos (LÉVI-STRAUSS, 1987). Su producción fue importante para las migraciones indígenas, para la dominación portuguesa del territorio y para el tráfico de esclavos de África. Por estas razones la mandioca está extensamente registrada en las obras de los cronistas, donde se observa que es el alimento regular, obligatorio e indispensable de los nativos y de los colonizadores europeos (CASCUDO, 2004). Su diversidad, modo de consumo, procesamiento y técnicas de plantío están descritas en esos trabajos. La compilación y análisis de esta información aporta una panorámica de la distribución y utilización de la mandioca durante el período colonial, y incluso ha sido posible inferir sobre la situación de esa planta en la época precolombina.

Con el surgimiento de los cursos académicos de Antropología en Brasil, en la década de 1930, se generan los primeros trabajos utilizando métodos científicos de investigación, con descripciones más detalladas de los fenómenos analizados (MELATTI, 1983). En relación a la aportación de los cronistas, este nuevo conocimiento puede ser directamente utilizado en estudios de diversidad de la mandioca pues la tratan de manera más concreta: a través de listas de variedades encontradas en los diferentes grupos humanos, informaciones de los espacios geográficos de las especies y variedades, o en descripciones sobre las preferencias alimentarias de las culturas estudiadas.

Por lo tanto, el relato de los cronistas y los trabajos de los investigadores académicos presentan un amplio panorama de la utilización de la mandioca por los distintos grupos humanos existentes en Brasil y es una fuente válida para el estudio de diversidad genética de esa especie, principalmente con relación a la clasificación de los distintos grupos de variedades aplicada por los amerindios. Ésta sigue siendo utilizada hoy en día por los agricultores e investigadores en Brasil.

En base a lo anterior, el propósito de ese trabajo es establecer y analizar la caracterización de la diversidad de la mandioca, empleada por los pueblos amerindios de Brasil, a través de su descripción en la literatura de base antropológica, incluyendo tanto

los relatos de los cronistas como los estudios de los antropólogos y comparándolos con los estudios biológicos.

Metodología

Las obras originales de los cronistas están dispersas en bibliotecas de Europa principalmente. En Brasil contamos con los trabajos reeditados por instituciones de enseñanza, como la Edusp (Editora da Universidade de São Paulo). Se pueden encontrar algunas obras digitalizadas por bibliotecas internacionales en páginas de Internet. Las ediciones de los trabajos de los antropólogos brasileños son fácilmente encontradas en las bibliotecas de las grandes universidades.

Para este estudio se restringió la investigación a los cronistas que estuvieron y describieron el territorio brasileño. No fueron utilizados los relatos referentes a la América española.

Las fuentes de datos fueron las siguientes:

1) Bibliotecas académicas: Instituto Agrônômico – IAC; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH/UNICAMP; Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” – ESALQ/USP; Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH/USP; Instituto de Estudos Brasileiro – IEB/USP; Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade – FEA/USP.

2) Internet (bibliotecas digitales y páginas de búsqueda): las pesquisas fueron realizadas principalmente en el *Google acadêmico*, *Google livros*, *SciELO* y revistas científicas digitales. El *Google livros* fue una excelente herramienta para obtener libros completos, especialmente los más antiguos, disponibles por instituciones de Europa y Estados Unidos, así como diversos volúmenes de la *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, que incluye, por ejemplo, las primeras descripciones realizadas en el país durante el siglo XVI. El uso de palabras-clave como *mandioca*, *Manihot*, *manioc*, *mandioc*, *cassava*, *manddioca*, *macaxeira*, *aipim*, *aypi*, *alimentação indígena*, *índios*, *roça*, *roçado*, además de los nombres de los principales cronistas y antropólogos, permitió la visualización de centenares de accesos, de entre todos se seleccionaron los que contenían la información pertinente al trabajo. Se buscaron también las referencias en un proceso de red, donde una bibliografía llevaba a las demás.

Las partes más importantes de la bibliografía encontrada en las bibliotecas fueron fotocopias y organizadas en un archivo. Los libros consultados en la biblioteca del IEB/USP fueron

fotografiados pues son muy antiguos y raros. Para las fuentes que fueron localizadas en Internet y en la biblioteca del IAC, se hicieron fichas de trabajo en documentos de Microsoft Word conteniendo los siguientes datos: grupo étnico al cual se refiere; período de la descripción; localización geográfica; caracterización de esa región; medios de subsistencia (otros productos cultivados); información sobre la mandioca. Los fragmentos fundamentales al trabajo fueron transcritos o copiados.

La información obtenida fue analizada y comparada, identificando los datos útiles para la clasificación y caracterización de la mandioca. Aquellas que contenían referencias sobre el grupo genético utilizado en una determinada región fueron empleadas para un estudio de distribución geográfica de las variedades. Se compararon los resultados con pesquisas actuales en Biología y Genética, principalmente investigaciones realizadas en el Instituto Agrônômico (IAC) y en la Universidade de São Paulo (ESALQ/USP), basadas en análisis bioquímicos o con marcadores moleculares.

Resultados y discusión

La diversidad de las crónicas que describen la cultura de la mandioca se debe a la curiosidad en relación a esa planta tan distinta a los ojos europeos y, al mismo tiempo, tan presente en la cultura amerindia. Se percibe que las opiniones de los extranjeros sobre el cultivo de la mandioca en suelo brasileño eran divergentes. Algunos la describieron como una planta fundamental para el desarrollo humano en ese continente, mientras que otros la consideraban pobre en nutrientes y sugerían su sustitución por otros alimentos más adaptados al paladar europeo. Posteriormente, con el surgimiento de las escuelas y metodologías de estudios antropológicos aparecieron muchos trabajos describiendo científicamente la cultura de los pueblos amerindios. Esas descripciones son más objetivas, ya que cuentan con datos sistemáticos sobre la distribución y diversidad de los productos agrícolas.

Se encontraron 112 fuentes sobre la mandioca en ese tipo de literatura. La compilación de las informaciones obtenidas en las bibliografías de las Ciencias Humanas permite identificar tres grandes grupos de variedades de mandioca existentes en territorio brasileño basadas en la clasificación amerindia: *bravas*, *mansas* (CARDIM, 1980; EWBANK, 1976; GÂNDAVO, 1995; LÉRY, 1980; STADEN, 2006; SAN MARTIN, 2001, entre diversos

otros) y *manicueira*²⁹⁷ (BATES, 1863; LISBOA, 1967; BALDUS, 1960; CORREIA, 1936; RIBEIRO, 2006; SAMPAIO, 1944) que se diferencian en diversas características, siendo la principal el sabor. Las mandiocas *bravas* son amargas y de gusto desagradable, las *mansas* tienen sabor dulzón y agradable al paladar y las *manicueiras* son dulces y aguadas. El gusto amargo está asociado, en el conocimiento popular, con el riesgo de envenenamiento si las raíces no fueren procesadas antes de consumidas (MKUMBIRA et al., 2003). El sabor fue una característica determinante para las distinciones hechas por los amerindios, pues no existen características morfológicas que las contrasten.

Los modos de consumo y la distribución geográfica son las diferencias más citadas en las crónicas. A través de esas descripciones se observa que, para cada uno de esos grupos de mandioca, ha también un modo de consumo distinto y apropiado.

Las *manicueiras* son utilizadas para la producción de *mingaus*²⁹⁸ y bebidas y descritas por Frei Cristóvão de Lisboa, entre 1624-1627, de la siguiente forma:

“[...] e tem outra casta de mandioca, que chamam mandioca água, que não tem diferença no pau e nem nas folhas da outra e não serve para fazer farinha mais que manipueira, que é a água cozida de que os negros fazem muita estima [...]” (LISBOA, 1967).

Este grupo de mandioca es menos encontrado en los relatos de los cronistas, posiblemente debido a su localización geográfica restringida a una pequeña área en la región amazónica. Sin embargo, las mandiocas *bravas* y *mansas* son intensamente descritas y consideradas como ‘castas’ distintas. Las *mansas*, referidas como no tóxicas, son consumidas asadas, cocidas, crudas, o destinadas a la elaboración de harina. Las *bravas* son consumidas siempre tras un procesamiento para la eliminación de sus sustancias tóxicas y

²⁹⁷ Serán utilizados los términos *bravas*, *mansas* e *manicueiras* para distinguir los tres grupos de mandioca. Los dos primeros están en portugués y todavía son empleados por los investigadores y cultivadores de mandioca en Brasil, con algunas variaciones nomenclaturales de localidad. El último es un término indígena para designar el otro grupo de variedades y que en portugués también es llamado de *doce* (dulce).

²⁹⁸ Los *mingaus* son como papillas hechas por los amerindios a partir de diversos ingredientes, entre ellos la mandioca, y variando conforme la localidad y el grupo humano descrito.

utilizadas para la fabricación de los diferentes tipos de harinas y *beijus*²⁹⁹. Sobre la diferencia entre el modo de consumo de las mandiocas *amargas* y *mansas* se encuentra un buen ejemplo en la descripción de Jean de Léry, en 1578:

“Os americanos têm duas espécies de raízes, a que chamam aypi e maniot que crescem dentro da terra em três ou quatro meses, tornando-se tão grossas como a coxa de um homem e longas de pé e meio mais ou menos.” [...] “Quanto à raiz do aipim, não só se presta para ser transformada em farinha, mas ainda para ser assada inteira na brasa ou no fogo; fica assim mais tenra e torna-se farinácea como a castanha assada no borralho e cujo gosto é muito semelhante. O mesmo não se pode fazer com a raiz da mandioca, que só serve para farinha, sendo venenosa quando preparada de outro modo.” (LÉRY, 1980).

Los amerindios desarrollaron tecnología y utensilios para la producción de la harina, el llamado “*complexo da mandioca*”³⁰⁰ (RIBEIRO, 1995; SILVA, 2005), formado por bienes de cultura material como ralladores, coladeras, *tipitis*³⁰¹, cesterías, prensas y hornos de barro, también descritos en esas obras.

La ciencia moderna ha comprobado que hay una diferencia bioquímica entre los grupos de mandioca, que está fundamentada en los contenidos de glucósidos cianogénicos, sustancias responsables de la toxicidad en las plantas. De acuerdo con MÜHLEN et al. (2001), en general se encuentran altos contenidos de estos glucósidos en las raíces de la mandioca *brava*, lo que causa su alta toxicidad, mientras las *mansas* poseen bajas cantidades.

²⁹⁹ Los *beijus* son tortas o panes con forma de discos hechos con la masa o ciertas harinas de mandioca.

³⁰⁰ El uso de estos utensilios lo encontramos descrito en la siguiente cita que relata el proceso de elaboración de la harina: “*Primeiro ralam as raízes numa pedra, até que fiquem em grãos miúdos; tiram-lhe o suco com um aparelho feito de folhagem da palmeira, ao qual chama Tippiti, que eles esticam; passam depois tudo numa peneira e fazem da farinha uns bolinhos achatados. [...] A vasilha, em que secam e torram a farinha, é de barro cozido e tem a forma de uma grande bacia chata.*” (Hans Staden, 1557. In Viagem ao Brasil – STADEN, 2006).

³⁰¹ El *tipiti* es una cestería alargada hecha con hojas de palmera trenzada y utilizada para la retirada del líquido tóxico de la masa rallada de mandioca.

Estos glucósidos cianogénicos, cuando son ingeridos, pueden causar una intoxicación en los animales y en los seres humanos debido a la liberación de ácido cianhídrico (HCN) (LORENZI et al., 1993).

Una parte de la literatura de los cronistas permitió identificar la localización geográfica de cada grupo de mandioca. Pero, los principales datos de la distribución geográfica de los agrupamientos fueron obtenidos en los estudios etnográficos realizados por antropólogos e investigadores de otras áreas en los diversos pueblos indígenas brasileños. Esos trabajos dan referencias más eficientes para la localización de los grupos, con descripciones más objetivas de los espacios de estudio.

Se observa un predominio de mandiocas *bravas* a lo largo de los ríos de la Selva Amazónica, las *mansas* tienen una mayor distribución, se encuentran desde los valles andinos hasta el sur de Brasil. En el litoral brasileño y en la región Nordeste se encuentran ambas variedades.

La distribución geográfica diferenciada para los grupos de mandiocas *bravas* y *mansas* muestra indicios de la existencia de distintos centros de diversidad para esos grupos. Los indígenas de la Amazonía probablemente seleccionaran variedades con mayor cantidad de glucósidos cianogénicos por tener más éxito en su cultivo de acuerdo a las condiciones geográficas. Alimentos como la mandioca *brava* eran esenciales en sitios de suelos pobres y baja seguridad alimentaria, por eso la mandioca se volvió tan importante en la Amazonía, caracterizada por suelos de alta acidez y baja fertilidad. En otras regiones, los amerindios seleccionaron plantas con menor toxicidad, coincidiendo con regiones de mayor diversidad alimenticia. A partir de esos centros de diversidad y en consecuencia de las migraciones indígenas, el territorio brasileño fue ocupado, en algunas regiones, por los dos grupos.

En las últimas décadas, con el descubrimiento de técnicas más sofisticadas, como los marcadores moleculares, fue posible realizar estudios de diversidad a nivel del material genético (isoenzimas y ADN). Algunos de estos trabajos fueron desarrollados para analizar la estructura genética de la mandioca, principalmente para la diferenciación de los grupos de *bravas* y *mansas* (ELIAS et al., 2004; MÜHLEN et al., 2001; MÜHLEN et al., 2005; PERONI et al., 2007). En los resultados de estos estudios, se observa una nítida diferenciación genética entre los dos grupos. Por lo tanto, se considera que la clasificación popular e indígena en esas

agrupaciones de mandioca, es reafirmada por estudios de marcadores moleculares.

Conclusiones

La literatura antropológica, basada en el conocimiento amerindio, permite establecer una estructuración de la diversidad de la mandioca. A partir de esa literatura, fue posible identificar tres grupos de variedades: bravas, mansas y dulces, cada cual con características de sabor, consumo y distribución geográfica distintas. La clasificación encontrada en esas obras se confirma con las investigaciones actuales de la Biología.

Bibliografía

- ALBUQUERQUE, M.B.M.; LIMA E SILVA, F.H.A.; CARDOSO, T.A.O. (1999) "Tropical diseases: from the science of values to praise of science on the climatic determination of pathologies". *Ciência & Saúde Coletiva*, v.4, n.2, Rio de Janeiro.
- BALDUS, H. (1960) *Estórias e lendas dos índios: Antologia ilustrada do folclore brasileiro*. São Paulo, Literart.
- BATES, H.W. (1863) *The naturalist on the river Amazons: a record of adventures, habits of animals, sketches of Brazilian and Indian life, and aspects of nature under the Equator, during eleven years of travel*. London, John Murray, v.2, 417p.
- CAMARGO, J.C.G. (2002) "A contribuição dos cronistas coloniais e missionários para o conhecimento do território brasileiro". *Mercator*, v.2, p.79-90, 2002, Fortaleza.
- CARDIM, F. (1980) *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia e São Paulo, EDUSP, p.41-43.
- CASCUDO, L.C. (2004) *História da alimentação no Brasil*. São Paulo, Global, 954 p.
- CÔRREA, D.S. (2006) "Historiadores e cronistas e a paisagem da colônia Brasil". *Revista Brasileira de História*, v.26, n.51, p.63-87, São Paulo.
- CORREIA, A. (1936) *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*. Lisboa, Editorial Enciclopédia, v.16, p.110.
- ELIAS, M.; MÜHLEN, G.S.; MCKEY, D.; ROA, A.C.; TOHME, J. (2004) "Genetic diversity of traditional South American landraces of cassava (*Manihot esculenta* Crantz): an analysis using microsatellites". *Economic Botany*, v.58, n.2, p.242-256, St, Louis.

- EWBANK, T. (1976) *Vida no Brasil ou diário de uma visita à Terra do cacauzeiro e da palmeira*. Belo Horizonte, Itatiaia e São Paulo, EDUSP, cap.34, p.279-286.
- FERNANDES, F. (1949) “Ensaio de análise crítica da contribuição etnográfica dos cronistas para o estudo sociológico da guerra entre populações aborígenas do Brasil quinhentista e seiscentista”. *Revista do Museu Paulista*, v.8, p.7-128, São Paulo.
- GÂNDAVO, P.M. (1995) *Tratado da terra do Brasil. História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. Recife, FUNDAJ, p.19-27; 67-75.
- LÉRY, J. (1980) *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia e São Paulo, EDUSP, cap.9, p.123-124.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987) “O uso das plantas silvestres da América do Sul tropical”. In: Ribeiro, D. (ed). *Suma etnológica brasileira: etnobiologia*. Petrópolis, FINEP, v.1, p.29-46.
- LISBOA, F.C. (1967) *História dos animais e árvores do Maranhão*. Lisboa, Arquivo Histórico Ultramarino e Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, p.97-98.
- LORENZI, J.O.; RAMOS, M.T.B.; MONTEIRO, D.A.; VALLE, T.L.; JÚNIOR, G.G. (1993) “Teor de ácido cianídrico em variedades de mandioca cultivadas em quintais do Estado de São Paulo”. *Bragantia*, v. 52, n. 1, p. 1-5, Campinas.
- MARTINS, J.S.; BUARQUE, A. (2006) “Cronistas do Século XVI como fonte de pesquisa cartográfica e arqueológica”. *Anais do XXI Congresso Brasileiro de Cartografia*, Belo Horizonte.
- MELATTI, J.C. (1983) *A antropologia no Brasil: um roteiro*. Brasília, série Antropologia, n.38, 64 p.
- MKUMBIRA, J.; CHIWONA-KARLTUN, L.; LAGERCRANTZ, U.; MAHUNGU, N.M.; SAKA, J.; MHONE, A.; BOKANGA, M.; BRIMER, L.; GULLBERG, U.; ROSLING, H. (2003) “Classification of cassava into ‘bitter’ and ‘cool’ in Malawi: From farmers’ perception to characterization by molecular markers”. *Euphytica*, v.132, p.7-22, Wageningen.
- MÜHLEN, G. S.; COLOMBO, C. A.; VALLE, T. L. (2001) “Mandioca brava e aipim: diferenciação genética”. *Anais do 1º Congresso Brasileiro de Melhoramento de Plantas*, n.1, Goiânia.
- MÜHLEN, G.S.; VALLE, T.L.; CARVALHO, C.R.L.; COLOMBO, C.A.; ZATARIN, M. (2005) “Estruturação do germoplasma de mandioca: diversidade genética e agrupamentos geográficos, por marcadores de DNA e

- potencial cianogênico”. 51^o Congresso Brasileiro de Genética, p.600, Águas de Lindóia.
- PAPAVERO, N.; TEIXEIRA, D. M. (2001) *Os viajantes e a biogeografia. História, Ciências, Saúde*, v.8, p.1015-1037, Rio de Janeiro.
- PERONI, N.; KAGEYAMA, P.Y.; BEGOSSI, A. (2007) “Molecular differentiation, diversity, and folk classification of “sweet” and “bitter” cassava (*Manihot esculenta*) in Caicara and Caboclo management systems (Brazil)”. *Genetic Resources and Crop Evolution*, v.54, n.6, p.1333-1349, Gatersleben.
- RIBEIRO, B.C. (1995) *Os índios das águas pretas*. São Paulo, EDUSP, 270p.
- RIBEIRO, D. (2006) *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo, Companhia das Letras, 627p.
- SAMPAIO, A.J. (1944) *A alimentação sertaneja e do interior da Amazônia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, p.203-280.
- SAN MARTIN, E. (2001) *A viagem do pirata Richard Hawkins*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 429 p.
- SANT'ANNA NETO, J.L. (2006) “Alegres trópicos: impressões dos cronistas sobre o tempo e o clima no Brasil-Colônia”. *Caderno Prudentino de Geografia*, v.23, p.71-92, Presidente Prudente.
- SILVA, P.P. (2005) *Farinha, feijão e carne-seca: um tripé culinário no Brasil colonial*. São Paulo, Editora Senac, 149p.
- STADEN, H. (2006) *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Martin Claret, 202 p.

Emigração Açoriana: São Miguel no período entre guerras e a emigração para República Dominicana.

Luiz Nilton Corrêa luiznilton@yahoo.com.br

Ao estudar a emigração no arquipélago dos Açores desde o seu descobrimento até os nossos dias, notamos que desde o início de

seu povoamento, o arquipélago sempre portou-se como uma região de fronteira. Se no início de seu povoamento, no século XV, era a fronteira de Portugal com o desconhecido, mais tarde, já no século XX, foi durante muitas décadas considerada fronteira militar norte americana face ao seu virtual “inimigo” URSS.

A emigração por sua vez, ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII arrastou consigo a fronteira externa, no caso a fronteira português, muito para além das ilhas, através de uma população móvel que se estabelecia nas ilhas em busca de oportunidades de mobilidades sócio/económica dificilmente encontradas em outras regiões mais estáveis do território³⁰². Serviam de “placa giratória” para os que pensavam em seguir para outras paragens mais atraentes em outros pontos do mundo conhecido, como Brasil, Norte de África e Índias.

Por outro lado, como região de fronteira, o arquipélago sempre esteve vulnerável aos ataques de piratas e corsários, sem nunca deixar de ser uma zona periférica, frágil e distante do poder central³⁰³. E apesar disto, no decorrer dos séculos, nunca deixou de ser um gerador de povoadores, que serviam, desde as décadas seguintes à sua descoberta, como prolongadores de um território, expandindo-se pelo Atlântico em direcção ao Brasil³⁰⁴, ou seguindo pelo Oriente até às Índias.

³⁰² “Já no século XVIII, com a primogenitura ainda em vigor, muitos filhos não primogénitos preferiam a emigração a enfrentar um futuro incerto (...)”. In A. J. R. Russel-Wood, “A emigração: Fluxos e Destinos”, in BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, (Dir), *História da Expansão Portuguesa*, Navarra, Circulo dos Leitores e Editores, 1998, Vol. 3, p.158.

³⁰³ A. J. R. Russel-Wood, “Emigração: Fluxos e Destinos”, in BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, (Dir), *ob. cit.*, p. 158.

³⁰⁴ Em 1550 a coroa solicitava ao recém povoado arquipélago do Açores 300 habitante para povoar a recém fundada cidade de São Salvador da Bahia. As ilhas estavam em início de povoamento, porém, com o estender da fronteira em direcção às Américas, o objectivo passou a ser o de povoar a recém-descoberta terra. Ver: Carta de el-rei de 11 de Setembro de 1550 – “Fundação da cidade da Bahia e colonos das ilhas”, in *Arquivo dos Açores*, edição fac-similada da edição original, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1980-1984, Vol. XII, pp. 414-415.

Pontos de apoio logístico e de comunicação na navegação ultramarina, foi sede da Provedoria das Armadas e parada obrigatória dos carregamentos de especiarias vindos das Índias Orientais sendo constantemente alvo de ataque de piratas e corsários, argelinos ou de outras nações. Elo de ligação entre o continente português e o além-mar ao longo de todo Atlântico. E sem dúvida, um ponto de escape para os que pretendiam aventurar-se pelo mundo português, e que por sua nação de nascimento levava consigo a função, oficial ou não, de povoar e dominar novos territórios em nome D'el-rei.

No Século XIX, este panorama migratório segue alterando-se aos poucos, e os emigrantes açorianos já não se enquadravam nos que antes seguiam com o objectivo final de marcar a posse das terras portuguesas no além-mar: seguiam em busca de riqueza e melhores oportunidades, em busca do mitológico *el dorado*, do sonho emigrante de melhorar a sua fortuna. E as notícias dos jornais falavam frequentemente do sucesso, dos que faziam fortuna no além-mar, e esqueciam muitas vezes os que regressavam doentes e inválidos, justificando a frase popular muitas vezes dita em relação ao Brasil “terra dos esquecidos”, e que reflecte uma situação observada por muitos açorianos revelando a dimensão desta infeliz realidade.

Em inícios do século XX, após um intenso fluxo emigratório que seguia desde antes do século XIX com destino ao Brasil e seguindo mais tarde para os Estados Unidos da América e Havai, encontramos um continuar de tendências que só termina com o início da Primeira Grande Guerra. O fluxo de saída que chegou às dezenas de milhares, fomentado por um desenvolvimento agrícola brasileiro e por uma “Revolução Industrial” americana, quase que simplesmente desaparece com o início da Grande Guerra, declínio que perdura com o despostrar de crises económicas do pós guerras que acabaram por culminar na conhecida crise de 1929, base da Grande Depressão, e motivador da II Grande Guerra.

Neste período, os principais destinos dos açorianos encontravam-se constantemente com as portas fechadas, e apesar de ter sido ainda um período de profunda escassez nas ilhas, o fluxo destes emigrantes continuou sempre beirando as poucas centenas, número muito inferior as dezenas de milhares que seguiam nas

décadas anteriores e que ressurgiam nos anos seguintes ao final da II Grande Guerra³⁰⁵.

Apesar da sua grande distância em relação aos importantes centros mundiais, a economia açoriana foi fortemente atingida pela conjuntura internacional que, além de fechar as portas da única fuga possível para os ilhéus desempregados, reduziu de forma considerável o fluxo de remessas enviadas pelos emigrados, fazendo com que muitos desafortunados regressassem às suas ilhas de origem, quer por restrições políticas, quer económicas. Obrigados a recomeçarem as suas vidas em meio a terrível crise, na maioria das vezes com dívidas que dificilmente conseguiriam pagar.

Das nove ilhas do arquipélago, São Miguel foi a que mais sofreu com as consequências da conjuntura mundial, enquanto as outras ilhas possuíam uma economia quase autárquica, São Miguel, a maior e mais povoada, era muito mais dependente do mercado internacional, através da exportação do ananás produzido na ilha, e importação de produtos que um maior urbanismo solicitava. Em ambos os casos, dependente de países profundamente atingidos, quer pela grande depressão e depois pelo conflito generalizado. Talvez por isto notamos os baixos volumes de emigração neste período, em 1932 com cerca de 47 pedidos de passaportes, e ainda 88 e 93 respectivamente nos anos de 1933 e 1934. Coincidência ou não, é justamente nos anos de 1931, 1932, 1933 e 1935 que encontramos a maior quebra de produção nos países atingidos pela Grande Depressão, respectivamente Inglaterra, Alemanha, EUA e França³⁰⁶.

Para se ter uma ideia, em Março de 1932, os EUA, principal destino dos emigrantes micalenses, e de onde provinha grande quantidade de remessas monetárias, possuía cerca de 23% da sua população activa no desemprego, um total de 14 milhões de trabalhadores sem trabalho, e o rendimento real por habitante naquele país era semelhante ao apresentado no de 1908³⁰⁷.

³⁰⁵ MENDONÇA, Luís, *Aspectos da Vida Quotidiana nos Açores: perspectiva histórica*, Ponta Delgada, 1998, pp. 166-167, 225 e 243-244.

³⁰⁶ LEON, Pierre (Dir), *História Económica e social do Mundo, guerras e crises 1914 – 1947*, Vol. V, Tomo II, Sá da Costa Editora, p. 275.

³⁰⁷ FLAMANT, Maurice; SINGER-KEREL, Jeanne, *As Crises Económicas*, Publicações Europa – América. 1983, p. 81.

Nesta mesma observação e num breve olhar sobre a emigração segundo os números oficiais³⁰⁸, notamos que no período entre 1891 e 1900 saíram do distrito de Ponta Delgada 18.794 emigrantes. No período seguinte, de 1901 a 1911 cerca de 36.251 emigrantes com uma média de 3.295 emigrantes anuais. Já entre os anos de 1912 a 1920, mesmo afectado pelo eclodir da I Grande Guerra, o número de emigrantes chegou a atingir uma média de 2.257 por ano, somando 23.018 emigrantes neste período. Esta situação iria alterar-se logo nos primeiros anos da década de vinte. Neste intermédio que vai de 1921 a 1930, partiram oficialmente de Ponta Delgada como emigrantes apenas 6.713 indivíduos, e no período seguinte que vai de 1931 a 1940 somente 1.551 emigrantes, numa média anual de 671 e 155 emigrantes em cada período respectivamente.

Uma observação na solicitação de passaportes para Brasil, EUA e Bermudas entre 1922 e 1950, por sua vez, nos mostra que juntos, estes três países acumularam cerca de 9.779 pedidos de passaportes, que juntamente com os pedidos de passaportes para outros destinos somaram um total de 11.753 solicitações neste período. Estes números são importantes uma vez podemos lembrar de vários fatores que serviam como barreiras para os embarques, por exemplo, para os EUA, como consta em edital de 7 de Junho e 1922³⁰⁹, onde o comissário geral de emigração, Filipe da Silva Mendes, declarava que, como já havia ocorrido no ano anterior, o Governo dos Estados Unidos da América do Norte determinava que, durante aquele ano fiscal³¹⁰, só poderiam desembarcar nos portos daquele país 2.269 emigrantes portugueses, sendo que no porto de Ponta Delgada e de Angra poderiam embarcar apenas 50 emigrantes em cada um, e 100 no porto da Horta, e em cada um

³⁰⁸ Instituto Nacional de Estatísticas, *VIII Recenseamento Geral da População: no continente e ilhas adjacentes*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1940.

³⁰⁹ Edital emitido pelo Comissariado Geral dos Serviços de Emigração, Filipe da Silva Mendes, de 7 de Junho de 1922". BPARAH, *Auditoria Administrativa*, M. 305, F, 26.

³¹⁰ O ano fiscal a que se refere, começava em 1 de Julho de 1922 terminando em 30 de Junho de 1923.

dos meses seguintes só poderiam embarcar 15 emigrantes em Ponta Delgada e 15 em Angra³¹¹.

Em um artigo de 18 de Fevereiro de 1933, o jornal *Açoriano Oriental* falava da difícil situação que muitos portugueses enfrentavam naquele país com o desemprego. Dizia o jornal que muitos portugueses viviam na miséria e à espera do repatriamento pelo Governo de Lisboa, e nestes casos, eram enviados directamente para a África³¹².

Para as autoridades locais, a emigração era essencial no desafogar do número de desempregados, e com o fechar das portas dos EUA o desemprego aumentava de ano para ano³¹³. O governador do distrito de Ponta Delgada, em 2 de Fevereiro de 1938. Ao solicitar facilidades para o embarque de micalenses para Curaçao, dizia que com a extinção quase total da emigração, as populações rurais passaram a sentir dificuldades cada vez maiores. O resultado, segundo ele, era um aumento anual da população em mais de duas mil pessoas, acompanhado pela falta de trabalho³¹⁴.

O jornal português, “Diário de Noticias” de *New Bedford*, por exemplo, em 12 de Julho de 1940, fazia referencia a este assunto ao noticiar a passagem de 52 camponeses micalenses por *New York* em direcção a República Dominicana. Dizia o jornal que devido a guerra e a paralisação da exportação de ananás, os salários dos trabalhadores haviam baixado a menos de vinte centavos americanos por dia, e a situação poderia se agravar ainda mais uma vez que o mesmo navio, “*Siboney*”, havia sido contratado pela *Dutch Shell Oil Co.* para repatriar 800 trabalhadores madeirenses que estavam a trabalhar na América Central³¹⁵.

³¹¹ Não conseguimos encontrar resposta para este maior quantitativo permitido ao distrito da Horta, até por que a ilha de São Miguel, só por si, correspondia a cerca de 50% da população açoriana.

³¹² *Açoriano Oriental*, Ponta Delgada, 1933, Fevereiro, 18.

³¹³ Grémio dos Açores (1940), *Livro do Primeiro Congresso Açoriano que se reuniu em Lisboa de 08 a 15 de Maio de 1938*, Lisboa, Jornal de Cultura, p. 368.

³¹⁴ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1938.

³¹⁵ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

Outra referencia sobre o agravar da crise foi a do governador do Distrito de Ponta Delgada que alertava o comandante do Distrito Policial em Outubro de 1939, sobre a possibilidade de muitas pessoas estranhas provenientes sobretudo da ilha da Madeira, virem até São Miguel em busca de trabalho, possibilidade que necessitava providências a fim de não agravar a crise que já deixava centenas de homens sem trabalho³¹⁶. No entanto, estas migrações internas não tinham como destino apenas a ilha de São Miguel, logicamente a mais atraente por se tratar da maior ilha do arquipélago, elas atingiam ainda as outras ilhas menores com um fluxo de trabalhadores provenientes justamente de São Miguel como nos revela em Outubro de 1939, o Sr. Hipólito Atha de Correia, Delegado do Instituto Nacional do Trabalho e Previdência ao solicitar providencias a fim de evitar a ida de trabalhadores do Distrito de Ponta Delgada para o Distrito de Angra do Heroísmo. Facto que agravava mais ainda as dificuldades destas ilhas menores, uma vez que, os imigrantes necessitados ofereciam trabalho a qualquer preço o que acabavam por afectar os trabalhadores terceirenses³¹⁷ já afectados por outras conjunturas, como referia em Junho de 1938 o Governo Civil do Distrito Angra do Heroísmo³¹⁸.

Observando a solicitação de passaportes para emigrantes entre 1923 e 1939, no gráfico a seguir, podemos notar que a emigração no Distrito de Ponta Delgada encontrava-se neste período em forte depressão, uma vez que antes da Primeira Guerra Mundial o número de emigrantes acendia aos milhares anualmente, como também aconteceu depois do Segundo Grande conflitos. No período estudado notamos um declínio acentuado no número de solicitação de passaportes, facto que se acentua justamente no momento de maior crise económica na ilha, no início da década de trinta, coincidindo com o ano de menor fluxo de embarcações a aportarem em Ponta Delgada e com o menor preço médio por

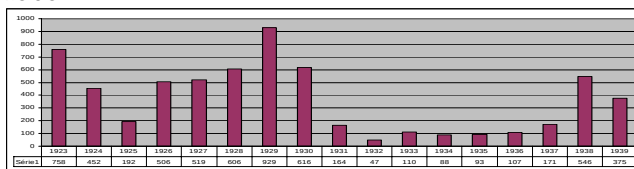
³¹⁶ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1939.

³¹⁷ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1939.

³¹⁸ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1936.

fruto nas exportações de ananás. Encontramos assim, o menor volume de solicitação de passaportes para emigrantes no ano de 1932, com cerca de 47 pedidos, e ainda em 88 e 93 pedidos respectivamente nos anos de 1933 e 1934.

Gráfico 01: Solicitação de passaportes para emigrantes entre 1923 e 1939



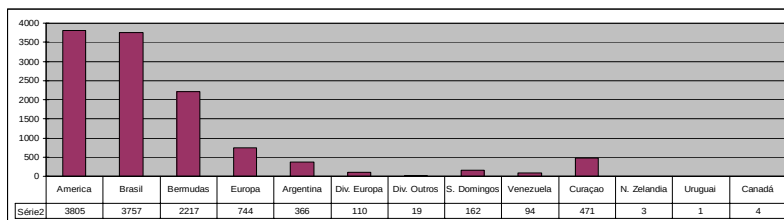
Com o fechar das portas e as dificuldades nos principais destinos da emigração micaelense, passaram a surgir destino até então inesperados, embora em pequenas quantidades, marcaram a diferença em meio a crise. Assim, encontramos destinos como Argentina, que entre os anos de 1925 e 1932 receberam cerca de 329 micaelenses, somados ainda aos outros 23 que seguiram entre 1946 e 1950. Venezuela com 93 emigrantes entre os anos de 1944 e 1950, República Dominicana com 154 pedidos de passaportes no ano de 1940, caso que iremos analisar a seguir. Também Curaçao recebeu cerca de 443 emigrantes micaelenses no ano de 1938 e mais 28 entre 1944 e 1950, estes últimos, mulheres acompanhadas dos filhos que seguiam para se juntarem aos maridos. Sinal de boas condições naquele destino.

No caso de Curaçao, temos como analisar o contracto de trabalho da empresa que solicitou micaelenses como imigrante, a Sociedade *Curaçaosche Petroleum Industrie Maatschappij* com sede social em *Willamstad – Curaçao*. No contracto encontramos incluída condições muito atraentes, como a passagem de regresso ao fim do contrato, médico gratuito da companhia, etc.³¹⁹.

Como podemos ver no gráfico 02, “Solicitação de passaportes por destinos entre 1922 e 1950”, estes quatro destinos foram os mais solicitados, depois de Brasil, Estados Unidos da América do Norte e Bermudas. Somavam um total de 1.093 solicitações, que somados ainda aos 9.779 pedidos para os já mencionados três principais destinos, deixam menos de 150 pedidos para outros cercas de 21 destinos variados, sem contar com os países da Europa.

³¹⁹ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1938.

Gráfico 02: Solicitação de passaportes por destinos 1922 a 1950

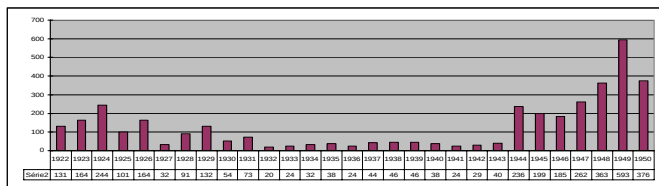


Os vários anúncios publicados diariamente nos jornais Micaelenses eram reveladores dos vários destinos para onde seguiam os emigrantes locais. Em 30 de Junho de 1940, por exemplo, encontramos um anúncio da Agência Francisco, C. S. Martins, a fazer referencias sobre alguns destes destinos, mencionava Brasil, Argentina, América do Norte, São Domingos e outros³²⁰. Estes anúncios eram encontrados diariamente nos vários jornais existentes na época, reflexo da importância económica que a emigração tinha não só para os que partiam, mas também para os que faziam dela o seu trabalho.

Sobre os EUA, podemos observar através do gráfico 03, “Solicitação de passaportes para os Estados Unidos da América entre 1922 e 1950”, que durante quase todo o período entre a grande depressão e o final de Segunda Grande Guerra, a emigração para este destino não ultrapassou as 100 solicitações anuais entre os anos de 1930 e 1943, e mesmo entre os anos de 1932 e 1943, não houve sequer um ano em que as solicitações de passaportes ultrapassassem a meia centena. Situação que se alteraria somente a partir do final da Segunda Grande Guerra, onde encontrámos já no ano de 1944 números superiores aos 230 solicitações e cerca de 593 no ano de 1949, números ultrapassados largamente já na segunda metade da década de 50.

³²⁰ BPARPD/ACD/Jornais e Periódicos, “Diário dos Açores” de 30 de Junho de 1940.

Gráfico 03: Solicitação de passaportes para os Estados Unidos da América entre 1922 e 1950.³²¹



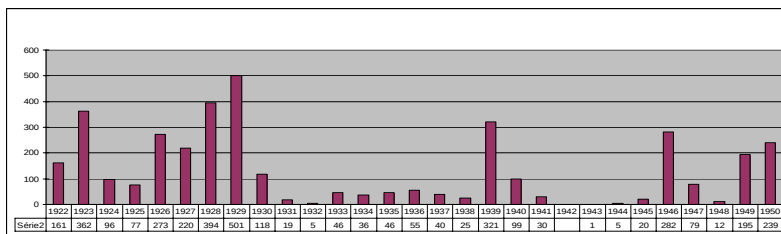
Quando se trata de Brasil como destino, logo após os anos 30 surgem as primeiras dificuldades à entrada de imigrantes não qualificados, o que diminuiu o fluxo da entrada de estrangeiros naquele país³²². A crise iniciada em 1929 em *New York*, também teve seu contributo para este declínio, chegou ao Brasil atingindo o seu principal motor económico, a produção e exportação de café. Considerado um produto supérfluo nos países consumidores, o café brasileiro perdeu seu mercado na América do Norte e Europa assolada pela Crise. A situação atingiu proporções tais que, em início da década de trinta, o governo Brasileiro se viu obrigado a queimar cerca de 71 milhões de sacas de café, a fim de manter os preços e preservar mais importante indústria da época.

Os reflexos desta crise podem ser vistas, por exemplo, através do gráfico número 04, “Solicitação de passaportes para o Brasil entre 1922 e 1950”. Neste gráfico notamos que após algumas oscilações no início da década de vinte, onde os números mais baixos são registrados em 1924 e 1925 com respectivamente 96 e 77 pedidos, ocorre uma queda brusca logo no início da década de trinta, após alguns anos de crescimento. De uma média de 250 pedidos nos anos de 1926 e 1927, o número de solicitações sobe para 394 no ano seguinte e 501 em 1929, descendo logo em seguida para 118 em 1930 baixando para 19 e 5 solicitações nos anos de 1931 e 1932 respectivamente.

³²¹ BPARPD/GCPDL, Livros de Solicitação de Passaportes, 1922 a 1950.

³²² Jorge Carvalho Arroiteia, *Atlas da Emigração Portuguesa*, Porto, Série Migrações, Secretaria de Estado da Emigração, Centro de Estudos, 1985.

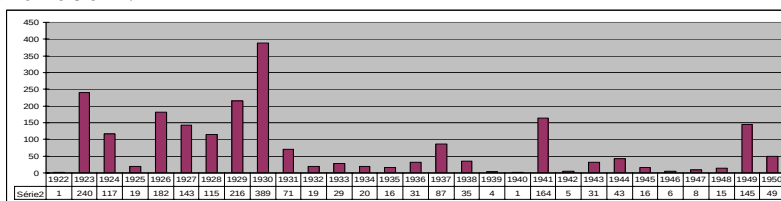
Gráfico 04: Solicitação de passaportes para o Brasil entre 1922 e 1950³²³



Nos anos de 1933 e 1938 o número de solicitações de passaportes com destino ao Brasil oscilar entre os 25 e os 50 pedidos, subindo em 1939 e desaparecendo completamente em 1942 e 1943. No ano de 1946 encontramos uma nova subida com cerca de 282 pedidos para o Brasil.

Já no que diz respeito a emigração com destino à Bermudas, não há um padrão bem definido que acompanhe as crises económicas mundiais, podemos observar no entanto, através do Gráfico 05, “Solicitação de Passaportes com destino a Bermudas entre 1922 e 1950”, que assim como os destinos, Brasil e Estados Unidos da América, houve uma acentuada queda no número de solicitações de passaportes entre os anos de 1932 e 1936, onde os números de pedidos rondam os 15 e os 30 pedidos anuais. As solicitações caem em 1925 acompanhando o que aconteceu com o Brasil e Estados Unidos, voltando a subir novamente e permanecendo por volta dos 150 a 200 até 1930.

Gráfico 05: Solicitação de Passaportes para Bermudas entre 1922 e 1950³²⁴.



³²³ BPARPD/GCPDL, Livros de Solicitação de Passaportes, 1922 a 1950.

³²⁴ BPARPD/GCPDL, Livros de Solicitação de Passaportes, 1922 a 1950.

Após uma observação geral sobre a emigração açoriana desde o seu descobrimento com uma visão mais aprofundada no fim do período entre guerras, seguimos ao estudo de caso com a emigração para República Dominicana em 1940. É um dos mais interessantes do período estudado, a medida que envolveu várias autoridades, apresentando um panorama geral dos problemas que uma corrente migratória mal definida poderiam apresentar. Este caso em especial, coloca em evidencia os vários meios e recursos que a emigração exigia, de leis a instituições, com sociedade e autoridades envolvidas sobre o mesmo tema base, a emigração, e que narra a corrente migratória que em 1940 se dirigiu a República Dominicana, com cerca de 100 micaelenses embarcados. Um caso com resultado trágico, tendo em vista as muitas dificuldades encontradas, e que resultou na dispersão de muitos dos que partiram, no regresso de parte destes e na morte de dois dos emigrados.

Assim, as primeiras notícias a respeito da República Dominicana surgem nos Açores em inícios de 1937, quando o jornal “Correio dos Açores”, em 1 de Setembro daquele ano, anuncia que Rafael Trujillo, presidente da República Dominicana, declarou poder receber naquela ilha um milhão de judeus refugiados de Guerra, oferecendo a cada um destes uma herdade de 30 ares, livre de impostos durante 5 anos³²⁵. Oferta inserida numa política de crescimento económico baseado no aumento populacional.

A ilha de São Miguel, em Setembro de 1939, recebe de passagem por Ponta Delgada de o então antigo presidente Dominicano, que ao observar a forma como estavam cultivados os campos, e informado ainda das qualidades de trabalho dos camponeses micaelenses, mencionou ao cônsul daquele país que o acompanhava, que os camponeses desta ilha encontrariam na República Dominicana um bom campo de trabalho por salário bem remuneradores, e ainda, em lá chegando, sobre este assunto falaria com o seu governo³²⁶.

³²⁵ Nota-se que diante da crise vivida em São Miguel neste período a possibilidade de receber terras deveria ser muito atraente, mesmo que a oferta fosse restrita a judeus refugiados de Guerra.

³²⁶ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

Bastou três meses para que a oferta tomasse dimensões mais concretas, em 16 de Dezembro de 1939 o cônsul dominicano em Ponta Delgada, Sr. Gil Afonso de Andrade Botelho, através do ofício 14625, recebeu instruções do Secretário do Estado Indústria e Trabalho da República Dominicana, Don Raul A. Carbuccia. Instruções estas enviadas pelo próprio “generalíssimo” Doutor Rafael Leonidas Trujillo Molini, segundo o qual, estava livre para organizar a emigração de 600 trabalhadores micalenses para a República Dominicana, sendo que metade dos quais seriam colocados nas diversas empresas agrícolas do país, a outra metade seria então destinada a colonização segundo o plano desenvolvido pela Secretaria do Estado Indústria e Trabalho. Os imigrantes, neste caso, seriam subsidiados pelo governo com 0.40 centavos de dólares diários até o momento em que suas terras estivessem a produzir. O ofício ainda informava que o “Generalíssimo” Trujillo estava vivamente interessado em que esta imigração acontecesse o mais rapidamente possível³²⁷. Estas mesmas instruções seriam posteriormente apresentadas ao governo civil dando a conhecer que os trabalhadores micalenses seriam muito bem recebidos e remunerados em dólares³²⁸

Mal as notícias do interesse por parte do governo dominicano, em receber micalenses como imigrantes, começou a circular, criou-se uma grande expectativa a respeito deste destino, tanto que passou a ser comum os anúncios nos jornais locais a respeito de transporte para República Dominicana, dentre eles, a “Mal Real Holandesa” com os vapores *Barneveld* e o *Van Rensselear* que segundo os anúncios passariam por Ponta Delgada para tomar carga e passageiros para Curaçao e São Domingos³²⁹, a “Itália” *Società Anónima di Navigazione* anunciava uma linha directa de Ponta Delgada a São Domingos em 5 dias com os vapores *Neptunia* e *Oceânia*, agenciados pela Bensaude & C^a.L^a.

³²⁷ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³²⁸ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1938.

³²⁹ Estes tipos de Anúncios foram encontrados nos vários jornais consultados diários.

Em 02 de Maio de 1940 dá-se início a solicitação de passaportes para aquele destino, e até o final daquele mês já haviam solicitados passaportes cerca de 130 micalenses³³⁰, parte destes, 24 emigrantes, embarcaram logo em meados do mesmo mês. Partiram com destino a República Dominicana, via Curaçao, no Vapor *Van Der Gisse* as 17 horas do dia 17 de Maio de 1940. Nos três meses seguintes houve mais 24 pedidos e um segundo embarque que ocorreu em 04 de Julho do mesmo ano no vapor *Siboney* com 52 emigrantes que iria passar primeiro por *New York*, seguindo depois para República Dominicana³³¹. Este facto foi notícia até mesmo na comunidade portuguesa em *New Badford*, onde o jornal português, “Diário de Noticias”, informava em 12 de Julho de 1940, das dificuldades económicas vividas pelos micalense e mencionava a passagem destes 52 campónios micalenses por *New York* em direcção a “São Domingos”³³².

Dez dias antes, em 02 de Julho de 1940, o cônsul Dominicano em Ponta Delgada, informava o Secretário de Estado de Agricultura Indústria e Trabalho da República Dominicana sobre o embarque destes açorianos pelo vapor Americano *Siboney* com destino aquele país via *New York*, solicitando assim a máxima protecção a estes emigrantes. Tendo em vista as dificuldades que haviam, segundo ele, vendido tudo que possuíam e ficando a suas famílias no abandono³³³.

Eram emigrantes na maioria casados, muitos emigravam pela primeira vez e provinham dos vários concelhos do Distrito de Ponta Delgada. Sendo a grande maioria, 64 deles, da Ribeira Grande, 38 de Ponta Delgada e 27 da Povoação e os restantes dividiam-se pelos conselhos de Vila Franca do Campo, Nordeste e Lagoa.

³³⁰ BPARPD/GCPDL/ Livros de Solicitação de Passaportes, 1922 a 1950.

³³¹ Serviço de Documentação da Universidade dos Açores, Biblioteca Central, Arquivo da Empresa Bensaude e C^a, Livro de Movimento do Porto de Ponta Delgada 1900 a 1980.

³³² BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³³³ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

Porém, apesar das recomendações, não tardaram a surgir notícias de dificuldade naquele país, e talvez a primeira informação negativa desta emigração tenham sido recebidas pelo próprio cônsul em 12 de Junho de 1940, através de um telegrama confirmando a chegada dos primeiros imigrantes micalenses aquela república. O telegrama alertava que eram falsas as notícias de que foram prometidos salários de dois dólares e cinquenta centavos diários³³⁴. E esta não foi as únicas notícias a chegarem a Ponta Delgada, em carta de 17 de Agosto de 1940, o Governo Civil de Ponta Delgada informava ao Ministério dos Negócios Estrangeiros, que através do Cônsulado Geral de Portugal em *New York*, chegavam más notícias de São Domingos. O cônsul dizia ter sido procurado por famílias de dois trabalhadores micalenses que haviam emigraram para República Dominicana, os quais lhe mostraram cartas em que os mesmos trabalhadores se queixavam das condições em que se encontravam, diziam que estavam a passar fome e acusavam o cônsul dominicano em Ponta Delgada de falsificar informações³³⁵.

No mês seguinte, o Jornal “Diário de Notícias” de *New Bedford*, também noticiava que os emigrantes portugueses passam fome em São Domingos, e informava ainda que já havia morrido um dos emigrantes, vitimado, segundo o jornal, pela fome³³⁶. O mesmo jornal, em 16 de Dezembro do mesmo ano, relatava que estava sendo organizada uma grande comissão envolvendo as agremiações portuguesas em *New Bedford*. O objectivo era socorrer os micalenses abandonados em São Domingo, e ainda tinha a intenção de reunir os núcleos de *Fall River* e *Rhode Sland*³³⁷.

³³⁴ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³³⁵ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³³⁶ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³³⁷ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

Em Portugal, em 24 de Novembro de 1940, o cônsul de Portugal em Havana reiterava o seu parecer a respeito dos emigrados na República Dominicana, em correspondência informava o Ministério dos Negócios Estrangeiros que tanto pela falta de garantias, como pelo clima e as más condições de trabalho, não era de aconselhar a emigração de portugueses aquela república³³⁸. E assim, todas as informações conduziam à possibilidade de repatriamento dos emigrados. Assunto já sugerido e solicitado inclusive pela imprensa local, atenta aos acontecimentos.

O envolvimento da imprensa nacional e internacional no assunto gerou uma grande mobilização, e consequentemente uma maior atenção por parte dos meios políticos da época. Dezenas de correspondências foram trocadas entre o Governador do Distrito de Ponta Delgada, Cônsul de Portugal em Havana e o Ministério dos Negócios Estrangeiros a fim de resolver o assunto, e o apoio às famílias dos emigrados também se fez presente no natal de 1940, por exemplo, o jornal “Diário dos Açores” relatava que Salazar havia recebido a incumbência de enviar 50\$00 a cada um dos lares dos emigrados de São Domingos, ajuda que, segundo o jornal iria fazer diferença no natal destas famílias³³⁹.

As negociações para o repatriamento dos emigrados de São Domingos prosseguiram durante quase todo mês de Dezembro. Em 28 de Dezembro de 1940, o governador do distrito de Ponta Delgada reforçava sua sugestão de repatriar os emigrados de São Domingo³⁴⁰, sugestão que foi finalmente aceita. E na manhã de 03 de Março de 1941, aportava em Ponta Delgada o Vapor “Lourenço Marques” com 42 passageiros provenientes de “São Domingos”. Eram os que restavam de um total de cerca de 76 emigrados³⁴¹ que

³³⁸ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³³⁹ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1938.

³⁴⁰ BPARPD/GCPDL, Correspondências Governo Civil de Ponta Delgada, 1940.

³⁴¹ Alguns documentos falam do embarque de mais uma leva com cerca de 25 micaelenses, número que não possui uma confirmação exata, e que elevaria o número de emigrados a cerca de 100.

havia partido para República Dominicana meses antes. Dos que ficaram, soube-se que dois haviam morrido, segundo informações, debilitados pela fome. Os restantes seguiram para os EUA, Brasil e Venezuela, e ainda alguns haviam provavelmente permanecido em São Domingos.

Fontes

Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Angra do Heroísmo

Auditoria Administrativa/Maço – 305/F – 26.

Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada

ACD/Fundo do Governo Civil do Distrito de Ponta Delgada

Livros de Solicitação de Passaportes dos Anos de
1922 a 1950

Passaportes para Curaçao, 1938.

Correspondência do Governo Civil, 1936 a 1940.

Serviço de Arquivo Histórico Diplomático do Ministério dos
Negócios Estrangeiros.

*Fundo Diplomático Ministério dos Negócios
Estrangeiros/Serviço de Emigração*

Repartição Consular/M: 196/2ºP/A.44.

Serviço de Documentação da Universidade dos Açores

Biblioteca Central/Arquivo da Empresa Bensaude e Cª.

Livro de Movimento do Porto de Ponta Delgada 1900 a
1980.

Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada

ACD/Fundo do Governo Civil do Distrito de Ponta Delgada

Periódicos: Jornais e Revistas

Diário dos Açores, Ponta Delgada, 1935 – 1945

Açoriano Oriental, Ponta Delgada, 1935 – 1945

A Ilha, Ponta Delgada, 1935 – 1945

Bibliografia

(1980-1984), *Arquivo dos Açores*, edição fac-similada da edição original, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.

(1947), *Capacidad de la Republica Dominicana para Absorber Refugiados*, Ciudad Trujillo, República Dominicana.

CORDEIRO, Carlos (2003), “O Fenómeno Emigratório Açoriano, Leituras e Contextos”, *separata das actas do Colóquio, Portugal – Brasil – Uma Visão Interdisciplinar do Século XX*, Coimbra, Quarteto.

- DIAS, Fátima Sequeira (1999), “Uma Breve Reflexão Sobre História dos Açores com Particular Incidência no Exemplo Micaelense”, *Separata da Revista Arquipélago História*, 2^o Série, Volume III, Ponta Delgada.
- DIAS, Maria de Fátima Silva de Sequeira (1994), *Ascensão e declínio de uma cultura agrícola na ilha de São Miguel, Arquipélago dos Açores: o ananás (dos finais do século XIX aos inícios do século XXI)*, Universidade dos Açores, 2001.
- ENES, Carlos, *A Economia Açoriana Entre as Duas Guerras Mundiais*, Lisboa, Edições Salamandra.
- FLAMANT, Maurice; SINGER-KEREL, Jeanne (1983), *As Crises Económicas*, Publicações Europa – América.
- Grémio dos Açores (1940), *Livro do Primeiro Congresso Açoriano que se reuniu em Lisboa de 08 a 15 de Maio de 1938*, Lisboa, Jornal de Cultura.
- INCHAUSTEGUI, J. Marino (1955), *Historia Dominicana, La Era de Trujillo, 25 años de historia dominicana*, Ciudad Trujillo, Impresora Dominicana.
- Instituto Nacional de Estatísticas (1945), *VIII Recenseamento Peral da População: no continente e ilhas adjacentes em 12 de Dezembro de 1940*. Distrito de Angra do Heroísmo, Horta, Ponta Delgada e Funchal. Sociedade Topográfica Lda.
- ARROTEIA, Jorge Carvalho (1980), *Atlas da Emigração Portuguesa*, Porto, Série Migrações, Secretaria de Estado da Emigração, Centro de Estudos.
- LEON, Pierre (dir.) (1980), *História Económica e Social do Mundo*, vol.VI, Tomo I, Lisboa, Sá da Costa.
- MENDONÇA, Luís (1998), *Aspectos da Vida Quotidiana nos Açores: perspectiva histórica*, Ponta Delgada.
- MIRANDA, Sacuntala de (1999), “A População de Ponta Delgada Segundo as Estatísticas Oficiais”, *Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos de Ponta Delgada*, Ponta Delgada.
- NAZARETH, J. Manuel (1993), *Introdução a Demografia. Teoria e pratica*. Lisboa, Presença.
- ROCHA, Gilberta Margarida de Medeiros Pavão, *Os Açores na Viragem do Século (1860 – 1930): Caracterização da sua Evolução Demográfica*, Colecção Separata, Região Autónoma da Madeira, Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração, Centro de Estudos de História do Atlântico.

- ROCHA, Gilberta Margarida de Medeiros Pavão (1989), *Dinâmica Populacional dos Açores no Século XX. Unidade – Permanência – Diversidade*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti, (Dir) (1998), *História da Expansão Portuguesa*, Navarra, Circulo dos Leitores e Editores.

Mujer y migración: la migración femenina gallega al suratlántico peninsular a mediados del siglo xx.

Esmeralda Broullón Acuña - Universidad de Cádiz.

Introducción.

El siguiente texto expone las características del éxodo migratorio femenino gallego al sur peninsular, acontecido en la segunda mitad del siglo pasado. Una emigración sin retorno y un fenómeno estrechamente vinculado a las labores pesqueras, realizadas por sus cónyuges, quienes se trasladan a las aguas norteafricanas, como característica de las poblaciones que viven de los recursos del mar. Tras instalar dichos bastimentos su base en el puerto de Cádiz, se origina agrupamiento familiar. El éxodo femenino, en este caso invisibilizado, será traído a colación mediante el análisis de las pautas de cooperación, las estrategias y las redes sociales tejidas principalmente por las mujeres en la nueva sociedad de acogida durante el periodo de la autarquía. Y en este sentido, hemos tratado de recuperar la memoria de una considerable población migrada a Andalucía occidental que forma parte del paisaje y del tejido social gaditano. Aunque los gallegos, en especial los de La Estrada-Pontevedra, desde el siglo XVII llegaron como sirvientes, jornaleros, dependientes y comerciantes, la comunidad gallega vinculada a las pesquerías en Cádiz durante el siglo XX es el resultado de un emplazamiento provisional, al inicio, que luego se hizo definitiva tras la búsqueda de nuevos puertos, tranquilas aguas y bancos abundantes donde faenar, abandonando en consecuencia las labores que tradicionalmente venían desarrollando en Gran Sol (Irlanda), un medio hostil y de difícil manejo, tal como han descrito los hombres que navegaban en barcos de madera. Todos los testimonios mencionaron la variable medioambiental, que nosotros hemos querido tener en cuenta ayudándonos de otras causas paralelas, con el fin de evitar un determinismo geográfico y ecológico. Si bien existió una estrategia que respondería, en primera instancia, al intento de adaptación a las circunstancias cambiantes del ecosistema natural, también fue una decisión impulsada por las condiciones sociopolíticas del periodo en que transcurren los hechos, es decir, condicionado por el Protectorado en Marruecos, y las presiones económicas a las que estaban sujetas las faenas pesqueras.

El éxodo de estos barcos y sus hombres apunta, por lo tanto, a una multicausalidad originada por la climatología, los vientos y el estado de la mar, la orografía de la plataforma marina en su medio laboral habitual, como era el Atlántico Norte, la sobreexplotación, el ciclo de las especies capturadas: su carácter móvil, la variabilidad en su tamaño, la diversidad de especies. Otros aspectos como el régimen de tenencia de la tierra, los sistemas de herencia mencionados por los migrantes en su lugar de origen, etc., son aspectos que tuvimos en cuenta en la trayectoria de los mismos. Un traslado consolidado por las condiciones de oferta y demanda, especialmente tras el deshielo del aislamiento y el fin de la autarquía, la creación del nuevo tejido socio-económico en torno a unas fuertes redes oligárquicas en el puerto gaditano, así como por las incidencias y demandas producidas con el crecimiento de la población. La combinación de todos estos aspectos se erigen como factores que estimularon un traslado sin retorno.

1. La migración de marineros gallegos y sus familias hacia Cádiz durante el siglo XX

Ante la inexistencia de trabajos que nos remitieran a este fenómeno migratorio interno, hemos reconstruido las Historias y Relatos de Vida de gallegos inmigrados a la Andalucía Atlántica a mediados del siglo XX, quienes en busca de otros caladeros abandonaron sus faenas en las aguas del *Gran Sol*. Y basándonos en la pluralidad de testimonios, hemos podido elaborar una investigación donde la memoria de los sujetos, como proceso diacrónico, reconstruye la identidad de todo un colectivo formado por migrantes y gentes de la mar en general. Somos conocedores del escepticismo que la comunidad científica muestra acerca de la validez del relato biográfico, sin embargo en los comienzos nos hemos encontrado en un terreno donde apenas existe otro tipo de fuentes sobre la migración gallega a Cádiz y el mundo femenino en el ámbito marítimo pesquero, por ello nos hemos visto obligados a recurrir a las fuentes orales. Pero el testimonio oral no es la única fuente en la reconstrucción de este episodio, pues la misma se encuentra apoyada en fuentes bibliográficas, así como de fuentes hemerográficas y fotográficas. Así pues, la metodología cualitativa elegida se complementa con un meticuloso trabajo de fuentes archivísticas, a partir de los padrones municipales de la ciudad de Cádiz durante el siglo XX. Realizábamos una cata centrada en los padrones de la décadas de los veinte, cuarenta y cincuenta, elaborando una amplia base de datos sobre la demografía gallega en

Cádiz. Para ello diseñamos una ficha de cada migrante en la que cuantificamos el sexo, edad, lugar de origen, estado civil, nivel cultural, profesión, tiempo de radicación en la ciudad, redes de paisanaje, redes de parentesco, tipología matrimonial (endogámica y/o exogámica), estructura familiar (nuclear y/o extensa), tipos de hábitat (con indicadores de elevado hacinamiento), distintas formas de cohabitación más allá de las clásicas estructuras familiares.

La elección de los mismos no ha sido arbitraria ni al azar, si hemos optado por analizar en primer lugar el padrón de 1921 es porque el mismo era significativo de una continuidad arquetípica de la presencia gallega en Cádiz del siglo XIX. Una población que estaba constituida por unidades domésticas uniparentales en las que predominaban los varones solos que, muchos de ellos desde edades muy tempranas (desde la preadolescencia y adolescencia) emigran solos o acompañados de parientes y/o de paisanos a esta ciudad, en ellos abundan las profesiones de jornaleros y dependientes de tiendas de comercio (regentadas por santanderinos y gaditanos), dependientes de freidurías (regentadas siempre por otros gallegos), sirvientes y otros oficios, todos ellos subalternos. El censo de 1921 es, como apuntábamos, una continuidad de los padrones del siglo XIX, con la salvedad que se atisba una minoritaria e irrelevante población gallega vinculada al mundo marítimo-pesquero. En realidad, será el Padrón de 1940 el que arroje por primera vez una demografía gallega totalmente distinta a la tradicional. Es en esta década cuando podemos contemplar la presencia de la profesión pesquera. Este prototipo de emigración está constituida en un primer momento por hombres solos y jóvenes, la mayoría casados en Galicia, y que transcurridos unos años, llamarán a sus esposas e hijos. Destaca la unidad doméstica de carácter nuclear, y así observamos en este Padrón una fuerte tendencia endogámica, que muestra un comportamiento muy distinto al de los anteriores padrones (del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX). En cuanto al Padrón de 1955, éste ofrece características similares al anterior; aunque en él podemos afinar una tendencia a una mayor endogamia, ya que las familias nucleares de la década de los 40 se ven ampliadas por toda una pléyade de nuevos migrantes, constituida particularmente por suegras, cuñadas, cuñados, primos, primas, sobrinas, sobrinos y un largo etcétera de parientes que se integran en las originarias familias nucleares, dando lugar a la formación de una familia extensa que actúa como unidad de producción y consumo en la que

cada miembro tiene asignado un rol laboral concreto, lo que genera y manifiesta una mayor importancia de la familia, en este caso “extensa” que se antepone a los lazos de paisanaje, pues éste se diluye en aras de una fuerte endogamia.

2. La cultura y la sociedad de origen:

Los primeros éxodos migratorios del siglo XX a los que asiste la población gallega, presionados por factores de carácter agrario³⁴², generó una considerable disminución de varones en el medio rural, llegando a desestructurar las unidades biológicas domésticas hasta el punto que a las mujeres se les llegó a denominar: “viudas de vivos” debido a la larga ausencia sin retorno de los maridos. Entre los factores desencadenantes, en el contexto de la ruralidad aludida por todos los testimonios, hemos de conjugar diferentes variables interconectadas entre sí como son el modo de tenencia de la tierra, las prácticas de herencia y la organización familiar en cuanto a deberes y obligaciones, así como la propia condición que refieren los informantes como productores de alimentos. Asimismo, las fuentes bibliográficas son abundantes en el análisis de la diáspora gallega a lo largo del siglo XX, careciendo en cambio de información sobre este fenómeno migratorio interno. El siguiente texto nos ilustra acerca de la situación femenina en Galicia tras el saldo migratorio masculino durante el primer cuarto del siglo pasado:

“... En los campos despoblados por la corriente emigratoria que nos lleva lo mejor de cada hogar aldeano, la mujer dirige y realiza las duras y penosas faenas agrarias con más fuerte ánimo que el varón ; gobierna la hacienda y la conforta -porque se guarda el céntimo y no se malgasta el ochavo en tertulias de taberna, coros de atrio y pugilatos de romería- y cuida a la bulliciosa pollada infantil, sin decaer nunca en la ternura ni claudicar jamás en la severidad, uniendo a los rigores paternos el bálsamo de las maternales caricias, sumando a las altiveces del poder las compensaciones del querer, siendo la más bella encarnación de la disciplina y la imagen más clara y luminosa de autoridad. (...). En los puertos, llenos de alegre vocerío del trabajo, la mujer trajina sin fatiga, pelea sin descanso, alternando las molestias de la carga con las inquietudes de la descarga, cosiendo redes a la puerta del

342 Véase FERNÁNDEZ PRIETO, L. (ed.): *Terra y progreso. Historia agraria da Galicia contemporánea*, Xerais, Vigo, 2000, p. 33.

zaquizamí y tendiéndolas, con brazo ágil, sobre el milagro del mar; voceando la mercancía con sonoro pregón y empujando la nave con esfuerzo gigantesco; esperando, con alma impaciente, al esposo marinero que se lanza a la ingrata aventura y tripulando valerosamente las frágiles “dornas” para salvar a los naufragos que han visto, en el fondo de las aguas, la risa espantosa de la muerte...En Galicia, las campesinas que lloran el amor ausente, las “viudas de vivos”, guían la yanta y empujan la mancera, dibujan las huebras y alzan al cielo las medas de oro, rapan las praderías virgilianas, esgrimiendo la hoz que olvidaron los celtas, y tunden los haces de paja con los pesados martillos de madera, bajo el sopor de mediodía...”³⁴³

Con nuestra investigación de historia oral sobre la migración gallega hacia el sur peninsular en el ámbito de las pesquerías, al despuntar los años cuarenta del pasado siglo, hemos pretendido analizar los distintos fenómenos socio-estructurales que acompañan a dicho proceso. Podemos afirmar que el mar y la tierra constituyen los elementos que articulan la configuración ideática y material de todos los migrantes, quienes reconocen en el complejo de las pesquerías el impulso del desarrollo industrial de la región. En concreto nos referiremos a la población originaria de la Ría de Vigo, puesto que los migrantes gallegos, residentes mayoritariamente hoy en Cádiz, proceden de esta zona.

En la costa gallega, con una extensión de 1.195 kilómetros, la actividad pesquera es un factor de considerable importancia económica que ha transformado puertos en pujante villas, en las que se ha implementado un importante tejido industrial en torno a la a las conservas del pescado³⁴⁴. Entre el primer y el segundo

343 PORTAL FRADEJAS, J.: “Feminismo”, *La Voz*, Semanario literario, artístico y político, Santiago de Compostela, 18 de junio de 1921.

344 Véase CARMONA BADÍA, J.: “La industria conservera gallega 1840-1905”, en *Papeles de economía. Economía de las Comunidades Autónomas*, número dedicado a Galicia, nº 16, Madrid, 1985, pp.177-191; *El atraso industrial de Galicia*, Ariel, Barcelona, 1990; “Crecimiento de la industria de conserva de pescado, 1900-1936”, Nadal, J. y Catalán, J. (eds.): *La cara oculta de la industrialización española. La modernización de los sectores no líderes, (siglos XIX y XX)*, Alianza, Madrid, 1994, pp.127-163; “Galicia. Minifundio persistente e industrialización limitada”, en Germán, L., Lopis, E., Malaquer, J. Zapata, s. (eds.), *Historia económica regional de España. Siglos XIX y XX*, Crítica, Barcelona, p. 13-45, 2001 .

cuarto del siglo XX, el puerto de Vigo se había convertido en una magnífica plataforma marítimo-comercial. Los inmigrantes del noroeste peninsular llegados a Cádiz en la primera mitad del siglo XX, comenzaron su actividad profesional trabajando en barcos propulsados por carbón; años después y con nuevas embarcaciones propulsadas por petróleo, permitieron a los trabajadores del mar asistir a un gran cambio ya que pudieron ampliar el espacio geográfico de su navegación y permanecer más tiempo en alta mar con mayor autonomía, lo que les permitió navegar hasta Gran Sol como hacia el Atlántico Sur, (banco canario-sahariano y costa norteafricana). El progreso de los barcos de pesca, al introducirse la refrigeración con hielo y posteriormente el sistema de buques-congeladores, favoreció al comercio del pescado convirtiendo a Bouzas en Vigo y a Cádiz en dos de los más importantes puertos pesqueros. Y estos son los territorios en los que se desarrollan la trayectoria de estos tripulantes. Los primeros años de sus vidas están determinados no sólo por el mundo del mar sino por la tierra. Sin embargo, el rostro humano que faena y vive de la mar no es sólo el del hombre, pues también está representado en la figura femenina. Su particular posición en esta cultura ha sido difícil de eludir, porque en la práctica estas mujeres han estado estrechamente vinculadas a la actividad marítima pesquera: marisqueo, conserveras, estiba/desestiba, rederas y ataderas, vendedoras; además de las actividades agroganaderas que regentaban como forma complementaria de auto-subsistencia, de las cuales algunas eran herederas de sus ancestrales parientes decimonónicas, como así ilustra el siguiente texto de Emilia Pardo Bazán:

“En gran proporción del territorio español, la mujer ayuda al hombre en las faenas del campo, porque la igualdad de los sexos, negada en el derecho escrito y en las esferas donde se vive trabajar, es un hecho ante la miseria del labrador, del jornalero o del colono. En mi país, Galicia, se ve a la mujer, encinta o criando, cavando la tierra, segar el maíz y el trigo, pisar el tojo, cortar la hierba para los bueyes. Tan duras labores no levantan protesta alguna entre los profundos teóricos de la escuela de monsieur Prudhomme, que, apenas se indica el menor conato de ensanchar las atribuciones de la mujer en otras esferas, exclaman llenos de consternación y santo celo que la mujer no debe salir del hogar; pues su única misión es cumplir los deberes de madre y esposa. El pobre hogar de la miseria aldeana, escaso de pan y fuego, abierto a la intemperie y al

agua y al frío, casi siempre está solo. A su dueña la emancipó una emancipadora eterna, sorda e inclemente: la necesidad.”³⁴⁵

En cuanto a las estrategias, puestas en práctica por parte de los grupos familiares migrados respecto a su lugar de origen, observamos que consistían en asegurarse la subsistencia a través de la producción de cultivos mixtos-policultivo. Los primeros relatos testimoniales nos aproximan a una comunidad esforzada cada día por su propia subsistencia, a la vez que encontramos un incipiente intercambio mercantil, ya que si bien la producción estaba esencialmente orientada al autoconsumo, no obstante existía una pequeña comercialización de algunos productos³⁴⁶.

En el recuerdo de algunas mujeres se estrecha su confinación ante el deber de trabajar para “la casa” en esas pequeñas unidades, orientadas al mantenimiento de la cohesión doméstica, éstas se hallarían sujetas a derechos y deberes respecto a sus componentes. Con este principio, nos encontramos en el contexto de partida de las historias de vida de las/os informante. Las continuas alusiones a la pervivencia de antiguos lazos comunitarios, se remontan a su marco geográfico y socio-cultural, dentro del cual compartían normas y quehaceres, costumbres y tradiciones que cimentaron unas pautas de cooperación y solidaridad, sustentando la identidad social del grupo y la cohesión de “la casa” que, al mismo tiempo, cumple la función reguladora y mediadora entre los conflictos. hora bien, el dimorfismo sexual no fue siempre determinante en el desarrollo de la actividad marítimo-pesquera y, por tanto, no existió una escisión tajante entre el mar y la tierra, lo público y lo doméstico. Unas faenas que varían de unas regiones a otras, es decir Galicia y Andalucía. Con los trabajos desempeñados por las mujeres, éstas contribuyeron a la economía de las sociedades donde residían, por lo que su participación no debiera minimizarse. En algunos relatos de vida se narraba la responsabilidad de las mujeres adultas, en quienes recaían además de las tareas

345 PARDO BAZÁN, E.: “El pueblo”, en *La España moderna*, nº XX, agosto de 1890. Tomado de RODRIGUEZ, M X., FREIRE, M P. y PRADE, A.: “Mulleres e emigración na historia contemporánea de Galicia (1880-1930)”, en *Estudios migratorios*, nº 6, dic., 1998, p.16 (9-42).

346 Véase BOUHIER, A : *La Galice: essai géographique d'analyse et d'interprétation d'un vieux complexe agraire*, Poitiers, 2 vols. 1979, p. 1251

domésticas, casi todo el trabajo del minifundio, pues eran las encargadas del cultivo, del cuidado de los animales y de la comercialización de los recursos del campo y de la mar. En consecuencia las mujeres generaron una considerable aportación a la renta familiar, de tal manera que su presencia se hizo incuestionable en las labores de subsistencia y faenas domésticas, tareas no remuneradas pero sujetas a una red de derechos y obligaciones. Por tanto, estas mujeres recurriendo a las redes sociales del parentesco y a relaciones no filiales, accedieron a los recursos que no podían obtenerse en el hogar, realizando de este modo un “trabajo productivo”:

Aparte del trabajo doméstico y de las leiras familiares, durante la primera mitad del siglo XX, constatamos la presencia de estas mujeres en los puertos, realizando faenas vinculadas a las pesquerías como rederas, operarias en el procesado y transformación del pescado, empleadas en el transporte y en la comercialización del producto, etc. Durante este periodo preindustrial, la línea del muelle constituía una difusa frontera física y simbólica para su población; sin embargo, el reparto de tareas se distribuía bajo la segregación de unas actividades valoradas socialmente como masculinas o femeninas.

3. La cultura y la sociedad de acogida: La migración femenina gallega a la Andalucía atlántica.

En nuestro trabajo de campo, además de aproximarnos la sociedad de origen de los/as migrantes, tomamos como punto de partida las pesquerías gallegas en el Sur peninsular, donde el proceso de trabajo de éstas en las aguas del Gran Sol, constituyó más tarde uno de los elementos que generaron el éxodo a los caladeros del Atlántico sur y, concretamente, a Cádiz. De hecho constatamos su presencia de estas pesquerías desde el primer cuarto del siglo XX, actividad favorecida por la existencia del Protectorado marroquí. Y aunque en 1945 nace la “Asociación de Armadores de Buques de Pesca de Cádiz”, en realidad su origen se remonta a 1923, con la “Cooperativa del Mar”, bajo la dictadura de Primo de Rivera. Esta burguesía marítima-pesquera estaba compuesta por los nativos de la ciudad gaditana pero más bien por una mayoría de armadores gallegos, vascos y los llamados del “Poniente”, Levante y Cataluña. A éstos se añan comerciantes y políticos, originando un linaje oligárquico, consolidado con el tiempo en unas estrechas redes clientelares, y cuya base de

operaciones se asienta en dicha ciudad de estirpe portuaria, favoreciendo firmemente los negocios del mar.

Como todo fenómeno migratorio, éste no es casual, y en la mayoría de los casos, tampoco es individual, de ahí que enfatizamos la reagrupación familiar de los migrantes. En dicho proceso intervienen unas tramas y redes de paisanaje que permiten, ante la nueva realidad social y cultural del lugar receptor, hacer más dinámico el contexto migratorio. Hemos podido comprobar como la relaciones de compadrazgo, y en el caso de las mujeres, comadres, se genera “un compromiso”, partiendo de un episodio de desarraigo, tras la práctica de las complicidades compartidas en la cotidianidad del espacio ajeno, que en este primer periodo irá del espacio rural y parroquial al urbano y portuario.

El relato de la partida de las mujeres y los niños es un dato clave ya que los hombres estaban inmersos en el “mundo” de la navegación y las pesquerías. Por su parte, ellas fueron ubicando sus referencias de origen en una sociedad preindustrial, cuya unidad de producción doméstica de referencia estaba preferentemente orientada al autoconsumo, a partir de una determinada tenencia y distribución de la tierra, propia o en arriendo. Sin embargo, y una vez abandonado dicho medio, el principio del “sacrificio” se repite en la totalidad de las mujeres entrevistadas, y ello nos remite a una división sexual del trabajo fuertemente orientada al beneficio de la unidad familiar. Un reparto de tareas, en función de la edad y del sexo, tareas sexualmente jerarquizadas y siempre en un continuo interés, promovido desde sus orígenes en el deber de “trabajar para la casa”. En el discurso que sustenta el recuerdo de esta praxis de la feminidad, observamos como el particular “colectivismo” de las unidades de producción y consumo de origen continúa desplegándose, no obstante, en un nuevo modo de colectivismo centrado en los espacios de convivencia y cohabitación, organizados por estas figuras, “de segundo orden”, de la aventura migratoria. Las mujeres, tras el salto migratorio, se convirtieron, en un primer momento, en recursos por sí mismas, y se vieron, en cierta medida, relegadas a un papel secundario y silenciado ocupando esferas de invisibilidad, que desde nuestra óptica, conforman un rol instrumental. La ideología patriarcal desde la cual hablan impone, en este traslado migratorio, modelos coactivos, y un enfoque androcéntrico reorienta sus comportamientos y niega su presencia activa fuera del espacio rural, que ellos acababan de abandonar para siempre. Veamos en que consistió el éxodo a

mediados del siglo XX, primero de hombres solos y más tarde de las mujeres y niños a la ciudad portuaria de Cádiz.

La llegada a un medio urbano supuso un giro copernicano en cuanto a la configuración del nuevo hábitat y a la organización social respecto al lugar de origen descrito. Unas impresiones y depresiones producidas por el cambio en el modo de vida, agravadas por una determinada coyuntura histórica como fue la posguerra. Las migrantes detallan en sus relatos el paisaje humano que existía en la ciudad en los inicios de la posguerra, cuya aislamiento geográfico e “insularidad” la condenaba al ostracismo. Las versiones oficiales, a las que hemos accedido a través de fuentes documentales y periodísticas, difieren de los testimonios orales. Las condiciones de vida eran muy precarias por la falta de recursos y la escasez de alimentos básicos. Unas condiciones materiales que representan para el colectivo inmigrado un importante choque cultural. Por otro lado, la densidad poblacional a la que asisten la mujeres con sus hijos a su llegada, se refleja en particulares espacios de cohabitación como modelos de supervivencia y hacinamiento. La subdivisión a modo de “partiditos” fue la norma de habitabilidad del siglo XX, en especial durante el periodo descrito por los informantes, “partiendo” la vivienda de una finca con un importante valor patrimonial, en minúsculos espacios habitacionales, de una o dos dependencias compartidas. A esta división estructural se debe la imposibilidad de conectar, en muchos casos, los servicios de cocina o de baño para uso propio. Así pues, las estrategias implementadas por éstas para sortear la dura cotidianidad generaron nuevas prácticas de sociabilidad y también de autoayuda con la población autóctona.

Las nuevas circunstancias que viven estas mujeres, recién llegadas a Cádiz, les genera un repliegue sobre sí mismas que les lleva a la práctica de unas relaciones endogámicas, de paisanaje, que podemos percibir al analizar sus primeras impresiones; aunque transcurridos algunos años de permanencia en la ciudad, una vez consolidadas las unidades domésticas y al ver muy lejana la posibilidad del retorno comienza a percibirse una socialización distinta, que les lleva al mestizaje e hibridación cultural. Por otro lado, dichas mujeres en la ciudad receptora, y con respecto a los hombres, estaban sometidas al mandato de “reclusión” a un espacio doméstico en el que, muchas de ellas desarrollaron trabajos informales (lavanderas, costureras, empleadas del hogar, rentistas usufructuarias de inmuebles, etc...), convirtiéndose no sólo en

reproductoras de prole sino también en productoras de beneficios, considerándose en cambio como salario sólo al que es aportado por el hombre. Asimismo en el nuevo espacio identitario (la ciudad receptora), observamos como en los lugares públicos cuando éstos estaban dominados por las fiestas (profanas o sagradas), siempre hubo una activa presencia de la comunidad femenina gallega; aunque sus esposos estuviesen embarcados. Sólo los rituales oficiales permitían a la mujer, acompañada de su prole, familiares, paisanas y vecinas salir a la calle para recibir la “supervisión” del control social. Así pues, la fiestas se convierten en el nuevo espacio de integración y asimilación. El Carnaval y la Semana Santa se convirtieron en cómplices aliados de la presencia femenina de los espacios públicos, tras un proceso de asimilación e integración que cedió a una aculturación en estas mujeres y niños que, año tras año, con los consiguientes cambios generacionales, terminarían por constituirse en marcadores de la identidad. La unidad (madre e hijos) está presente en las festividades, tanto profanas como sagradas, debido a las ausencias permanentes del padre, lo que hace que la mujer tenga un rol predeterminado culturalmente en la socialización de la prole.

Las redes de parentesco, paisanaje y otras tramas interculturales configuraron el nuevo escenario de las migrantes, manifestado en la cooperación, solidaridad y también en el control social. Las familias nucleares se ampliaron al tiempo que las madres llegaron con sus hijos. También advertimos que se incorporaron pronto otras figuras principalmente femeninas, adscritas al medio social de la nueva ciudad: madres, abuelas, suegras, hermanas, etc. Algunas de éstas, eligen la vía de la emigración en busca de una nueva suerte, entre ellas encontramos a madres solteras, que en la Galicia de la posguerra constituían un alto porcentaje, “ejército menor” de mano de obra femenina, que transitaban desde la permeabilidad de los espacios de poder y de género. Estas mujeres eran una cantera, un “ejército de reserva”, destinadas a trabajar en función de las redes de paisanaje. También las redes de paisanaje fueron utilizadas como vehículos de explotación pues aquellas mujeres esposas de armadores y patrones utilizaron a las mujeres (esposas, hermanas, cuñadas, suegras, etc.) de los trabajadores subalternos del gremio (marineros) empleándolas a su servicio (criadas, costureras, etc...) a cambio de salarios inferiores a los estipulados en el mercado informal. La asimetría sexual y la jerarquía, que subyace en el fondo de este

paisaje migración, muestran la permeabilidad de las fronteras existentes en el ejercicio del poder. Y es que el proceso de alteridad, al que asisten los hombres y las mujeres en la configuración de la identidad bajo el sistema estratificado, habilitó espacios de poder que los/as protagonistas relataron.

Para concluir, hemos comprobado que durante el proceso de industrialización de las pesquerías, consolidado por el desarrollismo, los hombres fueron los sustentadores primordiales del bienestar familiar, mientras que las mujeres, en ausencia de los varones, quedaron encargadas de organizar y administrar el consumo de los bienes y servicios familiares, que este periodo iba favoreciendo a su permanencia definitiva en la sociedad de acogida. Asimismo, los/as protagonistas de estas historias narradas contra el olvido, trazaron finalmente un vínculo inexorable con el lugar de origen y de recepción. Un imaginario colectivo ampliado, tras la negociación de las diferencias históricamente construidas.

Bibliografía:

CAGIAO, P.: *Muller e emigración*, Serie A nosa diáspora da emigración á galeguidade, Xunta de Galicia, 1992.

CARMONA BADÍA, J.: *El atraso industrial de Galicia*, Ariel, Barcelona, 1990. —, “Crecimiento de la industria de conserva de pescado, 1900-1936”, Nadal, J. y Catalán, J. (eds.): *La cara oculta de la industrialización española. La modernización de los sectores no líderes, (siglos XIX y XX)*, Alianza, Madrid, 1994, pp.127-163.

FERNÁNDEZ PRIETO, L. (ed.): *Terra y progreso. Historia agraria da Galicia contemporánea*, Xerais, Vigo, 2000

GARRIDO, E. *et alii*, (ed.): *Historia de las mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997.

GIRÁLDEZ RIVERO, J.: “Las bases históricas de la actividad pesquera en España”, en *Papeles de Economía Española*, nº 3, 1997, pp. 33-46. —, “Armadores de Cádiz: competir y cooperar”, en *Historia Agraria*, nº 28, 2002.

KAUFMAN, M.: “The patron-client concept and macropolitics”, en *Comparative Studies in Society and History*, 16 (3), pp. 284-308.

- LISÓN TOLOSANA, C.: Ensayos de Antropología Social, Ayuso, Madrid, 1973; —, Antropología cultural de Galicia, Akal, Madrid, 1971.
- MARTÍNEZ ALIER, J.: “Notas sobre el franquismo”, *Papers*, nº 8, 1978, pp. 11-26.
- MILLÁN CHIVITE, J. L.: *Del Cádiz hundido al Cádiz que resurge. Cádiz S. XX*, Colección de Historia de Cádiz, Volumen IV, Siglo XXI, Madrid, 1993
- RODRIGUEZ, M X., FREIRE, M P. y PRADE, A.: “Mulleres e emigración na historia contemporánea de Galicia (1880-1930)”, en *Estudios migratorios*, nº 6, dic., 1998, pp.9-42.

Ribeirinhos migrantes da Amazônia: imaginário cultural e re-significação da prática de saberes de manejo e uso da floresta

Maria do P. Socorro Nóbrega Ribeiro
Universidade do Estado do Amazonas

A expansão territorial do Brasil ainda tem sido pouco pesquisada, apesar do valor estratégico e atual que reveste a questão. Historiadores amazonenses, como Arthur César Ferreira Reis, ex-governador do Amazonas, e Samuel Benchimol, contribuíram com relevantes obras da história da ocupação e formação das fronteiras da região. A obra documental e os estudos legados pelo historiador português Jaime Cortesão estão a merecer renovada atenção da parte de historiadores e cientistas políticos brasileiros, se quisermos reconhecer a formação de nossas fronteiras.

Em decorrência, os equívocos com os quais se defronta o conhecimento da realidade amazônica transcorrem da carência de ensinamentos geopolíticos mais sólidos, embasados em uma historiografia mais rigorosa acerca da legitimidade da ocupação portuguesa dos territórios amazônicos, que abrangeram no passado o estado do Maranhão e Grão-Pará. A maioria das contribuições existentes data dos anos 1950-60 e hoje são pouco conhecidas. É o caso das obras fundamentais de Reis e de Jaime Cortesão.

Desse compêndio a proposta traz para debate a cultura do caboclo³⁴⁷ migrante - ribeirinho - levando em conta o

³⁴⁷ O Termo evoca vários significados relacionados à geografia Amazônica; de descendência e 'raça' (indígena, mestiça), das hierarquias e relações sociais (conquista - ibérica, submissão, manutenção da relação de dívida e de crédito no aviamento, todas ligadas à história da ocupação européia na Amazônia). Geralmente, definido a partir de sua submissão dentro do processo econômico da Amazônia dos séculos XVIII e XIX, sem que se frise muito a sua condição étnica própria. Cf. ARAÚJO, Carlos Moreira Neto, 1993.

Descendente de europeu e índio brasileiro, de pele acobreada. Tapuia, caipira, roceiro, pessoa desconfiada ou traiçoeira, revelando assim a carga pejorativa que lhe é inerente. Cf. BUARQUE, Aurélio de Holanda Ferreira, 1997.

O termo é usado na literatura acadêmica para fazer referência direta aos pequenos produtores rurais de ocupação histórica. No discurso

assombreamento dos costumes ancestrais à formação de novas identidades com base no mundo imaginário estruturado a partir do novo e a sustentação das tradições hora desaparecidas do convívio desse povo e que é suscitada por historiadores, educadores, filósofos, sociólogos e antropólogos que tentam desbaratar, chamando a sociedade para o debate.

A discussão surgiu no campo de pesquisa quando aluna do mestrado em meados de 2001, ao perceber o fluxo migratório ocorrido nos últimos quarenta anos em direção a Manaus e visa estabelecer um diálogo interdisciplinar entre saberes a partir da identidade cultural e do processo de acomodação vivido pelos migrantes, destacando o universo simbólico comum no dia-a-dia da população campo.

Arenz (2000) destaca este homem como ribeirinho, povo das barrancas dos rios, fortalecido pelas múltiplas configurações de resistência contra o poder hegemônico da época que os mantinha em constantes repressões, sendo estes: colonos, negros, tapuios³⁴⁸ e “índios-aldeados”. Esta condição vivida na década de 1830, em que a província do Grão-Pará, tinha pouco mais de 80 mil habitantes, sem incluir a população indígena não-aldeada que esperava ter seus direitos reconhecidos. Os escravos negros lutavam pela abolição da escravidão e os profissionais liberais nacionalistas e parte do clero pelejavam por uma independência mais efetiva que afastasse os portugueses do controle político e econômico.

Foi no campo de pesquisa que o tema passou a ter maior relevância em minha vida social e profissional, daí inaugurei no convívio com a população campo, gente simples de especial valor, novo momento intelectual. Travei uma luta na tentativa de responder ou clarear categorias relacionadas aos saberes cotidianos daquela comunidade, que a meu ver encontra-se distanciada dos mesmos, seja no plantio do roçado, na coleta de frutos, no cultivo de horta doméstica, de ervas medicinais e outros saberes do dia-a-dia. Todos utilizados como fonte de alimentação ou cura de males pelas comunidades rurais que tem a cibalena, o anador, a andiroba,

coloquial, a definição da categoria social é complexa, ambígua e está associada a um estereótipo negativo.

³⁴⁸ Na antropologia, é definido como camponês amazônico é objetivo e distingue os hábitos tradicionais dos imigrantes recém-chegados de outras regiões do país. Cf. LIMA, Deborah de Magalhães, 1999.

a copaíba, a mucura-cáá, o boldo, o mastruz, o cragiru, malva-grossa, hortaliças em geral e tantos outros de essencial valor.

Antevejo que trabalhar cultura tendo como eixo o mundo imaginário da floresta é buscar compreender os saberes naturais existentes na relação homem/meio/homem na perspectiva da subsistência planetária estabelecida há décadas, sem, tampouco esquadrinhar àquela Amazônia que coexistiu com invasões políticas e eclesiásticas, mas expondo a miscigenação cultural agregado a ela que sempre foi e ainda é objeto de cobiça, pilhagem e inspiração de muitos que historiaram metaforicamente o mundo real e imaginário da população nativa.

Destacamos Vicente Carvajal, Cristóvão de Acuña, João Felipe Bettendorff, Luiz e Elizabeth Agassiz, Frederick Hartt, Alfred Russell Wallace, no ranque nacional temos Alberto Rangel, Euclides da Cunha, Peregrino Júnior, Antônio Olinto, Samuel Benchimol contando do Inferno Verde; À Margem da História; Matupá; Histórias da Amazônia; Sangue na Floresta; Amazônia Formação Social e Cultural (1999) e tantos outros. A história, ainda hoje a metamorfoseia como mundo intocável, pulmão do mundo, terra de manejo, paraíso ecológico e outros adjetivos, que, segundo suas concepções unem o mundo real ao irreal.

Desse calidoscópio de cultura brotou a necessidade de discutir dialeticamente os saberes naturais na tentativa de delinear indagações extraídas do campo investigativo ao lidarem com cultura e subjetividade na expectativa de ressignificar os saberes tradicionais tomando a prática cotidiana como elo re-construtor de novos conhecimentos.

Dessa tradição, composta de sistemas co-construídos de signos em que a cultura não é um poder, antes um contexto, onde fenômenos se tornam inteligíveis, susceptíveis de serem descritos com consistência, desejo expressar, para discussão, algumas falas coletadas no campo com relação aos saberes da floresta no tocante ao cultivo e uso da flora na expectativa de ressignificar conhecimentos simbolizadores da cultura e trabalhar para a compreensão do novo.

A discussão pretende trazer falas que entrecruzam saberes agregadas às novas informações e demonstre que os mesmos não poderiam ser visto de outra forma senão a partir das histórias de vida da população envolvida na questão. De forma intencional e/ou involuntária servirá como arcabouço para o vazio existente nos debates onde homem/meio/homem manifestam o sobrenatural e

possibilitará a discussão dialética entre interlocutores que lidam com as questões. Nisso está à relevância da discussão por ir além dos limites de reformulações humanas, chegando aos valores naturais e ecológicos que são retomados com grande força na determinação de novos códigos, em todas as áreas do conhecimento científico e da vida prática.

Frente aos desafios, BODNAR IN KÜPER (1993:279) define como “un proceso social, permanente, inmerso en la cultura propia, que permite conforme a las necesidades, intereses y aspiraciones de um pueblo, capacitarse para el egércicio del control cultural del grupo étnico y si interrelación com la sociedad hegemónica en términos de mutuo respeto”. A sociedade passa por mudanças sociais permanentes, a maioria emergindo de culturas naturais e, segundo as necessidades e interesses capacitam-se para interagir com sociedades hegemônicas em termos de mútuo respeito ou atitude brutal. Sendo o homem um ser inacabado, porém astuto, é capaz de ver a urgência de lutar pela vida e a necessidade de escolher entre as várias possibilidades que ela nos oferece no momento (GONZÁLES, 2005).

Marx apud González (2005) já assinalava o caráter inconcluso e dinâmico do humano por estar caminhando para sua plenitude, mesmo tendo dificuldade em se dar conta das necessidades inerentes, por isso ele propõe a práxis como meio de libertar este homem de suas alienações e assim, obter realizações humanas plenas de transformações da realidade.

São dificuldades que se estruturam por vez em sistema de idéia parcial ou totalmente inconsciente e se tornam capazes de interferir no saber pensar, sentir e fazer de populações ao agregar padrões pré-estabelecidos pelo sistema globalizante, indentificado pelo grande capital financeiro esquecendo o grande capital cultural. Para alguns sociólogos, antropólogos e educadores, estes padrões tendem a alterar o comportamento social e a aprendizagem humana, fazendo do mundo um ambiente cada vez mais dotado de novos significados e representações (BOURDIEU, 1989; DURAND, 1997/1998 e GONZÁLEZ apud FREIRE, 2006), onde populações tradicionais não conseguem se inserir no moderno e passam a viver uma antropologia da deformidade defendida por Boas.

A idéia é, à medida que as sociedades se tornam maiores com divisão social, certos domínios de atividade se tornam relativamente autônomos: “No interior desses setores ou campos da realidade social, os indivíduos envolvidos passam, então, a lutar [...],

sobretudo, pelo direito de legitimamente classificarem e hierarquizarem os bens produzidos” (NOGUEIRA apud BOURDIEU, 1983:36), principalmente aqueles que fazem parte do acervo cultural herdado de seus antepassados que muitas vezes vêm-se perdidos nos valores e espaços para o capital especulativo.

Na ‘Pedagogia da Autonomia’, Freire ressalta que temos um aliado. A escola num primeiro momento é capaz de explicar os encontros culturais com estudos e análises dos procedimentos educacionais utilizados para compreender e comparar a miscigenação cultural. O homem amazônico que vive paradigma dentro das ciências da educação, demonstrando peso social sobre o aprendizado natural, reconhece que o desempenho escolar não depende unicamente da literatura. Caso contrário a educação perderia o papel que lhe fora atribuído, de instância transformadora e democratizadora das sociedades e passaria a ser vista como uma das principais instituições por meio da qual se mantém e legitima os privilégios sociais (BOURDIEU:1983).

Reafirma o autor que é possível conhecer o mundo sociocultural através da configuração fenomenológica, objetivista e praxiológica, onde o conhecimento fenomenológico representaria a corrente da etnometodologia e o interacionismo simbólico, capaz de captar experiências primeiras do mundo social, tal como vivida cotidianamente pelos membros da sociedade.

Durkheim indica os sistemas simbólicos da educação, como estruturas estruturantes, como elementos que organizam o conhecimento ou mais amplamente a percepção que os indivíduos têm da realidade. Nogueira apud Lévy-Strauss (2006:36) analisa os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas, ou seja, como realidade organizada em função de uma estrutura subjacente que se busca identificar. A corrente marxista, concebe os sistemas simbólicos, antes de mais nada, como instrumento de dominação ideológica, como recursos utilizados para legitimar o poder de determinada classe social de manipulação e dominação política.

Forquin (1995) também valorizara a dimensão cultural e ideológica da educação [...] enquanto base e transmissor estrutural da reprodução social. Para diferentes classes e grupos sociais, diferentes conhecimentos (quantidade e qualidade) e habilidades (comandante e comandado) que legitimam a cultura, preparando de modo diferenciado, a comunidade para o trabalho de acordo com classe social, raça e gênero.

E tal situação há de continuar enquanto o poder de controle sobre os conteúdos, estruturas e financiamento da educação depender daqueles que dispõe também do poder econômico e político no seio da sociedade capitalista - eis a razão porque toda democratização da educação é sem dúvida ilusória (BOWLES e GILIS:1976, apud FORQUIN, 1995:62).

Bourdieu e Passeron (1975) por sua vez, atribuem a desigualdade do sucesso escolar às desigualdades culturais entre os grupos, a distinção do "capital cultural" e a disparidade de "ethos de classe", como eles denominam para explicar desigualdade. Portanto, a profundidade da discussão está estabelecida não só pela pesquisa organizada e narrativa coletadas no campo, mas pelo contínuo confronto da sociedade por entender o enfoque e o significado multiétnico das culturas subjacentes, fazendo com que os filhos da nova geração se apeguem ao que é apregoado pela grande mídia (multimídia).

O conceito de cultura está relacionado ao plano simbólico e imaginário ou de criações que propiciam à comunicação humana nas diversas formas de linguagens – oral, corporal, fala, gestos, escrita, etc –. A cultura é prática, posto que se manifesta de formas variadas nas diversas atividades humanas – do concreto ao sensível e imediato. Bourdieu (1998) procurou demonstrar como as culturas das classes dominadas são marcadas pela lógica da comunicação a séculos, na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas mentais, impondo-se como universal, natural e evidentes. Por isso, pensar cultura no plano da antropologia faz botar no homem o dever, não só de reinterpretar saberes, sobretudo de populações migrantes, socialmente construídos na prática comunitária em relação ao ensino de conteúdos (FREIRE, 2002:33), como também aplicá-los em favor da sociedade.

Do campo de pesquisa verifiquei questões relacionadas a vida partilhada, sentimento cooperativo e o assombreamento da cultura cabocla. Vi na sociedade - igreja, escola, ong's e população em geral - o caminho integralizador, socializador e articulador da coletividade que involuntariamente idealiza novos conhecimentos.

Conquanto se afirme que esta sociedade formada por espaço de luta entre tendências de diversos grupos, observei que a cultura da floresta corresponde ao marco de embate caracterizado por ações de interesses, já que a mesma requer um empenho sobre-humano por estar contida nas novas identidades que se fortaleceu

nos últimos anos, ganhando configurações à medida que a sociedade se defronta com enigmas sociais impressos em grande parte pela mídia pressionada pelas grandes “estruturas sociais” que regem a promoção e o desenvolvimento da coletividade emergente marcada pelos movimentos globalizantes ora vistos.

De fato, lembra Weigel (2000), a população migrante está vivendo um momento propício para assentar-se em rotinas de vida com grandes transformações e mudanças, sejam de natureza sócio-cultural, sejam de caráter político-econômico. Portanto, cabe a sociedade *desenvolver a capacidade de expressar e comunicar suas idéias, participar e interpretar a cultura, intervir pelo uso do pensamento lógico, da criatividade e da análise crítica, além do exercício cotidiano dos seus direitos, deveres, atitudes e condutas como atitude de respeito às diversidades.*

Bibliografia

- ARENZ, Karl Heinz. *Filhos e Filhas do Beiradão - A formação sócio-histórica dos ribeirinhos da Amazônia*. Para: FIT, Editora Tiagão, 2000.
- BOGDAN, Roberto C.; BIKLEN, Sari Knopp. *Investigação Qualitativa em Educação*. Trd. Maria João Alves; Sara Bahia dos Santos e Telmo Mourinho Baptista. Portugal: PORTO EDITORA LTDA, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa, ed. Difel, Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1989.
- _____; PASSERON, J. *A Reprodução. Elementos para uma Teoria do Sistema de Ensino*. Lisboa: Vega. 1970.
- DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1988.
- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Leopoldo J. *A gratuidade na ética de Ortega y Gasset*. São Paulo: Annablume/Riomar, 2001.
- FORQUIN, J.C.(org.) *Sociologia da educação*. Petrópolis : Vozes, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1986.
- _____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 30°. ed. São Paulo: Paz e Terra.
- KÜPER, W. *Pedagogia intercultural bilíngüe – experiências de la region Andina*.

Quito/Equador, 1993

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. Ed. Vozes. 18ª edição. Petrópolis. 2001.

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo Silva. Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em Educação. São Paulo: Editora Atlas S.A., 1992. Leopoldo Fernández. Caderno de Antropologia da Educação. Editora Vozes, Rio de Janeiro: 2005.

WEIGEL, Valéria Augusta C. de Medeiros. *Escolas de Branco em Malokas de Índio*. Manaus: Ed. EDUA, 2000.

Movilidad y resistencia: asociaciones de inmigrantes uruguayos en galicia

Eleder piñeiro aguiar (udc)

“Érase una vez un Rey y una Reina que eran tan pobres, tan pobres, tan pobres, que un día decidieron llamar a un cazatesoros para que los ayudase a enriquecer su reino”.

Así podría comenzar algún cuento infantil, pero este principio fue el utilizado por Paolo, miembro de un conjunto de *candombe*, para explicar el comienzo de la llegada de esta música desde África al Uruguay, a la vez que trataba de contar a un grupo de niños pequeños la llegada de Colón (“un cazatesoros”) al continente americano y el consiguiente mercado internacional de metales, esclavos y productos ultramarinos

El *candombe* es, como digo, una música llegada del África negra, caracterizada por unos enormes tambores de ritmos frenéticos que invitan al baile. Pero además es una tradición de la heterogeneidad uruguaya. Las diferentes asociaciones de uruguayos que visito en mi trabajo de campo tienen al *candombe* como un rasgo distintivo del Uruguay y puede ser visto como un ejemplo de la importancia que para ese país han tenido las diferentes oleadas migratorias (en este caso de esclavos). Como reza un tríptico que se me ofreció en una asociación de Santiago de Compostela, “en sus orígenes era una danza dramática y religiosa. Festejos que realizaban la diferentes ‘naciones’, primero en la clandestinidad y luego con la autorización de los ‘amos’, en recintos habilitados para tal fin: los *tangós*. Este bagaje cultural se fue unificando y sintetizando con la aparición del *candombe*”. Esta música sirve como elemento identificativo del Uruguay, hasta el punto que uno de mis informantes se vio en la necesidad moral y reivindicativa de llamar al programa “Alta Tensión”, pues se decía en éste que el *candombe* es música latina, cuando en realidad “es exclusiva de Uruguay”. Así pues es un elemento cultural que sirve de emblema con respecto a otros países de Sudamérica. Es puesta a la altura de la samba en Brasil o del merengue en la República Dominicana. Incluso algunos de mis informantes se refieren a ella como “un modo de vivir”. Toda celebración uruguaya que se precie

ha de tener como artista invitado a una cuerda de tambores de candombe.

Continuando con la música tenemos el tango. Definido como rioplatense, “ese concepto-comodín que cualquiera de los dos países [Argentina y Uruguay] suele citar cuando no tiene derecho a limitarlo a su propia jurisdicción”³⁴⁹ (igual que con el tango sucede con el origen del dulce de leche o del fútbol en esa zona de Latinoamérica). Reconoce lejanos antecedentes africanos, latinoamericanos y europeos que se han ido mezclando de modo que es casi imposible separarlos. De naturaleza netamente urbana y raíz suburbana (arrabalero), que responde al proceso de la inmigración masiva, mayoritariamente europea, que reconstituyó completamente las sociedades rioplatenses, a partir de las últimas décadas del siglo XIX.

“Música y ñoquis” comenzaba rezando una noticia sobre unos festejos en dos asociaciones uruguayas en Galicia el día 30 de marzo (*La Voz de Galicia*, L16, 30 de marzo de 2008). Los ñoquis es un plato típico procedente de Italia, país de gran aporte migratorio al Uruguay y que junto con la pizza y otros tipos de pasta (ravioli, spaghetti, tallarines...) es clave en la comensalidad uruguaya. Al punto que últimos sábados de mes es tradición reunirse para comer ñoquis, que toda visita a Vigo por parte de algún uruguayo ha de pasar por el Restaurante la Pasiva, con más de 20 sucursales en Montevideo y que en Galicia ya cuenta con dos. Ofrece principalmente “productos al más puro estilo uruguayo” y como digo es punto de unión de muchos *charrúas*

Y sin duda el asado. El reunirse en torno a un fuego y compartir comida y estrechar lazos. Cualquier excusa es buena para realizar un asado y las asociaciones que poseen un *parrillero* lo tienen como símbolo distintivo y de excelencia frente a otras que no lo tienen. Es símbolo de orgullo. A mi llegada a una asociación de Vigo es una de las principales cosas que se me muestran, mientras que el deseo de la gente de asociaciones de Santiago o Carballo es poseer un local que les permita degustar la carne “propia de allá”. Parece en ocasiones que se trata de una tradición que se pierde en la noche de los tiempos pero la “carne propia” fue llevada desde el

³⁴⁹ San Román, G. *Soy Celeste. Investigación sobre la Identidad de los Uruguayos*. Fin de Siglo. Uruguay. 2007

continente europeo hace menos de 500 años. Es reseñable la conciencia de ser (y sentirse) un país joven frente a la vieja Europa.

Por supuesto el mate. Un ritual, un rito, un símbolo, una tradición. Significa, entre otras cosas, el compartir, la solidaridad, la invitación a disfrutar del tiempo juntos. “¿Hablarás del mate en tu estudio?”, me decía una informante a los pocos días de empezar. Se tiene como rasgo identitario y ya se puede ver por numerosas calles de nuestras ciudades a uruguayos paseando con el termo del agua debajo del brazo y el mate y la bombilla en la mano. Hace unos años apenas se podía comprar debido al elevado coste y que incluso “pedías yerba y te miraban raro”, una situación que “por suerte” ha cambiado en los últimos años. Hoy aparece en diferentes tiendas de las ciudades y desde luego en todas las asociaciones y es parte esencial del equipaje de estos emigrantes.

Es de especial mención el que el presidente de una asociación de uruguayos en Santiago reivindicase que el “Uruguay es más que asado y mate”. Así se titulaba una revista de restauración referida a la tradición culinaria de ese país y así me lo quería mostrar él mediante el programa de eventos, principalmente gastronómicos, que estaban programados en su recién remodelada asociación. La buchaca, el tucu, el guiso de lentejas o diferentes tipos de pasta estaban en el menú. Muchos condimentos para el asado y dulces como alfajores, dulce de leche, membrillo, todos provenientes de Uruguay por medio de una empresa afincada en Malpica, localidad de la Costa da Morte. Según se me informó son los principales distribuidores de este tipo de productos para toda España.

Por poner otro ejemplo tiene gran interés la *fiesta de los quince* en toda Latinoamérica. Con diferentes variantes, se trata de la presentación en sociedad de las chicas, “mucho más que una comunión”, si es que sirve de comparación. El día anterior al del quince cumpleaños, la chica es *ensuciada* por sus amigos y vecinos (con huevos y harina principalmente) y tras el baile del gran día, con un banquete al que acuden familiares y amigos, se reciben numerosos regalos. “Puede ser incluso más caro que un casamiento”. Y es para las chicas “algo que esperas toda la vida”, “lo mejor que te puede pasar”, etc. Se entristecía mucho una de mis informantes al contarme que tuvo que venir a España unas semanas antes de la gran celebración. Aún así las familias tratan que la tradición continúe pese a estar lejos del hogar, con la adaptación a la nueva sociedad que ello requiere. Fue divertido ver

como *manchábamos* a una cumpleaños y al momento salían los padres del portal para limpiar la calle. La situación cambia bastante pues a esa fiesta en Uruguay irían decenas de amigos y vecinos y en esta ocasión se trató de algo más íntimo, pero es de reseñar la importancia en la preparación por parte de amigas cercanas o el deseo de hacer feliz a la hija y que ese día se sienta especial pese a la distancia con respecto a un gran número de familiares y amigos.

Estos ejemplos: ritmos africanos, música compartida con países vecinos, gastronomía que se hace visible en el nuevo país, tradiciones de la época colonial que se quiere que perduren... Sumado a la percepción de ser “un país de inmigrantes”, educarse en el “respeto a diferentes razas desde pequeños”, compartir “amigos de diferentes nacionalidades”, etc, sirven para poner de manifiesto ciertos aspectos en torno a la importancia del viaje y del desplazamiento en nuestras sociedades y a recalcar que

El mestizaje cultural es la regla, no la excepción³⁵⁰

Desplazamiento no sólo de personas, bienes, capitales, sino de tradiciones, sentimientos, rasgos clasificadores, es decir, desplazamiento de cultura.

Los movimientos históricos de los pueblos y entrecruzamientos de poblaciones hacen más complicada la realidad y contribuyen a fundamentar la comprensión de la variabilidad racial como una distribución continua³⁵¹

En primer lugar tenemos que las causas principales que llevan a las personas que encuentro en mi estudio a emigrar son económicas y de seguridad por una parte; y afectivas por otra. Realmente ambas se entrecruzan. Entre las causas económicas hay que decir que desde aproximadamente el año 2000 hubo un gran incremento en el número de desplazamientos, algo que en el 2002 repuntó especialmente con motivo del denominado *corralito* (“cuando Argentina o Brasil estornudan, Uruguay se resfría”, me decía uno de mis informantes) La inestabilidad política, la violencia, el encarecimiento de los bienes básicos, la congelación de

³⁵⁰ Geertz, C. *Los usos de la Diversidad*. Paidós. 1996

³⁵¹ Fernández de Rota y Monter. J. A. *Nacionalismo, Cultura y Tradición*. Anthropos. 2005

suelos, el aumento de hipotecas y recibos de luz o agua, el aumento de robos, la inseguridad, la incertidumbre de cara al futuro, etc, son los principales argumentos con que me fui encontrando. Por supuesto a esto va unido el deseo de una vida mejor, el abrir una posibilidad de futuro, especialmente en el caso de tener hijos, el permanecer la familia unida, el mantenerse junto a la pareja. Estas situaciones configuran unas coordenadas espaciales en la sociedad de acogida que tienen un paralelo temporal. El acá y allá se percibe dentro de una continuidad en un proyecto de vida mejor, en un futuro temporal que se desea próspero independientemente del lugar que lo contextualice.

La oscilación entre la identidad de origen y la de destino puede llevar al migrante a hablar “con espontaneidad desde varios lugares”, sin mezclarlos (...) “el allá” y “el aquí” (...) son también ayer y hoy³⁵²

Y la pretensión de volver *allá*, a Uruguay, a algo más que no sea *pasear* (hacer turismo) pasa no sólo por la propia situación personal sino por las posibles circunstancias de mejora del país. Aquí hay opiniones de todo tipo: desde “ahora te digo que yo no voy a morir acá” hasta “yo estoy muy resentido con el Uruguay, no vuelvo ni a pasear”, pasando por “ahora mi país es España” o por “volveré a *pasear* y nada más”

Pero independientemente de los deseos a medio y largo plazo, en la nueva sociedad es clave un concepto como el de integración. Se percibe como un *deber ser*. Se critica a aquellos compatriotas que “cierran puertas” por casos de peleas o robos; se lucha contra el estereotipo del *sudaca* que viene a hacer el vago; se pronuncian quejas hacia empresarios y dueños de pisos que desestiman peticiones “simplemente porque te escuchan el acento por teléfono”.

Un ejemplo de la importancia del concepto integración lo presencié con motivo de los debates televisivos entre Zapatero y Rajoy de antes de las últimas elecciones generales. En una asociación estaban algunos miembros en torno a la televisión para

³⁵² García Canclini, N. *Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. Paidós. 2001. Barcelona

presenciar el debate pero al poco tiempo de comenzar éste el centro de atención se desplazó hacia las críticas en torno a la política migratoria del Partido Popular. Se criticaba lo que se percibía como deseo del representante del PP de mitigar la inmigración atentando contra las costumbres propias y apostando por una integración basada más bien en la asimilación. Fueron muchos los correos que diferentes asociaciones me mandaron a este respecto y aquí va por ejemplo el estrato de uno de ellos:

La Federación de Asociaciones y Casas de Uruguayos en el Estado Español (FAYCUE), declara su rechazo a las propuestas electorales realizadas por el candidato del Partido Popular Sr. Mariano Rajoy, acerca de la política de Inmigración que incluye un “Contrato de Integración”.

Dicha propuesta tergiversa la realidad, pretendiendo decir que las personas inmigradas por el mero hecho de serlo no respetan los principios del Estado de Derecho.

Por lo que se desprende, además, la Inconstitucionalidad de tener que firmar un documento para hacer uso del disfrute y ejercicio de esos Derechos.

El manejo electoral irresponsable de temas tan candentes como el de la Inmigración, sólo fomentan conductas xenófobas y racistas que perjudican los esfuerzos realizados de integración entre la sociedad civil española y los trabajadores inmigrantes.

El concepto de INTEGRACIÓN, no puede partir de un contrato xenófobo que nos marca como personas “diferentes”, sujetos a términos tan ambiguos como “costumbres”, violando de hecho las normas internacionales de los Derechos Humanos.

Exigimos a los responsables políticos de estas propuestas, la retirada inmediata de las mismas y llamamos al conjunto de la población a trabajar por una convivencia social respetuosa y digna para todos.

Creo que de lo que se está debatiendo en este sentido en el que se critica la propuesta del PP es algo que ha sabido tener en cuenta Castells:

La ciudadanía no es igual a la nacionalidad³⁵³.

Sumado a que en ocasiones se confunde desigualdad con diferencia y que mucho del conocimiento que la sociedad tiene de otros lugares está más bien fundada en rumores y en estereotipos que en el conocimiento real de las situaciones personales y colectivas de los grupos que llegan de otras latitudes.

Las tensiones en torno a las prácticas identitarias se ven por ejemplo en el discurso en torno a la “guetización” de ciertos barrios o a la pervivencia de ciertas costumbres que chocan con la tradición local. No es por norma general el caso de la migración uruguaya, pues existen unos fuertes lazos de unión con la cultura gallega que sirven para abrir, y mucho, el paso en el nuevo hogar (constantemente se me recuerda que en Uruguay todo español es llamado *gallego*). Aún así salen a veces casos de muchachos que se ven en ocasiones denostados por compañeros de escuela debido al acento, aunque son excepcionales las ocasiones en que eso se traduce en un aumento de la violencia. Pero sí es de interés destacar que el deseo de las asociaciones que visito y de las personas con las que dialogo está en que dichas asociaciones sean un lugar de encuentro para compatriotas a la vez que un local abierto a todos, donde exista comunicación e interacción con gente de otros lugares, en este caso principalmente con gallegos.

Pero para ello se ve clave el que exista un respeto a las costumbres de ambos lugares, sabiendo que por ejemplo “no podemos hacer ruido con los tambores” o “prender fuego para hacer un asado en mitad de la calle sin permiso”. De lo que se habla, en fin, es de que se ve como algo negativo el que las asociaciones sean “guetos de uruguayos”. Aún así las críticas a estos locales son muy variadas y las principales son el no haber cumplido las expectativas, el no dar ayuda en situaciones desfavorables, el no dar información suficiente o el enriquecimiento personal escondido detrás de un pretendido interés común. La respuesta por parte de miembros de la asociación a estas y otras críticas es que “la situación es la que es para todos” y que los rumores no hacen sino dañar a la imagen personal e institucional. En cualquier caso tanto detractores como defensores tienen en su

³⁵³ Castells, M. *La Era de la Información. Volumen II: El Poder de la Identidad*. Alianza Editorial. 1998

mayoría un conocimiento bastante elevado de cuál es la situación de otros compatriotas y se reconoce que el camino a seguir en aras de una mayor integración puede ser muy variado, desde implicarse activamente en la asociación hasta ni tan siquiera plantearse como opción el ir de visita.

Pero en conjunto vemos que el concepto de integración es un elemento central y que se ve como algo positivo. Además se recalca la necesidad de una convivencia y de tratar de superar muchos de los prejuicios en torno a la inmigración.

Si los inmigrantes inquietan tanto (a menudo tan abstractamente) a los residentes en un país, es en primer lugar porque les demuestran a éstos últimos la relatividad de las certidumbres vinculadas con el suelo: es el emigrante el que los inquieta y los fascina a la vez en el personaje del inmigrante³⁵⁴.

A lo que quiero llegar con todo esto es que en las sociedades globales en que vivimos el ritmo acelerado de cambios, las inestabilidades propiciadas por el sistema capitalista-imperialista, las formas de exclusión, incertidumbre, inseguridad y las posibilidades de conexión y de lucha son muchas. Todo ello forma parte del juego de interrelaciones globales y locales. Y las estrategias en torno a la migración y ulterior integración pueden ser un claro ejemplo de las luchas que se están llevando a cabo por hacerse un hueco en el mundo. Frente a lo que Hardt y Negri³⁵⁵ denominan *biopoder* (un estado de guerra permanente, creador de subjetividades y que se manifiesta en un sistema económico de pretendido dominio global), los inmigrantes forman parte del concepto *multitud*:

la alternativa viva que crece en el interior del imperio [que] puede ser concebida como una red abierta y expansiva, en donde todas las diferencias pueden expresarse de un modo libre y equitativo, una red que

³⁵⁴ Augé, M. *Los No Lugares. Espacios del Anonimato*. Una Antropología de la Sobremodernidad Gedisa. Barcelona. 1993

³⁵⁵ Hardt, M. & Negri, A. *Multitud. Guerra y Democracia en la Era del Imperio*. Debate. 2004

proporciona los medios de encuentro que nos permitan trabajar y vivir en común.

O en términos de Appadurai³⁵⁶:

En Estados Unidos, y digamos que en los diez países más ricos del mundo, la globalización es una palabra de moda, positiva, para las elites empresariales y sus aliados políticos. Pero para los inmigrantes, las personas de color y otros marginados (los denominados “el Sur del Norte”) representa una fuente de inquietud relativa a la inclusión, el trabajo y una marginación. Y la inquietud de los marginados, como siempre en la historia del hombre, constituye un problema para las elites.

Así pues podemos observar que la globalización no se puede ver simplemente en un sentido homogeneizador sino que se ha de tener muy en cuenta la diversidad cultural y la capacidad de acción de los sujetos. Es clave en esto último la capacidad de hibridarse que tiene toda cultura para poder adaptarse a los tiempos, recalcando unos u otros elementos que le puedan ser más útiles. Y las prácticas migratorias que estoy tratando de ejemplificar pueden servirnos para poner de relieve la interculturalidad manifiesta en nuestras sociedades, así como las posibilidades de resistencia frente a un orden global que en ocasiones parece que quiera pasarse por alto una de las más altas cualidades humanas: la diferencia. Trataré de poner unos ejemplos, tomados de mi trabajo de campo, de cómo actúan estas resistencias de las que hablo.

Como decía más arriba las causas de la movilidad son muchas, pero no pueden pasar por alto una realidad: la existencia de fronteras. Tenemos por un lado las propias fronteras físicas, en este caso marcadas principalmente en las terminales de los aeropuertos. En caso de poseer nacionalidad (principalmente española o italiana), no existe problema de entrada, pero en caso de no poseerla la situación cambia. En ocasiones, para muchos sin papeles, “es cuestión de suerte” el que te devuelvan a Uruguay. En cuyo caso la opción es entrar por otro lado (Portugal, Francia,

³⁵⁶ Appadurai, A. *El Rechazo de las Minorías. Ensayo sobre la Geografía de la Furia*. Tusquets Editores. Barcelona. 2007

Alemania...) o esperar que algún familiar o amigo pueda interceder (por ejemplo dando contratos de trabajo).

En estos casos de no posesión de papeles, es decir, fronteras legales y burocráticas, la norma suele ser utilizar el permiso de estadía con motivos turísticos. De nuevo se habla de azar, pues el permiso apenas vale para unas semanas y mientras no se tienen papeles lo que se hace es vivir en la clandestinidad, buscar empleo y entrar en contacto con familiares y amigos, especialmente en los primeros tiempos, para la búsqueda de empleo y refugio. Existe todo un discurso en torno a las incertidumbres y los miedos ocasionados por la situación de no poseer papeles, si bien los casos de repatriación son estadísticamente menospreciados dentro de este colectivo. Esto es algo que aporta cierta tranquilidad y se ve la situación como algo pasajero. Existe una gran complicidad entre aquellos que ya tienen papeles y aquellos que están en ocasión de conseguirlos; hay un reconocimiento mutuo. Así pues existe la tensión entre la realidad de la opresión y la búsqueda de libertad, que es un rasgo característico de muchas experiencias migratorias.³⁵⁷

En las situaciones en las que son varios los miembros de la familia los que van a viajar, lo que se suele hacer es que el primero en emprender la marcha sea el que posee papeles y el resto marcharán posteriormente acogiéndose a la legislación sobre reagrupamiento familiar.

Por otra parte podemos observar que una de las formas de resistencia frente a la exclusión es el sistema de redes sociales que se crea. En algunas asociaciones funcionan bolsas de empleo y hay distribución de información en lo referente a contratos de trabajo, papeles de nacionalidad, búsqueda de alquileres, etc. Por otra parte se tiende a tratar de mantener una cercanía con los compatriotas, en lo posible, a la hora de alquilar viviendas. Tanto es así que incluso se está comenzando a hablar en ciertas zonas de “barrios de inmigrantes”.

Dichas redes también tienen por objetivo en muchas ocasiones suministrar ropa y alimentos a los más necesitados y por poner un ejemplo fue muy significativo el caso de una familia de Ferrol a la

³⁵⁷ Mezzadra, S. *Derecho de fuga. Migraciones, Ciudadanía y Globalización*. Traficantes de Sueños. Madrid. 2005

que se le quemó la casa, ante lo cual diferentes asociaciones suministraron ropa, mantas, mobiliario, conservas, etc. El concepto de solidaridad es clave, según me dicen, en la idiosincrasia uruguaya y hay numerosos ejemplos de ella.

Es de reseñar, por ejemplo, el caso de un cocinero de un restaurante al que se le ofrecía un empleo en un lugar más próximo a su casa y que mejoraba un poco la situación en que se encontraba, pero decidió descartarlo para ofrecérselo a un compatriota conocido suyo que estaba sin papeles.

Por otra parte hay varios casos de empleos donde funciona una especie de “efecto llamada” y que se nutren de trabajadores compatriotas. Aquí sería de reseñar los numerosos casos de restaurantes, principalmente churrasquerías, que cuentan en sus filas con uruguayos y argentinos.

Pero a la hora de hacer frente a las necesidades impuestas por la desregulación laboral y frente a la precariedad, no simplemente vale el funcionar en red. En ocasiones el silencio frente a los jefes puede ser una práctica común. El tener que callarse frente a situaciones de explotación en aras de la consecución de papeles o simplemente de mayor estabilidad es una práctica común. Me decía un transportista: “si quiero papeles tengo que ir a Ferrol o a Santiago o a donde me manden y callarme la boca”. Más gráficamente: “tengo que chuparle la pija al jefe”. Y eso a pesar del desconocimiento de las rutas y de la posibilidad de algún control policial que descubra la irregularidad de su situación. “Tengo que escuchar a todas horas y a todo volumen la COPE por el hilo musical y no decir nada”, me comentaba una ex profesora limpiador de hogar. Este caso es aún más paradójico por cuanto la señora era militante y sindicalista de izquierdas y presidenta de la asociación de inmigrantes uruguayos de Ferrol.

El subordinado, ya sea por prudencia, por miedo o por el deseo de buscar favores, le dará a su comportamiento público una forma adecuada a las expectativas del poderoso.³⁵⁸

Por otra parte me parece clave el mostrar la visibilidad de este

³⁵⁸ Scott, J. *Los dominados y el Arte de la Resistencia*. Tlalapata. Tafalla. 2003

grupo de inmigrantes. Es cierto que hay casos de todo tipo y sobre todo que la situación de no poseer papeles, que ni mucho menos es la más numerosa, marca que en ocasiones no se realicen actos de mostrarse públicamente. Pero la norma es generalmente el darse a conocer. Prueba de ello son los diferentes festejos realizados a lo largo del año, con ocasiones de las fiestas locales o de Uruguay, así como diferentes días en donde se hacen actos en común con ayuntamientos, en aras de la integración y de una mayor comunicación intercultural.

De todo esto quizá lo más destacable es el caso del carnaval uruguayo, “el más largo del mundo”, que se aprovecha no solo como elemento cultural identificativo y distintivo sino que sirve de crítica social o de discurso reivindicativo, a la situación política, social, económica...tanto de la sociedad de acogida como de la propia. Por otra parte es un ejemplo más de la mezcla de tradiciones, pues a principios de siglo una comparsa de Cádiz que actuó en Uruguay fue y es un referente en la evolución de dichos festejos y por tanto de la cultura en general.

Calles que recuerdan a Uruguay, estatuas de líderes de ese país, banderas y otros símbolos patrios en las asociaciones (a la vista no solamente de los uruguayos), fiestas que sirven de encuentro a compatriotas en pubs y discotecas, conciertos de grupos de rock uruguayos que son publicitados por todo el territorio o el deseo de diferentes asociaciones de “tomar productos típicos de allá” o “compartir un rincón uruguayo” son ejemplos de que la visibilidad y el reconocerse son claves en la lucha por apropiarse de un espacio. Siempre dando importancia, como me comentaba en una ocasión el cónsul del Uruguay en Galicia, a “mantener dos nacionalidades”, que no caiga en el olvido la tradición uruguaya y que en el caso de retorno a ese país, marchar con aportaciones de la cultura gallega que sirvan para estrechar aún más los lazos.

Muchos sectores (no sólo las elites sino también los populares) aprendemos que el mundo es heterogéneo y podemos aumentar nuestro cosmopolitismo, aunque sea por los relatos de amigos viajeros o migrantes, y por la variedad creciente de la oferta mediática. Pero la atención diferenciada que la antropología da a modos diversos de multiculturalidad, a las oportunidades desiguales de acceder, conectarse y viajar, especifica los modos en que

transita la interculturalidad de cada uno (...) Por más importante que siga siendo encontrar hogares, las identidades se forman hoy con múltiples pertenencias y necesitan ser compartidas por una antropología multilocalizada.³⁵⁹

Hoy más que nunca debemos de hablar de un espacio transnacional. “los aviones vienen y van” es una frase que me recalcan diferentes informantes. Del mismo modo la conexión mediante la Red, a tiempo real, permite una interconexión que es clave si queremos entender tanto la globalización como la diversidad, las fronteras del sistema económico mundial como las posibilidades que se abren en los intersticios. Las migraciones ya no son simplemente este-oeste o norte-sur y creo que deberemos ampliar estos términos (o crear otros) para entender los flujos mundiales. Si bien la movilidad es factor estratificador:

La movilidad asciende al primer nivel entre los valores codiciados; la libertad de movimientos, una mercancía siempre escasa y distribuida de manera desigual, se convierte rápidamente en el factor de estratificación en nuestra época moderna tardía o posmoderna³⁶⁰,

también es una posibilidad de resistencia. Paralelamente a la posibilidad de “salida” en momentos de crisis organizacional enunciado por Hirschman³⁶¹, aparece en diferentes partes del globo un “derecho de fuga”³⁶².

La antropología y el inmigrante comparten una potencialidad: la capacidad de poder relativizar la realidad social. Una desde un punto de vista metodológico; otros desde un punto de vista moral. El salir de un universo existencial para entrar en otro sirve para dar

³⁵⁹ García Canclini, N. *Diferentes, Desiguales y Desconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Gedisa. Barcelona. 2006

³⁶⁰ Bauman, Z. *La Globalización. Consecuencias Humanas*. FCE. 1998

³⁶¹ Hirschman. *Salida, Voz y Lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*. FCE. Mexico. 1977

³⁶² Mezzadra, S. *Ibid.*

cuenta de todo lo que la práctica migratoria puede aportar para mostrar el mundo.

El sistema de etnicidad del que proceden los emigrantes les hace llegar con un importante bagaje cultural, sin duda más plural que las etiquetas con que son recibidos e incluso aquellas con que ellos mismos se presentan. Su nueva situación en el conjunto social del país de llegada les exige una reestructuración identitaria que se convierte en una nueva fuente de reorganización de la diversidad cultural³⁶³

Por tanto hablar de migración no es simplemente hablar de cruce de fronteras (físicas, jurídicas, burocráticas, legales o simbólicas), es también abrir nuevas voces en torno al debate sobre la globalización, por una parte, y sobre la crisis del estado-nación, por otra.

El mundo existe todavía en su diversidad. Pero esa diversidad poco tiene que ver con el calidoscopio ilusorio del turismo.³⁶⁴

Muchas personas se ven en la necesidad de viajar debido a los males que presenta el sistema neoimperialista global. Otros muchos males podrían curarse viajando.

Bibliografía

Appadurai, a. *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Tusquets editores. Barcelona. 2007

augé, m. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Una antropología de la sobremodernidad gedisa. Barcelona. 1993

-- *el viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Gedisa. Barcelona. 1998

³⁶³ Fernandez de rota, J. A. (ed). *Integracion Social y Cultural*. UDC.2002

³⁶⁴ Augé, M. *El Viaje Imposible. El Turismo y sus Imágenes*. Gedisa. Barcelona. 1998

- bauman, z. *La globalización. Consecuencias humanas*. Fce. 1998
- castells, m. *La era de la información. Volumen ii: el poder de la identidad*. Alianza editorial. 1998
- fernandez de rota y monter, j, a.- nacionalismo, cultura y tradición. Anthropos. 2005
- fernandez de rota, j. A. (ed).-integracion social y cultural. Udc.2002
- garcía canclini, n. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Paidós. 2001. Barcelona -- diferentes, desiguales y desconectados. *Mapas de la interculturalidad*. Gedisa. Barcelona. 2006
- geertz, c. *Los usos de la diversidad*. Paidós. 1996
- hardt, m. & negri, a. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Debate. 2004
- hirschman. *Salida, voz y lealtad. Respuestas el deterioro de empresas, organizaciones y estados*. Fce. Mexico. 1977
- mezzadra, s. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Traficantes de sueños. Madrid. 2005
- san román, g. *Soy celeste. Investigación sobre la identidad de los uruguayos*. Fin de siglo. Uruguay. 2007
- scott, j. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Txalapata. Tafalla. 2003

Migración y codesarrollo: una babel con potencial

Richard Salazar Medina, Ecuador

Introducción

La migración y la cultura son inherentes a la humanidad. De hecho, ya migrábamos en África cuando empezaba a esbozarse la cultura. Y fueron precisamente las migraciones que nos permitieron ser exitosos como especie, al esparcirnos globalmente.

Ya bien constituida la cultura, uno de sus productos más determinantes, la *comunicación*, alentó efusivamente las migraciones al dar noticia, a veces imprecisa, de la apasionante experiencia de investigar más allá del orbe conocido. Más aún, otro producto fundamental de la cultura, la *tecnología*, facilitó progresivamente nuestra innata necesidad de movimiento. Y es que el transporte no es más que otra forma de comunicar. Es así que la historia de la movilidad humana es siempre e invariablemente la historia del transporte y las comunicaciones³⁶⁵.

Y es que la humanidad ha estado siempre en movimiento; baste citar la constante migración desde el Imperio español entre el siglo XVI y el siglo XIX hacia la actual América Latina y parte de Norteamérica; o que entre mediados del siglo XIX y principios del XX se trasladaron 34 millones de europeos a los Estados Unidos y otro tanto a Sudamérica, a países como Argentina, Brasil, Uruguay, Venezuela y Chile. Y cómo olvidar las oleadas de europeos que en las posguerras mundiales se trasladaron particularmente a América.

Siguiendo esta tradición quizá genética³⁶⁶, hoy en día existen casi 200 millones de personas que viven en un país que no es el de su origen³⁶⁷. En América Latina y el Caribe son 12 millones de personas que emigraron y cada hora 58 habitantes salen de sus

³⁶⁵ Y, desgraciadamente, también la historia de las guerras y las intolerancias, que promueven una masiva movilidad humana.

³⁶⁶ Para algunos sociólogos la afición de los seres humanos a los automóviles, a las autopistas, al transporte y al turismo no sería otra cosa que una forma de satisfacer el instinto que nos exige movimiento.

³⁶⁷ En 2006, 191 millones de personas (Informe del Secretario General de la ONU, 2006, *Migración Internacional y Desarrollo*).

países sin intención de retornar. En Ecuador, diversos estudios dicen que más de dos millones de personas viven fuera del país, cifra respetable en un país de 13 millones de habitantes. Y es que hasta hoy existen imaginarios de la tierra de la promisión: el *Sueño Americano* y, más recientemente, el *Sueño Europeo*. Es la idea de bienestar, trabajo y progreso que subyace en todos quienes desde el Sur del mundo³⁶⁸ deciden emprender el proyecto migratorio.

La babel del siglo XXI

Al ser la migración la historia del transporte y las comunicaciones, la globalización, proceso harto más antiguo de lo que se pretende, potencia agresivamente la movilidad humana voluntaria. Y a partir de sus actuales herramientas tecnológicas, tiende a vincular al mundo al menos virtualmente.

Ya a inicios de los años 1960 Marshall McLuhan había previsto una *Aldea Global*, al describir la interconexión humana a escala planetaria, a partir de los medios electrónicos de comunicación; para entonces, la radio y particularmente la televisión. No obstante, pese a que el tiempo ha confirmado sus pronósticos sobre el impacto de las telecomunicaciones, el modelo no llega a ser tal, ya que los emisores de mensajes de difusión masiva son, a nivel local y global, aquellos que tienen acceso y controlan estos medios. Esto quiere decir que, generalmente, los mensajes de difusión global provienen de los sectores con mejores condiciones económicas y tecnológicas, por lo que la aldea global resulta una línea de comunicación vertical, con pocos emisores pero innumerables receptores pasivos, consumidores de mensajes de toda índole: información, programas de TV, cine, marketing, etc.; consumo que hace inevitable la necesidad de acercarse a las realidades de los emisores, que se muestran prósperas e ideales. Como corolario, la conectividad global por medio de tecnologías informáticas (comunicación más tecnología, nuevamente) potencia la movilidad humana voluntaria.

³⁶⁸ Utilizamos las categorías de países del “Norte del mundo” para significar los países considerados más ricos, y de “Sur del mundo” para los países considerados más pobres. Si bien en Norteamérica y Europa Occidental esta categoría coincide con su ubicación en el mapa, no así en el caso de Europa del Este y gran parte de Medio Oriente y Asia. Asimismo, Australia sería parte del Norte del mundo, pese a su posición en pleno hemisferio sur.

Por otra parte, el costo de los pasajes aéreos ha sufrido un inmenso decremento en los últimos años, haciendo más asequible su compra para la mayoría de clases sociales. Esto, junto con las condiciones de los países emisores y receptores de la migración³⁶⁹, hizo que los viajes aéreos internacionales crezcan precipitadamente en la década de 1990. Hoy en día, en muchos aeropuertos del Sur del mundo se ve gente todo estrato social, habiendo aparentemente democratizado al menos este espacio de uso efímero.

Pero más allá de ello, en lo que concierne a la movilidad humana, en realidad el mundo no es global para todos; existen limitaciones dependiendo del origen del viajero. Mientras por lo general los ciudadanos del Norte del mundo pueden ir sin trámite al continente que quieran, los de los países del Sur necesitan una visa, conferida a partir de estrictos procesos de selección y de un pago obligatorio no reembolsable; y el porcentaje de emisión de visas es irrisorio frente al número de solicitudes. Lo paradójico es que son precisamente los países del Norte del mundo los que atraen con el contenido de sus mensajes, por lo cual se han convertido en las últimas décadas de expansión comercial, de capitales transnacionales y de comunicaciones globales en receptores de migración, proveniente de los consumidores pasivos, los países del Sur del mundo. Y es que, mientras los países del Norte difundan en el mundo la idea de que son los mejores, los “más desarrollados”, superiores, el modelo a seguir.... los imaginarios de la migración continuarán en la misma dirección.

Quizá sea una estrategia de los propios países receptores tener un control estricto y complicados procesos de visado, porque saben que de cualquier forma llega incesantemente mano de obra dispuesta a trabajar bajo cualquier condición. Éste es uno de los puntos débiles de la globalización, que en realidad no es una aldea equitativa.

Pero no podemos ser injustos con la globalización, que por supuesto no comienza con McLuhan y que ha sido generoso con la humanidad. Como dice Amartya Sen, “por miles de años, la globalización ha contribuido al progreso del mundo a través de los

³⁶⁹ Al hablar de migración hablamos de un fenómeno diverso, con varias aristas y con una explicación multidimensional: económica, social, política, cultural y ecológica. Sin embargo, basta decir para este análisis que lo que comparten todos quienes migran es la convicción de encontrar bienestar y prosperidad.

viajes, el comercio, las migraciones, la difusión de las culturas, la diseminación del saber (incluido el científico y tecnológico) y del conocimiento recíproco”³⁷⁰.

Hoy en día la mano de obra abunda en el Sur y comienza a escasear en el Norte. La población envejece en los países del Norte, mientras el 95% del crecimiento de población actualmente se concentra en los países del Sur. La Unión Europea, por ejemplo, reporta una las tasas más bajas de crecimiento demográfico a nivel mundial para 2005, que fue de 0,40%³⁷¹, teniendo además la proporción más alta de todos los continentes de población mayor de 65 años: 16%³⁷²; y, según las proyecciones, este porcentaje casi se duplicará para 2050, donde los mayores de 65 años representarían un 28%. De esta manera, durante todo el presente siglo Europa enfrentará el desafío de sostener la carga financiera que suponen los sistemas de Seguridad Social, particularmente en los planes de pensiones financiados por reparto y a la asistencia sanitaria y de cuidados de larga duración³⁷³. Mientras tanto, llegan inmigrantes del Sur de entre los 20 y 40 años de edad, que al regularizarse se convierten en un enorme alivio financiero y económico, ya que son cotizantes del sistema. Por otra parte, existen nichos laborales que demuestran que las migraciones del Sur, de manera organizada, deliberada y pactada, representarían gran parte de la solución para la estructura social europea del siglo XXI³⁷⁴. Los empresarios españoles, por ejemplo,

³⁷⁰ Amartya Sen, Globalizzazione e Libertà, Milano, Mondadori, 2002, pp. 4 (la traducción es mía).

³⁷¹ Lanzieri, G. (2007) First demographic estimates for 2006 en Boletín electrónico: Statistics in focus 46, EUROSTAT.

³⁷² Observatorio de las personas Mayores, SHARE: Encuesta de Salud, Envejecimiento y Jubilación en Europa; en: *Perfiles y Tendencias, Boletín sobre el envejecimiento*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2007, pp. 9.

³⁷³ Cfr. Idem.

³⁷⁴ Tomando en cuenta además, que la mayor tasa de nacimientos en el continente se registra en la población inmigrante.

han declarado necesitar al menos dos millones de nuevos trabajadores inmigrantes hasta el 2020 (157 mil cada año)³⁷⁵.

Entonces, si de números se trata, el futuro de la humanidad pasa obligatoriamente por el Sur del mundo; lo cual exige replantearse urgentemente las políticas migratorias, las políticas de *Cooperación al Desarrollo* a nivel global, considerando cooperación no solamente al flujo de recursos económicos del Norte hacia países del Sur, sino también la cooperación al desarrollo de las migraciones y sus países de origen a los países que los acogen³⁷⁶.

Por ello, ante las tendencias actuales y desde la propia perspectiva económica, cabe el cuestionamiento de que si la libertad de capitales y el libre comercio de bienes y servicios implica mejoras económicas, ¿no ocurre lo mismo con la mano de obra? Y es que las corrientes migratorias también son esenciales para la globalización económica, ya que describen, con mayor fidelidad que los capitales, el flujo e intercambio en el mercado global del trabajo³⁷⁷. Y es que si la globalización se da como intercambio equitativo en la diferencia puede efectivamente provocar un mutuo desarrollo.

Vale la pena finalizar este acápite citando al propio Sami Naïr, en su más reciente producción, que afirma que “si queremos que disminuya tanto la inmigración clandestina... como la de nuevos refugiados, hay que desarrollar la movilidad organizada y aumentar la inmigración legal”³⁷⁸.

Una puerta abierta: el codesarrollo

El codesarrollo es al momento la única iniciativa que vincula positivamente a la migración internacional y el desarrollo. Si bien es un concepto polisémico, ya que cada actor (Estados, intelectuales, ONG's, asociaciones de migrantes, universidad, ...)

³⁷⁵ Diario El País, 03/04/2008, Madrid.

³⁷⁶ En España, los caso 300 mil ecuatorianos en situación regular aportan al Seguro Social más de 46 millones de dólares al mes; esto es al menos 552 millones de dólares al año (El Comercio, pp.13, Quito, 10 de septiembre de 2006).

³⁷⁷ Cfr. Alonso, 2004.

³⁷⁸ Sami Naïr, *Y Vendrán.... Las migraciones en tiempos hostiles*, Barcelona, Planeta, 2006, pp. 247.

hace una definición distinta, adaptada a sus propias necesidades³⁷⁹, la definición más genérica sería, quizá, que quiere ser una modalidad que busca hacer desarrollo tanto en los países de origen como de destino de los migrantes, aprovechando a la migración como un vector de desarrollo. La discrepancia surge en los niveles y tópicos que proponen para su implementación.

Tal como surgió el concepto (1997) —y es quizá éste el único consenso en codesarrollo, al reconocer a Sami Naïr como el pionero— era una propuesta de política del Estado francés al Estado de Argelia, para promover una migración controlada, orientada a fortalecer la capacidad productiva de los migrantes en los países del Norte y aprovecharla por un tiempo, para que luego retornen a sus países de origen a “promover el desarrollo”. Francia en ese momento vivía una recesión económica, por lo cual se decidió endurecer las políticas migratorias y proceder a un paulatino cierre de fronteras³⁸⁰; y en este contexto, el codesarrollo surgía como una iniciativa para hacer un control y disminución de los flujos migratorios. Es por ello que en algunos medios a Sami Naïr se lo relaciona con el control de fronteras y el retorno de inmigrantes, pese a que posteriormente su producción intelectual ha sido rica, con ideas mucho más realistas e innovadoras.

Desde entonces a la fecha se ha dicho mucho pero el avance real ha sido muy poco. Hasta hoy se debaten cosas que parecerían evidentes, como si el codesarrollo debe o no tener actividades tanto en origen como en destino. O que si se debe o no trabajar en temas de integración con los inmigrantes en destino. Por supuesto, lo último depende de si los Estados receptores tienen acciones de retorno de los inmigrantes o de si son abiertos al contingente inmigrante y a reconocer los múltiples beneficios que tienen de ellos.

Y es justamente esto lo que ha complicado el avance del codesarrollo: que fue formulado y debatido principalmente por los países del Norte, que realizan cooperación al desarrollo, oyendo poco o nada de los países emisores del Sur. Pero esto no necesariamente por una sordera u omisión de los países del Norte, sino también porque los países del Sur aún no han articulado un

³⁷⁹ Cfr. Cortés, 2005.

³⁸⁰ Cfr. Cortés, 2003.

verdadero discurso y propuesta al respecto. Generalmente los países del Sur han hecho énfasis en sus condiciones de pobreza, mostrando a la migración como otra cara de la marginación, para hacerse acreedores a mayor cooperación económica. Sin cuestionar lo legítimo o no de esta postura, ni que evidentemente hay carencias concretas que generan migraciones, es tiempo de articular un discurso del Sur que permita entrar al diálogo, para sustentar con más elementos de juicio la inversión de fondos desde el Norte, tomando en cuenta además que la cooperación es mutua y puede crecer. Es decir que la cooperación no es solamente la transferencia de recursos económicos, sino la transferencia de capacidades, la comunicación, la transferencia cultural, el apoyo a programas sociales que mitigan los posibles efectos negativos de la migración (en origen y en destino) y, por supuesto, también una política de intercambio comercial y de inversión.

Y es que no son pocas las potencialidades que ofrece la migración. Los migrantes son gente valiente, que arriesga; contribuyen con sus impuestos a los países que los acogen; generan actividad económica, ya que consumen; cambian el sentido de la pirámide poblacional en los países del Norte; son ciudadanos transnacionales, lo cual les da una especial capacidad de adaptación y son, de algún modo, mediadores en las relaciones intercontinentales; aportan con conocimientos de otras culturas, potenciando la interculturalidad en un mundo de diversidad y de globalización; suponen mejor manera de relacionar migraciones con desarrollo, ya que trabajan, benefician, se benefician y financian actividades (aunque fueran limitadas aún) en sus países de origen³⁸¹... Según el propio Banco Mundial³⁸², la migración internacional estimula los ingresos mundiales y, al permitir que los trabajadores se trasladen a lugares donde resultan más productivos, da lugar a un incremento del ingreso y la producción global. Las remesas además conducen a una mayor acumulación de capital humano, gastos en educación, inversión y emprendimiento.

³⁸¹ Entre 1991 y 2001 las remesas a nivel global crecieron de 156 mil millones de dólares a 361 mil millones de dólares, por vías formales e informales.

³⁸²

www.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/NEWSSPAINISH

Las potencialidades entonces son múltiples, por lo cual la visión del retorno de inmigrantes a su país debe ser definitivamente transparentada y superada. Esto no quiere decir tampoco que debamos promover las migraciones en los países de origen. Los Estados deben procurar las condiciones de seguridad para que sus ciudadanos tengan la posibilidad de progresar y lograr su bienestar; no obstante, incluso en esas condiciones las migraciones continuarán y pueden aportar significativamente al desarrollo de los países de destino, insertándose en los nichos laborales que efectivamente existen y no son cubiertos por mano de obra local; al tiempo que pueden generar nuevos nichos por descubrirse y potenciarse. Lo importante es que tengan la posibilidad de hacerlo dentro de los canales regulares y sin los riesgos del tráfico de personas, hoy en auge. Pero para eso debemos también crear las condiciones, no posibles sin la siempre mentada voluntad política.

¿Cómo implementar el codesarrollo?

El codesarrollo debe ser una política y no proyecto/s. El único codesarrollo real, desde nuestra perspectiva, será el promovido por los Estados, cuya responsabilidad es vital, sin dejar de lado al resto de actores del desarrollo: la empresa privada (de todo nivel y tamaño), la banca y la sociedad civil organizada (particularmente los propios migrantes con sus organizaciones). Así, la primera acción fundamental es un diálogo entre países emisores y receptores, tomando en cuenta los intereses de todos sus actores. Es decir, el codesarrollo no debe sino implementarse como una política de desarrollo de país y de intercambio para el desarrollo con los países con los cuales están hermanados por la migración.

Si el codesarrollo se implementa como política (bilateral o multilateral), contendría planes con programas y estos a su vez proyectos, que responden a la lógica de desarrollo mutuo y consensuado, considerando a la migración como un recurso de desarrollo y cooperación. De esta manera, se superaría la discusión peregrina de que un proyecto tenga acciones en ambos polos y que éstas tengan mutua dependencia. Esto quiere decir que los proyectos que se ejecuten en una estrategia de codesarrollo, deben estar dentro de una planificación que oriente sus acciones en distintos ámbitos, pero con un derrotero claro y de perspectiva integral.

Pero el desarrollo debe realizarse a partir de sus propias agendas, prioridades y modelos (en las regiones y sectores globales y no solo en los lugares de mayor emigración), sin por ello dejar de

compartir y emular modelos interesantes del otro país. Es decir, no podemos pensar en desarrollo de los países del Sur desde la perspectiva de los países del Norte, receptores de inmigrantes, sino en un desarrollo con iniciativas propias de los países de origen, de forma planificada y consensuada. No se puede ya pensar que uno llega a un lugar receptor de cooperación económica con arrogancia técnica a “enseñar” a su gente cómo ha de vivir y “desarrollarse”. El codesarrollo debe, por concepto, ser horizontal, porque si no, no es mutuo ni recíproco.

Es vital decir claramente, sin embargo, que no podemos dar a los migrantes (que salieron de su país porque no les brindaba bienestar) la responsabilidad de que produzcan desarrollo, de que sean los impulsores, ejecutores y beneficiarios de acciones del codesarrollo; tampoco podemos esperar y promover que con su dinero produzcan el desarrollo que el Estado no supo crear. Por ello, la idea de algunos autores³⁸³, de que el codesarrollo se ha definido en distintos espacios micro y macro, y que se ha propuesto un codesarrollo “desde abajo” por parte de los migrantes, debe ser superada. Las migraciones de manera natural, desde siempre, no solo ahora, han producido un mutuo desarrollo entre las regiones de destino y de origen, en todos los casos (piénsese en el caso de emigración española en otros países de Europa y del mundo). Pero eso no sucede porque se esté pensando en un codesarrollo al modo concebido hoy, sino del bienestar de los propios migrantes y sus familias. Una vez más, desde nuestra perspectiva el codesarrollo debe ser propuesto y ejecutado desde los Estados.

Y respecto de las remesas, si bien pueden generar un desarrollo a nivel global en las sociedades de sus receptores, hay que recordar siempre que son dinero privado, cuyo destino es decisión de sus propietarios. Sí se puede, no obstante, crear productos financieros atractivos para la inversión de ahorros y remesas, que brinden mejores condiciones de aprovecharlas a sus propietarios; y es, una vez más, una tarea del Estado el crear posibilidades innovadoras de inversión y apoyo (fideicomisos, créditos transnacionales, etc.), que a su vez pueden también insertarse en una estrategia de codesarrollo.

Cabe decir que para que se pueda implementar un codesarrollo con las características citadas, es fundamental que se acompañe de

³⁸³ Cortés, 2005.

políticas y legislación de los países, tanto internas como exteriores, que permitan delinear y ejecutar dicha disciplina y estrategia de desarrollo global. Aquí es indispensable revisar y adaptar las políticas migratorias, siendo éste el tema más sensible para los países del Norte. No obstante, no puede existir un codesarrollo verdadero sin tocar las políticas migratorias, que deberían consensuarse dentro de las políticas y planes de codesarrollo. Asimismo, es de privilegiar el tema de la seguridad social. La seguridad social transnacional es un imperativo en tiempos de globalización y de derechos humanos de última generación.

Insisto, esto no quiere decir que hay que promover las migraciones, sino que éstas deben transparentarse y administrarse responsable e inteligentemente para un beneficio y desarrollo mutuo de emisores y receptores. O sea, debemos pasar de una política de control de fronteras y de represión de flujos migratorios, a una de administración inteligente del desarrollo mutuo de dos o más países inmersos, aprovechando los flujos migratorios como un recurso adicional, que potencia las enormes y variadas posibilidades del desarrollo conjunto, sin temor a innovar. En síntesis, sin voluntad política y legislación apropiada, el codesarrollo no pasa de ser una formulación teórica con sabor a quimera.

Bajo la perspectiva propuesta, la política de fondo es el desarrollo mismo, con una perspectiva de solidaridad y mutua responsabilidad de los problemas y de las oportunidades; un desarrollo deliberado y pactado, a partir de la agenda de cada país, sin imponer agendas desde el/los otro/s país/es; una suerte de mancomunidad transnacional y trans-estatal de desarrollo.

Mientras tanto, mientras los Estados se convencen de promover acciones innovadoras, quienes tenemos un mínimo espacio en torno a la migración debemos continuar intentando acciones y proyectos atrevidos, en origen y en destino, procurando la incidencia política.

Conclusión

Las migraciones han sido y son muy generosas con la humanidad, habiendo sido el móvil por el cual la humanidad proliferó y se difundió en todo el planeta. Por ello hoy el codesarrollo trans-estatal se muestra como una alternativa válida para el desarrollo, que permite vincular al Norte con el Sur y a las migraciones con el desarrollo.

Intentando una definición nuestra, el codesarrollo es (o puede ser) una *dinámica y política conjunta, deliberada y pactada, donde dos o más países, hermanados por las migraciones, obtienen mutuos beneficios para su progreso, a partir de sus propias agendas de desarrollo y en un marco de relaciones horizontales, formando una mancomunidad transestatal de desarrollo*. Esto incluiría distintos recursos y herramientas de cooperación mutua: acuerdos de flujos migratorios, acuerdos comerciales, inversión, sistemas de Seguridad Social transnacionales, entre otros. En este codesarrollo el Estado es su principal actor, pero exige un enfoque multiactorial: estados, migrantes y asociaciones, banca, empresa privada, universidad, ciudadanos en ambos polos,... Visto así, el codesarrollo puede ser un desarrollo de todo y de todos, consensuado y orientado, que se presta incluso para ser un paradigma en el desarrollo por más de un motivo.

Tradicionalmente, sin reconocer la capacidad y desarrollo de los pueblos no occidentales u occidentalizados, han sido éstos definidos como “países en vías de desarrollo”, concepto que implica que estos pueblos no se han desarrollado y que, desde su contacto con Occidente (hoy en día, con el Norte) habría empezado su desarrollo, debiendo llegar a ser como los “países desarrollados”; es decir, un “fin de la historia” a lo Fukuyama³⁸⁴. Sin embargo, la diversidad humana, la etnología y la historia han demostrado que no existe un único modelo por el cual todas las sociedades deben pasar para llegar quién sabe a dónde.

En efecto, todas las sociedades se desarrollan a su manera, adaptándose tanto ecológica como culturalmente a sus propios contextos; por tanto, no existen sociedades superiores ni inferiores, desarrolladas o subdesarrolladas, sino simplemente diferentes, con soluciones apropiadas a sus particulares problemas. Todos somos entonces “países en vías de desarrollo”, pero vías particulares, que no necesariamente se contraponen ni anulan a las otras. Porque la importación de modelos de desarrollo, el identificar el refinamiento de la tecnología para la explotación de los recursos con el desarrollo, más bien ha pauperizado a los pueblos ajenos a la cultura moderna Occidental, profundizando los problemas y desigualdades sociales, asesinando a tantas otras culturas, sin darles la posibilidad de demostrar su sabiduría y de intercambiar

³⁸⁴ Francis Fukuyama, 1992.

sus conocimientos. El codesarrollo, desde nuestra perspectiva, implementado de manera horizontal, puede significar intercambio en la diferencia, intercambio y mutuo desarrollo.

Algo interesante es que el concepto de codesarrollo surge en el Norte del mundo, reconociendo por vez primera, de algún modo, que ellos continúan desarrollándose y, entonces, que son países en vías de desarrollo sin haber agotado su historia; esto implica un gigantesco avance epistemológico para Occidente.

Mientras existan seres humanos existirán las migraciones. Es por ello que debemos aprovechar las migraciones para promover un desarrollo conjunto y no dejar, impávidamente, que se desperdicie todo su potencial, o que sea aprovechado por solo algunos países que reciben mano de obra barata y la explotan; o que desordenadamente se envíen remesas que superan el total de la inversión global en una cooperación internacional que además busca disminuir las migraciones. ¿Estamos en condiciones de derroche?

El codesarrollo puede ser una alternativa no sólo de desarrollo bilateral sino que puede ser una disciplina de desarrollo global, aprovechando los flujos de personas, de capitales, de conocimientos, de saberes milenarios locales y de todo el potencial de recursos de la creatividad humana en todas las geografías. Aprovechar, en síntesis, los saludables vínculos vecinales que una aldea global de relaciones horizontales nos puede brindar.

Bibliografía

- Alonso, José Antonio (ed.) (2004), *Emigración, Pobreza y Desarrollo*, Madrid, Catarata.
- Cideal (ed.) (2005), *Codesarrollo: Migraciones y Desarrollo Mundial*, Madrid, Cideal.
- Cortés, Almudena (2003), *El Codesarrollo: La emergencia de un concepto en construcción*, Tesis del Máster en Migración y Relaciones Intercomunitarias, UAM-IMSERSO.
- Cortés, Almudena (2005), "Codesarrollo y Migración: una lógica transnacional", en: *Puntos de Vista*, Cuadernos del Observatorio de las Migraciones, N° 8, Madrid.
- EL COMERCIO (2005), *En 4 años cambió la relación con España*, Quito, 9 de octubre.
- Enzensberger, Hans (1992), *La Gran Migración*, Barcelona, Anagrama.

- Fukuyama, Francis (1992), *El Fin de la Historia y el Último Hombre*, Planeta, Barcelona.
- Hernández, David, “Las remesas de residentes en Estados Unidos: un fenómeno económico y sociocultural”, en: Desarrollo y Cooperación, más que un puñado de dólares”, en: www.inwent.org/E+Z/1997-2002/ds202-9.htm
- Herrero, Blanca, “Codesarrollo Alternativa para la Gestión de Migraciones y Desarrollo”, s/f, en: <http://imtersomigracion.upco.es/Documentos/Otros/congreso/datos/CDRom/teor%C3%ADas/Comunicaciones/BlancaHerreraMu%C3%B1oz-Cobo.PDF>
- Morin, Françoise y Roberto Santana (2002), *Lo Transnacional*, Quito, Abya-Yala.
- Naïr, Sami (2004), *El Imperio frente a la Diversidad del Mundo*, Barcelona, DeBolsillo.
- Naïr, Sami (2006), *Y Vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*, Barcelona, Planeta.
- Patiño, Marisol y Blanca Pesantez (2004), “La Migración Internacional: relatada e interpretada por los jóvenes en el país de origen y de destino”, en: *Studi Emigrazione, Rivista trimestrale del Centro Studi Emigrazione*, n° 154, Roma.
- Plan Migración Comunicación y Desarrollo (Ecuador-España), *Cartillas sobre Migración*, N° 1 (Mayo 2002), N°2 (Oct. 2002), N°3 (Ene. 2003) y N°4 (Ene. 2003), Quito.
- Observatorio de las personas Mayores, “SHARE: Encuesta de Salud, Envejecimiento y Jubilación en Europa (2007)”; en: *Perfiles y Tendencias, Boletín sobre el envejecimiento*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid.
- Secretaría General de la ONU (2006), *Migración Internacional y Desarrollo*, mayo.
- Sen, Amartya (2002), *Globalizzazione e Libertà*, Mondadori, Milano.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador-SIISE, versión 4.5.
- Solfrini, Giuseppe (ed.) (2006) *Tendencias y Efectos de la Migración en el Ecuador*, Quito, Imprefepp.

Inmigración y escuela: el papel de los educadores.

Dr. Oscar Fernández, Universidad de León,

1. Introducción

La creciente presencia de inmigrantes extranjeros en España no se limita sólo a personas adultas en busca de trabajo. Una parte importante de la población inmigrante está constituida por menores de edad llegados por reagrupación familiar o que han nacido aquí pero conservan la ciudadanía de origen de sus padres. Estas nuevas generaciones constituyen un grupo de población que han de insertarse en las instituciones de nuestro país, entre las cuales por su condición y edad, destaca el sistema escolar. Para ellos, el proceso de escolarización es uno de los elementos clave a la hora de iniciar procesos de socialización e inserción social. En las aulas, los hijos de inmigrantes pueden acceder, con mayor facilidad que los padres, al aprendizaje de códigos de la sociedad española, incluidas las diferentes lenguas de las comunidades autónomas, e iniciar procesos de cualificación profesional formalizados.

Por otra parte, la creciente diversidad del alumnado junto con los recientes desarrollos legislativos, que tienden a prestar más atención a la convivencia intercultural y a tomar en cuenta las realidades sociales específicas del alumnado, sumado a que el sistema escolar está encargado de inculcar los valores básicos de ciudadanía, nos permite considerar la escuela como el vehículo privilegiado para favorecer la integración de esta población inmigrante.

Dentro de los múltiples aspectos que pueden ser tratados en el tema de la relación entre inmigración y escuela, algunos de los cuales han sido tratados en anteriores publicaciones, (Fernández, O.; González Arpide, J. L.: 2002; González Arpide, J.L.; Fernández, O.: 2003; 2004) el objetivo central de este trabajo es mostrar el papel de los educadores y profesores, a partir del trabajo de campo realizado con dos grupos de discusión con profesores y profesionales implicados en la educación de inmigrantes en mi comunidad. Previamente voy a hacer una síntesis del marco teórico de referencia que guía el estudio y voy a mostrar un breve panorama de las características de la población inmigrante en las aulas de nuestro país, para mostrar la importancia del fenómeno del que estamos hablando.

2. La escolarización, elemento clave para la inserción social.

Vamos a fijarnos en algunos planteamientos teóricos que nos parecen más interesantes y que nos pueden ayudar en nuestro estudio de caso. En una revisión de la literatura reciente sobre el tema, podemos darnos cuenta de que esta preocupación viene desde diferentes perspectivas científicas y está presente en muy diversos contextos culturales. Voy a fijarme aquí en dos autores, brevemente pues este tema ya ha sido objeto de otro trabajo (González Arpide; Fernández, O., 2003a). Uno es Carlos Giménez (2003) al que haré referencia en la propuesta final. Y otro de los autores es John Ogbu, que, aunque ha insistido en que su modelo se basa exclusivamente en la sociedad estadounidense que él estudia, sus seguidores han mostrado que es muy válido para entender la incidencia e interrelación de factores sociales, culturales y psicológicos en el éxito o fracaso del proceso educativo en otros contextos culturales.

John. U. Ogbu (1993:148) señala que la etnografía tradicional aplicada a la educación o la escolarización urbanas puede proporcionar datos descriptivos ricos y válidos que podrían ser usados con diversas finalidades teórica y prácticas. Y no hay razón alguna para que tales objetivos no puedan ser alcanzados. La *etnografía escolar* no es radicalmente diferente de otras etnografías, o no lo debería ser. Argumenta que la población que integra la escuela no sólo incluye a docentes y alumnos sino también a todo el resto del personal que nunca aparece por clase, y que pertenecen a otros contextos, pero cuya construcción de la “realidad educativa” y cuyas actividades influyen en lo que ocurre en el aula de un modo u otro. Desde su posición ecológica, sugiere que los acontecimientos que suceden en el aula son contruidos por fuerzas que se originan en esos otros contextos. Por eso, si deseamos llegar a comprender el fracaso escolar, o si queremos diseñar una política eficaz que haga progresar el trabajo que hacen las escuelas con las minorías, es necesario estudiar cómo influyen en la enseñanza y en el aprendizaje esas fuerzas originadas en otros contextos. Es interesante también su concepto de *bajo rendimiento como adaptación*, en tanto actitud de *resistencia* frente a una escuela para mayorías, o el de *diferencias culturales secundarias*, clave para entender la distancia cultural contruida entre minoría y mayoría. A partir de él se desarrollan una serie de explicaciones tanto desde la Antropología de la Educación como desde otras orientaciones, que Carrasco (2002) sintetiza en dos grupos: el

primero son hipótesis que enfatizan las diferencias culturales como explicación”, y el segundo, hipótesis centradas en la inadecuación de las respuestas educativas y/o del racismo subyacente en las prácticas en las instituciones educativas.

Así mismo es importante no perder de vista la tradición de sociología y educación francesa con, con una historia prestigiosa que va de Durkheim (1989) a Bourdieu (1977). En nuestro ámbito cercano podemos destacar los trabajos de Calvo Buezas (1998), Caravantes (1992), Carrasco (2002), Checa (1998), Dolores Juliano (1993, 2002), García Castaño y Pulido Moyano (1994), Giménez Romero (1998), Martínez Veiga (1997), Ramírez Goicoechea (1996), San Román (1995), Soto (2006), Velasco y Díaz de Rada (1997), etc. Todos estos autores que en sus trabajos han tocado el tema de la educación, no han dejado de señalar la necesidad de la escolarización como elemento clave para la inserción social.

La importancia de la educación para todos los niños y niñas de cualquier país está fuera de duda; de ella dependen el pleno desarrollo de su personalidad, el aprendizaje de la técnicas que le permitirán en el futuro un empleo adecuado y la facilidad o dificultad para su integración en la sociedad; la propia convivencia social del país depende en buena parte de la educación de la infancia y la juventud. La Constitución Española reconoce el derecho a la educación como un derecho fundamental (art. 27) dotándole de los máximos instrumentos de protección jurídica para hacerlo real.

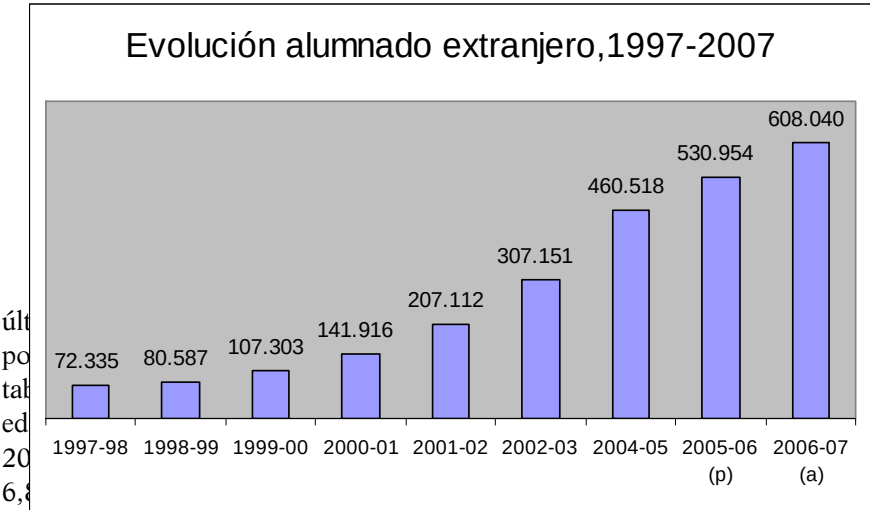
Como decía anteriormente, el proceso de escolarización es uno de los elementos clave a la hora de iniciar procesos de socialización e inserción social. La escuela es la institución más accesible para los menores inmigrantes, independientemente de la situación jurídica que tengan tanto ellos como sus padres. En este sentido, la escuela se convierte en una institución abierta, que acoge a los menores de diversa procedencia y condición, y por tanto es lugar de convivencia intercultural. Es un espacio por tanto vital para la socialización, dinamizador y tolerante.

3. Características del alumnado extranjero en las aulas

Voy a mostrar ahora una serie de gráficos que ilustran unos datos reveladores de la importancia del fenómeno que estoy mostrando. El análisis de los informes sobre escolarización, según los datos ofrecidos por el Ministerio de Educación, muestra que actualmente el alumnado autóctono está disminuyendo mientras

que los de origen extranjero aumentan, aunque estos siguen siendo una minoría. En el gráfico 1 se puede ver esta clara tendencia alcista de los alumnos extranjeros, que han pasado de ser 72.335 alumnos, en el curso 1997-98, a 608.040 en el curso 2006-07, es decir, en los últimos 10 años se ha multiplicado por 8.5, produciéndose un incremento más notable en los últimos cinco años.

Grafico 1.



1996-97 a 530.954 alumnos en el curso 2005-06, que suponían el 7,6% del total de alumnos de la enseñanza obligatoria. Por lo tanto, a pesar de que ha sido un aumento continuado, puede ser significativo, pues convergen dos tendencias contrapuestas, disminución de alumnos autóctonos y aumento de extranjeros, pero está lejos de anunciar un reemplazo del alumnado autóctono. Sin embargo, estas tendencias ponen de manifiesto otras consideraciones como por ejemplo, que la matrícula extranjera está convirtiéndose en un paliativo a la disminución de matriculas y por tanto a la pérdida de plazas docentes; por otra parte, ello justifica la lentitud de las administraciones públicas para afrontar la nueva situación escolar, argumentando lo limitado del fenómeno desde el punto de vista cuantitativo; esto a su vez repercute en que quien soporta la carga extra que supone la nueva situación, son los docentes, en quienes se genera situaciones de agobio, rechazo por la falta de preparación específica, desmotivación, etc.

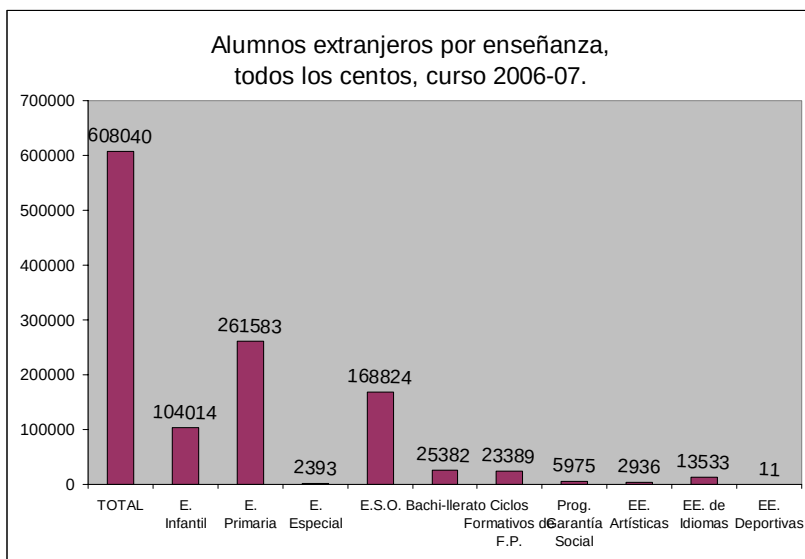
Tabla 1: Evolución de la escolarización 1996-2006

Escolarización (curso)	1996-97	2005-06	Incremento
Espanoles	7.495.749	6.983.538	-6,8 %
Extranjeros	63.044	530.954	742,1%
	0,84%	7,6%	

Fuente: Elaboración propia a partir de datos del MEC.

A pesar de que encontramos alumnos inmigrantes en todos los niveles educativos, es en la educación primaria donde se concentra la mayoría, como podemos ver en el grafico 2, que muestra la distribución de los alumnos por niveles. En la educación secundaria, las cifras son mucho más reducidas, debido a la cuestión demográfica, hay menos alumnos en esas edades, y los que hay se ven forzados a la exclusión escolar, en el sentido de que rápidamente abandonan, en el momento que tienen la posibilidad de trabajar. Es de destacar también un buen número de alumnos extranjero cursando ciclos formativos de Formación Profesional.

Grafico 2.

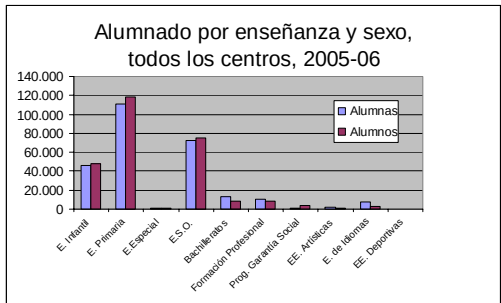


Fuente: MEC. Elaboración propia.

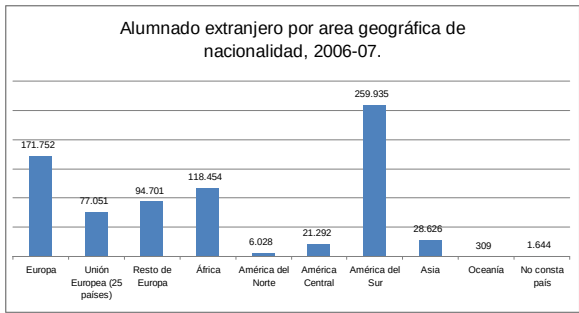
La distribución del alumnado extranjero por nivel de enseñanza y sexo, como se puede ver en el gráfico 3, para el curso 2005-06, es bastante homogénea, hay un equilibrio entre los sexos, aunque en los niveles primarios abundan los varones, mientras que en según avanzamos en edad, toman terreno las mujeres, con un predominio femenino a partir de la educación secundaria. De

alguna forma, esto también responde a realidad de la estructura demográfica del proceso de inmigración.

Respecto al lugar de procedencia de los alumnos extranjeros de nuestro país, en el curso 2006-07, como observamos en el gráfico 4, había en las escuelas 259.935 alumnos procedentes de países de América del Sur, lo que supone el 42,75% de los alumnos extranjeros. El siguiente grupo más numeroso lo forman los procedentes de África y de Europa del Este.



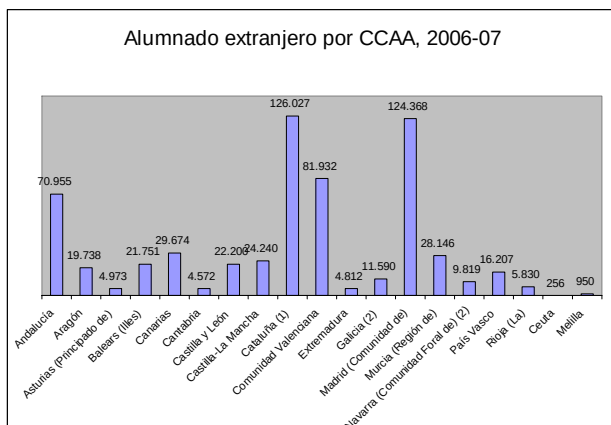
Fuente: MEC. Elaboración propia.
Gráfico 4.



Fuente: MEC. Elaboración propia.

Respecto a la distribución de los alumnos por Comunidades Autónomas, como se ve en el gráfico 5, en esto también se siguen las pautas del proceso demográfico observándose mayor concentración de alumnos en los territorios que ofrecen mayores oportunidades laborales a los padres, como es la zona Mediterráneo, Cataluña, Andalucía, Comunidad Valenciana y también la Comunidad de Madrid.

Gráfico 5.



Fuente: MEC. Elaboración propia.

4. ¿Qué sucede en las aulas los países de nuestro entorno?

A pesar de que la inmigración en nuestras aulas está adquiriendo en estos momentos proporciones substanciales, tenemos en nuestro entorno una serie de países que tienen una mayor tradición en este fenómeno, cuya experiencia puede ser de utilidad. Así por ejemplo, en nuestro entorno cercano, la Unión Europea, no tiene una política común, pero sí está fomentando la aplicación de una serie de medidas similares que se están aplicando en diferentes países. Por ejemplo, algo básico es el facilitar la integración de los alumnos en el sistema escolar del país al que llegan; de igual forma, facilitar el conocimiento de la lengua del país de acogida, que a su vez repercutirá en su integración. Así mismo, para compensar el posible retraso que se puede dar en los alumnos, también trata de fomentar la ayuda y el apoyo escolar dentro del ámbito familiar, es decir, no sólo en la escuela. Otra de las propuestas que podemos encontrar en la documentación europea respecto a la educación de alumnos inmigrantes es el facilitar el mantenimiento de los rasgos culturales propios. En este ámbito es algo básico, que así como se trata de facilitar aprender la lengua del país de acogida, también se trate de mejorar el conocimiento de la lengua y cultura del país de origen. Este aspecto, que generalmente se ha visto como un obstáculo para la integración, también puede ser contemplado como una opción al pluralismo dentro de la propia cultura de acogida. Esto tiene un elemento favorecedor del retorno y potenciador del desarrollo de su lugar de origen. Además, como valor añadido tiene el propiciar el

conocimiento mutuo entre alumnos autóctonos e inmigrados. En definitiva, se propone una educación pluricultural, que promueva el respeto y la tolerancia, y dirigido a toda la población escolar, y no a una parte, que suelen ser los recién llegados.

Si nos vamos al caso concreto de algunos países, vemos que por ejemplo, Alemania, Francia o el Reino Unido, todos tienen el objetivo de *incorporar* a los hijos de los inmigrantes en la sociedad que los acoge, pero cada uno aplica políticas diferentes, cada país lo hace de forma bastante diferente, según sus tradiciones nacionales. Francia parte del hecho de que está dispuesta a incorporar a su territorio a “todo el que resida en su territorio y esté dispuesto a trabajar por ella”. Eso sí, establece una puntualización y es que, en tanto todos son iguales, todos deben renunciar a su propia diferencia, o a lo que les haga distintos. De ahí que, por ejemplo, cada poco se plantean disputas y salta la discusión sobre la prohibición del *chador*, etc. Alemania por su parte plantea el debate sobre los inmigrantes en términos “más ligados a la sangre que al suelo”. Los trabajadores en este país son considerados como “huéspedes”, y tratan por tanto de que no pierden sus lazos de origen. Se les facilita por tanto que aprendan su propia lengua, costumbres, etc. En el fondo eso facilitará su retorno. Otro caso diferente es el del Reino Unido, donde “respetan las diferencias, mientras no pongan en peligro su seguridad”. Fomentan por tanto una enseñanza pluricultural, lo que generalmente es visto como algo atractivo pero también problemático por otros sectores. Su larga tradición con el Imperio y la Commonwealth, les ha dado cierta experiencia en el manejo de estas cuestiones.

5. Qué sucede en nuestras aulas: el papel de los profesores.

En nuestro país se vienen estableciendo políticas y estrategias de educación intercultural, que aunque tiene diversas y peculiares aplicaciones, lo que subyace en el fondo es un planteamiento de renovación pedagógica, en la que la elaboración de un curriculum intercultural, permita una gestión positiva del problema. Así mismo, las relaciones culturales que se establecen en la escuela son vistas como una oportunidad de enriquecimiento y desarrollo cultural mixto. Así, educar puede ser visto como una acción profundamente política y ética, donde el concepto de la “cultura” adquiere especial relevancia. Cultura como herramienta “civilizatoria”, dentro de la escuela, donde las grandes claves de la funcionalidad social del curriculum se muestran en las “culturas de socialización”. Es decir,

además de educar una cultura académica y científica, y una cultura de producción, en tanto lo que se busca es la formación de competencias, en esa necesidad de inserción última en el mercado de trabajo como forma de inserción social, hay que educar una cultura de ciudadanía, que haga posible que la convivencia intercultural traspase la escuela y permee en toda la sociedad. Hay que hacer notar también, que la escuela faculta de acuerdo a trayectorias escolares desiguales, pero articula desde la igualdad de oportunidades.

Es la convivencia intercultural en la escuela, aunque no sólo en la escuela, lo que posibilitará una sociedad intercultural. Para ello, la educación en valores es básica. Y la educación en valores debe incluir, entre otros, los siguientes, tal como nos dice la Unesco (a partir de la *Carta de derechos y deberes...*): “Autoestima, responsabilidad, autonomía, tolerancia, diálogo y negociación de la resolución de conflictos, libertad, participación democrática, paz y rechazo a la violencia, solidaridad, hospitalidad, amor a la paz y a la justicia social, respeto a los otros pueblos y culturas, rechazo a toda discriminación por sexo, orientación sexual, étnica, raza, religión, nacionalidad y cultura, la utopía en la unidad e igualdad humana, construcción de la ciudadanía universal”, etc.

Parece claro que para lograr una “sociedad educadora en valores” que permita la convivencia, se requiere, como manifiesta el grupo de profesores con el que trabajamos, primero, el compromiso de la sociedad y del Estado, de sus diversas instituciones, así como de la participación ciudadana; segundo, la implicación del ámbito familiar y doméstico, territorio fundamental de aprendizaje, y por último y no menos importante, es el papel fundamental que deben desarrollar los propios profesores, tanto de motivación, formación e impulso.

El compromiso de la sociedad debería ir dirigido hacia la nueva realidad de la nueva sociedad multiétnica, y por ende, la nueva escuela intercultural. En este sentido hay una necesidad de plantear programas de sensibilización para toda la comunidad escolar: profesorado, padres y entorno. Y eso, como algunos educadores nos dicen, ha de tener un reflejo tanto en el Proyecto educativos de centro, como en el Proyecto curricular, como en los reglamentos de centro, como en los Equipos de Orientación, como en los Centros de Profesores y recursos, etc., en el sentido de que se pueda configurar una “escuela multicultural como verdadero movimiento

pedagógico que responda a nueva realidad cultural, étnicamente plural de nuestras escuelas y aulas”.

Respecto al ámbito familiar, los profesores constatan que algunos padres optan cada vez más por la postura asimilacionista: en una declaración de principios propiamente etnocéntrica, muestran escasa sensibilidad hacia otros rasgos culturales e identifican “diferente” con “deficiente” o “difícil”. Estos padres, sin ser abundantes, en determinados sectores sociales si lo son, creen que los alumnos extranjeros “bajan la calidad de enseñanza”, “aumentan la conflictividad en los centros”, consideran que “ni ellos ni sus familiares tiene interés por la escuela”, y por tanto “se debería derivar a los alumnos inmigrantes hacia otros programas o profesores”, como programas de Educación especial, compensatoria...). Algunos padres, y no sólo padres, muestran bajas expectativas hacia ellos, ignoran sus referentes culturales, y consideran que deben orientar su formación, desde el principio, únicamente hacia el mundo laboral.

Por último, respecto a los profesores y educadores, dicen ser los verdaderos protagonistas de la educación intercultural. Son actores educativos clave, tanto en relación con el ámbito doméstico, pues tienen que lidiar con padres del tipo anteriormente descrito, pero sobre todo como agente facilitador dentro del aula, pues son socializadores cruciales, protagonistas del buen ambiente en el aula, y también protagonista del clima global en la escuela.

Los profesores y educadores son los primeros que deben interiorizar los valores interculturales que van a transmitir, sentir las actitudes solidarias, y sobre todo, saber convivir en la diferencia; y después, enseñarlo, y “hacer frente” a todo ello en el curriculum oculto. Por tanto, necesitan motivación y requieren apoyo para aplicar esos contenidos curriculares sobre panorama actual de inmigración; y por supuesto, necesitan formación intercultural, tengan o no inmigrantes en el aula.

Alguna de las necesidades detectadas hacen referencia a la necesidad de salvar la disyuntiva de la aceptación y el rechazo en la escuela de la diversidad en general; la necesidad de que exista una coordinación entre la escuela, los servicios de asistencia social y la familia de los menores. También se pone de manifiesto las dificultades para hacer efectiva la atención individual de los alumnos, por no contar con recursos humanos suficientes, y también por no contar con los recursos organizativos necesarios para hacerla efectiva, así como la carencia de materiales,

programaciones, metodología específicas que empeoran el problema. También se pone de manifiesto que los problemas se agravan cuando se trata con niños mayores, que no hablan ni entienden la lengua del territorio de llegada, y tienen mayor dificultad para aprenderla.

La propuesta que se hace se basa en la necesidad de ordenar la pluralidad de problemas educación de inmigrantes, en tres ejes: el acceso al sistema educativo; la necesidad de políticas compensatorias; y las cuestiones relativas a la interculturalidad.

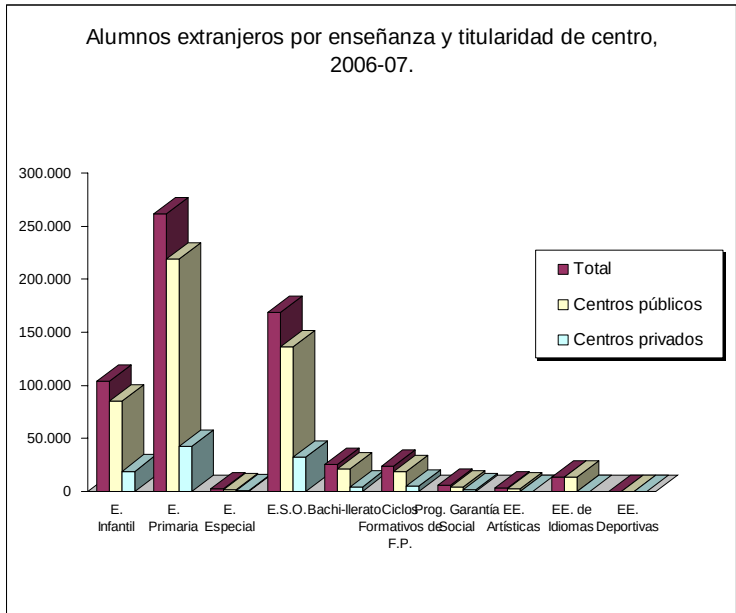
El acceso a una educación básica es algo ampliamente reconocido, incluidos aquellos alumnos que, ellos o sus familias, están en situación irregular.

Respecto a las políticas compensatorias, hemos de mencionar que el inmigrante se encuentra en una situación de inferioridad respecto al resto de los ciudadanos en todos los ámbitos: trabajo, vivienda, cultura, etc., y esto afecta también al ámbito de la educación, quizá de forma diferente por tratarse de menores. Las políticas compensatorias deben ir destinadas a salvar estas diferencias y garantizar unas condiciones favorables para su educación e inserción. Por ejemplo, podemos señalar la necesidad de considerar a los inmigrantes como alumnos con “necesidades educativas especiales (n.e.e.)”, que es cómo se han ido considerando a los alumnos inmigrantes en la legislación más reciente, es decir, “padecer discapacidades física, psíquicas o sensoriales, o por estar en situaciones sociales o culturales desfavorecidas”. De esta forma se suple su situación de inferioridad que suelen presentar en todo ámbito. También se debe garantizar las condiciones favorables de escolarización, lo que puede introducir condiciones especiales para la distribución de los alumnos por centros. En este sentido, es necesario también hacer frente a la “guetización” de alumnos inmigrantes por concentración en las escuelas públicas. Esto es un fenómeno artificial que en nada beneficia a las escuelas en particular y al Sistema Educativo de forma general. Si es cierto que hay concentración *natural* de inmigrantes en ciertos barrios, ya sea por el precio de la vivienda, por la atracción que ejercen los compatriotas previamente establecidos, etc., que hace que se concentren sus hijos en determinados centros escolares. Pero también es cierto que hay otras prácticas, como la deserción de familias autóctonas de los centros públicos o el pago por actividades complementarias en

centros concertados, a lo que las familias de inmigrantes no pueden hacer frente, que provoca escuelas gueto.

La organización del sistema educativo español introduce un elemento de diferenciación interna en función de la titularidad de los centros educativos. Pueden distinguirse los centros de titularidad pública, los de titularidad privada que funcionan de forma concertada con el Estado (desarrollan el currículum oficial y reciben subvenciones públicas) y los privados no concertados. La información estadística incluye los dos primeros que son los que escolarizan a la inmensa mayoría de los alumnos. Aunque la mayor parte de los alumnos tanto españoles como extranjeros está escolarizada en centros públicos, la tendencia de los autóctonos es a moverse hacia los centros privados, mientras que la de los hijos de los inmigrantes se dirige más hacia los de titularidad pública. El gráfico 6 muestra cómo la escolarización de alumnos extranjeros se concentra fundamentalmente en los centro de titularidad pública, lo que evidencia una agravio comparativo y una distribución de cargas mal repartidas.

Grafico 6.



Fuente: MEC. Elaboración propia.

En este sentido hay que mencionar, y existe abundante jurisprudencia en este sentido según muestra el Colectivo IOE

(1999) a quien sigo en este apartado, que el tan reclamado desde algunos sectores, “Derecho elección de centro” no existe como tal en nuestro país. Si existe el derecho a elegir educación moral y religiosa más adecuada de acuerdo a unas convicciones. Pero consideramos que éste, en todo caso, se debería ver limitado por la racionalización de los recursos públicos para un desarrollo del sistema de enseñanza más efectivo. Y en esto creo que se ven afectados los centros concertados también, pues son financiados con fondos públicos.

Algunas experiencias muestran auténticas escuelas-gueto, donde existe una concentración de más de 50% de alumnos inmigrantes. Las diferencias de clase social también motivan la salida de alumnos autóctonos hacia centros de “mayor prestigio”, donde se supone que “aprenderán más”. En definitiva, parece claro que el derecho elección de centro debe quedar subordinado a los criterios de planificación educativa.

Por último, las cuestiones relativas al tema de la interculturalidad van encaminadas a reforzar la autoestima y la integración de los alumnos inmigrantes. Carlos Giménez (2003) habla del multiculturalismo y de la interculturalidad como dos modalidades dentro del pluralismo cultural es decir que son concreciones sucesivas del paradigma pluralista. Para él la perspectiva intercultural está surgiendo básicamente tras la constatación de los límites, fracasos y errores en el campo del multiculturalismo, lo cual no debe ocultar los méritos y aportaciones de la perspectiva multiculturalista. El pluralismo cultural connota, en primer lugar, la presencia, coexistencia o simultaneidad de poblaciones con distintas culturas en un determinado ámbito o espacio territorial y social. En el pluralismo cultural se parte de que la diversidad cultural es positiva por enriquecedora. No sólo no hay que rechazarla tratando de hacer homogénea la sociedad sino que hay que respetarla, aprovecharla, elogiarla, es decir la “celebración de la diferencia”. El multiculturalismo parece conformarse con la coexistencia, o en todo caso espera que la convivencia social surja del respeto y aceptación del otro; sin embargo, la perspectiva intercultural sitúa la convivencia entre diferentes en el centro de su programa, por lo que incorpora un mensaje de regulación pacífica de la conflictividad interétnica, de la que nada o poco dicen los multiculturalistas. Si el multiculturalismo aborda la diversidad, el interculturalismo trata de ver cómo construir la unidad en la

diversidad. Pero, y esto es muy importante, el interculturalismo aboga por todo ello sin desconsiderar ni negar los asertos y aportaciones multiculturalistas sobre no discriminación y reconocimiento del otro.

En este sentido, la posibilidad de que los alumnos inmigrantes accedan a la enseñanza en lengua materna, que es un elemento señalado por algunos profesores, tiene una serie de ventajas profesionales para los inmigrantes, que afectan tanto a su futuro como al de su grupo de origen; las mejoras que se establezcan en el ámbito familiar, vinculadas con el reconocimiento, autoestima, ya sea a través del respeto o consideración hacia sus costumbres, horarios, etc., será una valor añadido a esas ventajas futuras, pues facilitará el retorno a su lugar de origen en mejores condiciones, en tanto la posibilidad del retorno forma parte de acuerdos recogidos por diversas instituciones como la Unión Europea o la ONU. La religión es otro elemento de identificación colectiva de primer orden, y aunque en España rige la libertad religiosa, también se reconoce el derecho a todos los alumnos a que su libertad de conciencia y sus convicciones religiosas y morales sean respetadas. Y en esta cuestión se entra en confrontación de competencias entre diferentes administraciones, porque aunque la educación y todo lo que hace referencia a ella, incluido el espinoso tema del control de lo que aparece en los libros de texto, es algo que compete a las comunidades autónomas, el respeto a la libertad de conciencia es algo cuya regulación le corresponde al Estado.

En definitiva se trata de la búsqueda de medida encaminadas a la visibilidad y al respeto a la diversidad. Algunas de ellas han sido probadas con éxito para promover la educación intercultural centrada en diferentes minorías étnicas como el pueblo gitano y que han permitido hacer visible y respetada su cultura en determinado ámbito escolar. Podemos encontrar varios ejemplos por todo el país, como el caso del programa “Vivir juntos” desarrollado en Andalucía, o el caso del C.P Padre Manjón, en León, en el que hemos trabajado más de cerca (Fernández Álvarez, 2006).

6. Conclusiones.

En este trabajo hemos mostrado el panorama actual de la inmigración en nuestras aulas y hemos visto que paulatinamente va adquiriendo mayores proporciones. En este sentido, el proceso de escolarización es considerado como uno de los elementos básicos para la inserción y socialización de este colectivo de población. El

sistema escolar, por su cometido inculca valores de ciudadanía, con la repercusión que esto tiene, no sólo en la población que llega, sino también en los autóctonos, formando actitudes de tolerancia y valores de igualdad y solidaridad, pues “no nacemos demócratas o solidarios, nos hacemos, lo aprendemos”.

El derecho a la educación es algo que se ha ido reconociendo a todos los inmigrantes, como derecho fundamental, al incluirles como alumnos con “necesidades educativas especiales”, lo que ha supuesto plantear la necesidad de incorporar medidas compensatorias de sus dificultades.

Cómo síntesis final, tenemos que considerar los estudios sobre inmigración como parte de la gestación y de la gestión de la pluralidad étnica, y del mapa social de la alteridad tanto en nuestro país como en Europa. La Escuela intercultural se establece en términos de lograr una Nueva Ciudadanía, que evite la exclusión social, que acepta los retos de los nuevos fenómenos sociales y la nueva sociedad multiétnica. Una escuela que fomenta la interacción y no sólo la coexistencia y supone el reconocimiento del *otro* como interlocutor en igualdad.

En la escuela, como inicio de la preparación del futuro de la sociedad actual, la educación solo puede ponerse al servicio de la propia sociedad que acepta ese futuro; es la propia sociedad la que fija objetivos, planes y políticas educativas, y la que ofrece los medios para llevarlos a la práctica.

Bibliografía

- Bourdieu, P. & Passeron, J.C., (1977) *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
- Calvo Buezas, T. (1998) *Los racistas son los otros: gitanos, minorías y derechos humanos en los textos escolares*. Madrid, Paidós.
- Calva Buezas, T. (1995) *La escuela ante la inmigración y el racismo. Orientaciones en educación intercultural*. Madrid, editorial Popular.
- Caravantes, Carlos, (1992) "Análisis institucional de un establecimiento educativo", en *Rev. Antropología*, nº 2, marzo. Asociación Madrileña de Antropología.
- Carrasco, Silvia (2002) “Inmigración, minorías y educación. Ensayar algunas respuestas, mejorar algunas preguntas” *Actas del IX Congreso Nacional de Antropología*. Barcelona. FAAEE. Edición CD.

- Checa, F. (ed.) (1998) *Africanos en la otra orilla. Trabajo, Cultura e Integración en la España mediterránea*. Barcelona.1998. Ed. Icaria
- Checa, F. & Soriano, Encarna (eds), 1999, *Inmigrantes entre nosotros*, Almería & Barcelona, Icaria-Antrazyt.
- Colectivo IOE. (1999) *La inmigración extranjera en España. Los retos educativos*. Barcelona, Fundación La Caixa.
- Durkheim, Émile, 1989 (1922), *Educación y sociología*, Barcelona, Península.
- Fernández, O. (2006) "Education for difference in a Romany community in Spain: an exercise in integration". *Intercultural education*, 17-4: 373-390.
- Fernández, O.; Gonzalez Arpide, J. L. (2002) "Educando en compañía. Emigrantes en León". *Actas IX Congreso Nacional de Antropología*. Barcelona. FAAEE. Edición CD.
- Fernández, O.; González Arpide, J.L. (2002) "Inmigrantes en León: Elementos teóricos y prácticos", *Estudios Humanísticos*, 1, pp. 333-353.
- García Castaño, J.; Pulido Moyano, R. (1994), *Antropología de la educación*, Madrid: Eudema.
- Gimenez Romero, C. (1998) "Migración y nueva ciudadanía", *Temas para el Debate* nº 43, pp. 27-31.
- Gimenez Romero, C. (2003) "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos" *Educación y Futuro. Rev. de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*, 8:9-26.
- González Arpide, J.L.; Fernández, O. (2003a) "Aproximación al estado actual de los estudios en inmigración desde la perspectiva antropológica". *Estudios Humanísticos* vol. 2, pp.139-157.
- González Arpide, J.L.; Fernández, O. (2003b) "Algunas perspectivas en la Educación de los inmigrantes en Castilla y León", en *Lógos Hellenikós*. Sociedad Española de Estudios Clásicos, Universidad de León, pp. 987- 997.
- González Arpide, J.L.; Fernández, O. (2004) "La Inmigración en España: nuevos retos y encrucijadas", *Estudios humanísticos*, 3, pp. 303 – 312.
- González Arpide, J. L.; Fernández, O. (2004) *Estudios sobre Inmigración*. Madrid, Cerlesa.
- Informe Iip2/02, (2002), *Informe CES sobre población inmigrante en Castilla y León*.

- Juliano, D. (1993) *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. Madrid, EUEDEMA.
- Juliano, D. (1996) "Antropología de la educación", en Prat & Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología cultural. Homenaje a Esteve Fabregat.*, Barcelona: Ariel, pp. 278-286.
- Juliano, D. (2002) "Antropología, educación e interculturalidad. Una historia de encuentros y desencuentros". *Actas IX Congreso Nacional de Antropología*. Barcelona. FAAEE. Edición CD.
- Manzanos, Cesar (Coord.) (2004) *Trabajo social y educación social con inmigrantes en países receptores y de origen*. Málaga, ediciones Aljibe.
- Martinez Veiga, U. (1997) *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Madrid, Trotta.
- Ogbu, John U. (1993) "Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple", en H. Velasco, García Castaño; Díaz de Rada, *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid, Trotta, pp. 145-174.
- Ramírez Goicoechea, E. (1996) *Inmigrantes en España, vidas y experiencias*. Madrid. Centro de Investigaciones Sociológicas y ed. Siglo XXI.
- San Román, T. (1995) *Los muros de la separación. Ensayos sobre heterofobia y filantropía*. Barcelona, Universidad Autónoma.
- Siguan, Miguel (1998) *La escuela y los inmigrantes*. Barcelona, Paidós.
- Soto Morata, J. (dir.) (2006) *Hacia el aula intercultural. Experiencias y referentes*. Madrid. MEC.
- Velasco, H.; García Castaño, J.; Díaz De Rada, A. (1993) *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid, Trotta.
- Velasco, H.; Díaz De Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid, Trotta.

Empezar de nuevo: migrantes argentinos en madrid a lo largo de tres décadas³⁸⁵

Guillermo Mira Delli-Zotti

Universidad de Salamanca

mira@usal.es

Fernando O. Esteban

Universidad Autónoma de Barcelona

Fernando.Esteban@uab.cat

Susana Schmidt

Universidad de Salamanca

schmidt@usal.es

Resumen: La llegada de argentinos a España desde la década del setenta responde a causas y motivaciones dispares, e igualmente diversos son también los desarrollos de esos proyectos migratorios. No sólo porque cambiaron los contextos de expulsión, lo que a nivel analítico nos ha llevado a discriminar entre exiliados y migrantes económicos, sino también porque los contextos de recepción están lejos de ser los mismos. Con esta ponencia nos proponemos, entonces, indagar la incidencia de las cambiantes coyunturas históricas sobre las trayectorias vitales de los migrantes argentinos residentes en Madrid, a través de la abundante etnografía recogida por los autores en los últimos años.

1. Introducción

Desde hace más de treinta años se vienen produciendo movimientos migratorios de argentinos hacia España. ¿Qué continuidades y transformaciones presentan estos procesos a lo largo de este tiempo? ¿Qué puntos tienen en común y en qué difieren las motivaciones para irse, las condiciones de salida, las expectativas puestas en el proyecto, los procesos de adaptación al nuevo entorno social y laboral?

El objetivo de esta contribución es profundizar en la incidencia de los cambiantes contextos de expulsión y recepción sobre el desarrollo de las trayectorias biográficas de los argentinos residentes en Madrid. Para indagar la relación entre condicionantes

³⁸⁵ Este trabajo se enmarca en el proyecto HUM2007-65645 “Historia comparada de las transiciones a la democracia: España, Argentina y Uruguay (1968-1990)” financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, Plan Nacional de I + D + I (2004-2007).

estructurales y acción social de los migrantes argentinos a lo largo de tres décadas, contraponemos dos etapas: el exilio político de la dictadura de 1976 y la migración económica posterior. Contamos con un extenso material recogido por el equipo de investigación a lo largo de los últimos años mediante dos técnicas cualitativas: historia oral y observación participante.

El acceso al cambio social por medio de historias de vida privilegia la mirada subjetiva de las experiencias y percepciones (Thompson, 1988; Bertaux, 1993): permite contar con la explicación que de los procesos migratorios desde Argentina hacia España hacen quienes los protagonizan. Los testimonios orales que utilizamos en nuestro análisis fueron “capturados” a través de la realización de entrevistas abiertas semidirectivas a personas de origen argentino radicadas en Madrid. De las 18 entrevistas a ex-exiliados 15 fueron realizadas en Madrid y 3 en Buenos Aires. Los 42 migrantes económicos fueron entrevistados en la ciudad de Madrid; se trata de personas que arribaron a España mayoritariamente entre principios del año 2001 y finales de 2002. En este artículo recuperamos los discursos de los migrantes argentinos de dos épocas en un diálogo en contrapunto entre exilio político y migración económica, centrándonos en tres aspectos: la decisión de irse de la Argentina, la elección de España (en concreto, Madrid) como destino y el proceso de integración socio-laboral.

La realización del trabajo de campo se benefició por una doble perspectiva etnográfica: mientras dos miembros del equipo son de origen argentino –facilitando el acceso a los entrevistados, que se mostraron agradecidos de que alguien se interesara por sus trayectorias biográficas- la participación del tercer miembro permitió incorporar la perspectiva del *outsider*. En cuanto a los antiguos exiliados, una vez localizados tres informantes clave los demás fueron contactados mediante la técnica de “bola de nieve”. En el caso de la migración económica, los contactos previos con los informantes fueron establecidos en las reuniones de acogida a los nuevos inmigrantes arribados desde Argentina que organiza la Comisión de Acogida de la Casa Argentina de Madrid³⁸⁶. La observación etnográfica en éste y otros espacios frecuentados por

³⁸⁶ Nuestra concurrencia periódica a las reuniones el primer y tercer domingo de cada mes en calidad de “observadores participantes” nos permitió ganarnos la confianza de quienes frecuentan esta institución.

argentinos resulta útil, además, para la contextualización densa de las experiencias relatadas, de la realidad cotidiana de ser inmigrante en Madrid, y para acercarnos a aspectos relacionados con la interacción social de los argentinos con otros inmigrantes – compatriotas o no- así como con la población autóctona. Por otro lado, puesto que la historia vivida es interpretada bajo los criterios de significación que tiene para el sujeto en el tiempo presente de la entrevista, es relevante tener en cuenta que mientras los representantes del exilio son interrogados acerca de procesos cuyos inicios se remontan casi tres décadas, los migrantes económicos relatan realidades mucho más cercanas en el tiempo. Las apreciaciones que unos y otros hacen de los hechos sociales están condicionadas, pues, por momentos distintos en el proceso de adaptación³⁸⁷.

2. Apuntes para la historia migratoria

La migración argentina a España se viene desarrollando ininterrumpidamente a lo largo de varias generaciones, desde finales de los años 60 hasta hoy. La población de origen argentino residente actualmente en España procede de distintos flujos migratorios: los más significativos son los del exilio político (1975–1983) y los de la migración económica, que registra un primer pico en 1989 (durante el proceso hiperinflacionario en Argentina), aunque es una década después y sobre todo después de 2001 cuando alcanza una dimensión masiva³⁸⁸.

La migración argentina a España ha invertido en muy poco tiempo un fenómeno multiseccular (desde mediados del siglo XVI hasta 1962/64) de desplazamiento de población desde España a

³⁸⁷ Paradójicamente, para algunos ex-exiliados era la primera vez que hablaban libremente sobre este tema. La falta de interlocutores, tanto en España como en Argentina, fue un dato curioso que se reveló en la investigación. En cambio, los huidos del corralito llegan en un momento en el que la cuestión de “la inmigración” está plenamente instalada en el debate público y político.

³⁸⁸ Este último flujo es parte de la emigración masiva que salió de Argentina en el contexto de la crisis, y también el mayor que se haya dirigido hacia España, lo cual hizo que cambiara sustancialmente la composición del stock en su conjunto. Para un análisis del volumen y la composición de flujos y stock de argentinos en España véase Actis y Esteban (2007). Previamente a los flujos del exilio, habría que mencionar también a los “pioneros” arribados durante la postguerra civil española y el tardofranquismo.

Argentina. Las razones de esta inversión responden tanto a causas que tienen que ver con la estructura económica global como a procesos internos de los países involucrados. Pero ambos niveles de análisis deben interconectarse para comprender la cadencia, composición, expectativas, desarrollos, etc. de las sucesivas oleadas migratorias desde Argentina a España. A partir de las masivas migraciones desde Europa –desde el último cuarto del siglo XIX hasta mediados del siglo XX– quedó constituido “un sistema migratorio”³⁸⁹ que vinculaba a España y Argentina (sistema que se incluye dentro de otro de alcance mayor, compuesto por Uruguay, el sur de Brasil y la pampa húmeda argentina, de un lado, y Portugal, España e Italia, del otro). Aunque las corrientes migratorias fundamentales se movieron en la dirección Europa - América, muy pronto se establecieron desplazamientos en sentido inverso. Una vez establecido el sistema migratorio, la dirección, volumen y composición de los flujos poblacionales es determinada por coyunturas económicas y políticas específicas³⁹⁰. El carácter transnacional de estos desplazamientos supone transformaciones (sociales, políticas, económicas, culturales) en ambos extremos (países) del sistema, a la vez que instituye un nuevo espacio social, que une elementos de ambos polos a través de los migrantes. En la actualidad el sistema transatlántico incorpora, principalmente, a Argentina junto a Ecuador, Colombia, Perú o Bolivia, por una

³⁸⁹ Los sistemas migratorios son espacios caracterizados por la asociación relativamente estable de una serie de países receptores, que por lo menos debe incluir dos países, con un número determinado de regiones de origen. Tal como sostienen las teorías del sistema mundial, de redes sociales, la teoría institucional y la de causación acumulativa, tales asociaciones no son mero resultado de las corrientes migratorias sino que se ven reforzadas por conexiones y vínculos de distinta naturaleza: personas, bienes, capital, cultura, etc. Cada uno de dichos sistemas posee una región receptora central, constituida por uno o varios países, y un conjunto de países emisores relacionados a este núcleo mediante voluminosos flujos migratorios (Kritz y Zlotnik, 1992).

³⁹⁰ En España: presión demográfica, fracaso de la modernización agrícola y lentitud en el ritmo de crecimiento industrial (Sánchez Alonso, 1988: 210), luego Guerra civil y represión de la dictadura franquista. En Argentina, gobiernos civiles autoritarios, dictaduras militares (1966-1973 y 1976-1983), crisis económicas y fracaso del modelo de desarrollo basado en el paradigma neoliberal.

parte, y a España e Italia por la otra; los desplazamientos mayoritarios son en la dirección América – Europa³⁹¹.

A lo largo de las tres últimas décadas Argentina y España han vivido coyunturas opuestas, tanto en lo económico como en lo político. En España, la transición a la democracia se combinó con la estabilización primero y el despegue económico después, y esto a su vez hizo posible tanto el arraigo de un Estado de derecho como la construcción de un Estado de bienestar, convirtiéndose en una sociedad pujante, autosatisfecha y atractiva para los inmigrantes. Por el contrario, Argentina vivió desde finales de los 60 y hasta mediados de los 70 un periodo turbulento que desembocó en una brutal dictadura militar y luego en un proceso de transición a la democracia que, aunque formalmente se mantuvo en lo legal y procedimental, fue fallido en el plano del desarrollo económico y la cohesión social. Tanto en el caso argentino como en el español, es difícil determinar hasta dónde, o en qué proporciones, la evolución estuvo guiada por condicionamientos exógenos o, por el contrario, respondió a variables propias de las condiciones en cada país.

3. Contextos de partida

Las circunstancias que hacen a la expulsión son marcadamente diferentes en los dos momentos estudiados. No sólo porque el exilio lleva la marca de la persecución política que lo define (Jensen, 1998: 16), mientras la migración económica responde a la decisión *voluntaria* de irse, como solución a los fracasos vividos y con intención de poder desarrollar esos proyectos en el exterior; sino también porque en el caso de los exiliados de la dictadura de 1976, el proyecto migratorio ni siquiera existía: no era un plan alternativo pensado por quienes nos ofrecieron sus testimonios. Veamos con más detalle las distintas situaciones.

Las causas y consecuencias del gobierno militar que comenzó con el golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 en Argentina son diversas y complejas, responden a un cúmulo de factores: económicos, sociales, culturales y político-ideológicos endógenos y exógenos, que merecerían un análisis extenso imposible de abordar

³⁹¹ En cuanto a las migraciones continentales, Argentina participa de otros dos sistemas migratorios: uno que vincula diversos países latinoamericanos con los Estados Unidos; otro que, teniendo a Argentina como centro la une a Bolivia, Paraguay, Chile, Uruguay y Brasil (podríamos agregar también Perú). Este segundo sistema está descrito en Balán (1992).

en este momento³⁹². Sin embargo, para poder comprender los orígenes de la emigración de argentinos a España que se produjo durante este período, es imprescindible destacar que el proyecto de la dictadura implicó cambios irreversibles en la estructura económico-social constituida a lo largo de varias décadas, en el marco de las distintas etapas de la industrialización sustitutiva de importaciones, y una inversión de las relaciones de poder vigentes en la sociedad. Ello sólo fue posible mediante un “plan de exterminio” del amplio espectro de militantes y organizaciones que constituían las conducciones de los sectores populares, en su mayoría políticamente identificados con el peronismo³⁹³. Podemos entender entonces que el *aniquilamiento* de un sector de la población (Garzón, 2000) y la política económica implementados por el Estado terrorista fueron constitutivas de un mismo “Proceso de Reorganización Nacional” (autodenominación de la dictadura militar, 1976-1983).

La brutal represión y la crisis económica que desató la dictadura produjeron la salida del país de un gran volumen de exiliados (el exilio lo fue de hecho aunque rara vez de derecho), y en menor medida –a partir de 1979- de migrantes económicos. Por

³⁹² Esbozamos a continuación una breve puntualización de los hechos más significativos y su contexto: en el ámbito internacional vale destacar la proliferación de vanguardias armadas inspiradas en “doctrinas de la emancipación” como las califica Lipovetsky (leninismo, maoísmo, foquismo, etc.), un proceso de cambio social y cultural más amplio que socavaba valores tradicionales (la liberación de la mujer, el movimiento hippie, la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, etc.); y un marco de relaciones que operaba bajo la “Guerra Fría”. En Argentina, cuando los militares dieron el golpe el país había pasado por años de violencia; la reinstalación de Perón en el gobierno después de 18 años de proscripción; el fracaso de su modelo de concertación; el descontrol del movimiento peronista, sobre todo después de la muerte del líder; la anarquía del gobierno de Isabel Perón; el rebrote de la guerrilla; la crisis económica más fuerte de la historia argentina: en suma, la representación del caos. Puede entenderse así por qué un sector de la dirigencia política y de la sociedad civil, ávidos de orden, consintieron el golpe de Estado.

³⁹³ El juez Baltasar Garzón demostró la existencia de un Plan de Exterminio de un grupo nacional argentino por parte de las Fuerzas Armadas y que constituye delito de lesa humanidad en el Auto de Procesamiento de 98 militares argentinos con fecha 04-11-1999 (Garzón, 2000).

su dimensión, fue el primer flujo emigratorio de argentinos de carácter masivo³⁹⁴; por su composición, representó una significativa pérdida de capital humano.

Para esta generación que abrazó el ideario de la revolución, la victoria o la muerte eran senderos imaginados, pero no habían considerado el exilio como potencial destino. Considerando todo el espectro de organizaciones político-guerrilleras, para el militante orgánico, el exilio fue un acto dilemático, no solo porque su salida podía ser penalizada, sino que la sentía como un acto de cobardía y traición a los propios compañeros de militancia y una deslealtad hacia los caídos y los presos. No fueron pocos los casos en que la decisión unilateral de exiliarse fue sometida a un “juicio por traición o por intento de desertión” por parte de las conducciones de las organizaciones armadas (Anguita y Caparrós, 1998: 54). También los propios militantes calificaban a aquellos que marchaban por su cuenta al destierro como “quebrados” o “traidores” (Bonasso, 2000: 306). Por otro lado, los sentimientos de cobardía y de traición eran magnificados por la prédica dictatorial que intentó minar el espíritu de lucha amplificando las defecciones de las cúpulas de las organizaciones armadas.

Si bien el exilio fue una alternativa no imaginada, en muchos casos el asedio de la muerte fue un “argumento” más potente que los cuestionamientos de terceros. La emigración se convirtió así en un mero acto de sentido común que dejaba a un lado las disquisiciones filosóficas. Aunque la premura no mitigó los prejuicios, ni resolvió el dilema ético entre quedarse para seguir luchando o irse para salvarse -¿y tal vez seguir luchando desde otro lugar?--; una gran cantidad de militantes salieron del país empujados por el terror. Solo que para algunos éste se nutría de amenazas, secuestros, torturas y desapariciones consumadas, mientras para otros fueron acechanzas latentes, posibles. El carácter ilegal y clandestino de la represión de las fuerzas de seguridad del Estado contra un enemigo interno genéricamente definido como “subversivo”, hizo que la amenaza de muerte se extendiera más allá de los militantes comprometidos con la lucha armada. El “poder desaparecedor” (Calveiro, 2005) se extendió capilarmente a toda la sociedad: “cuadritos de medio pelo”,

³⁹⁴ Por primera vez en la historia del país la emigración de nativos superó la inmigración de extranjeros.

activistas sociales, estudiantes, trabajadores, religiosos, adolescentes, adultos, ancianos, etc.

El final de la dictadura planteó la perspectiva del ‘desexilio’ (Benedetti, 1983) pero, aunque los retornos se aceleraron en 1984 y 1985, muchos no fueron definitivos³⁹⁵. Además, la transición a la democracia no abolió la emigración económica que había comenzado hacia 1979/81 y enlazó con la crisis hiperinflacionaria de 1989 que produciría un nuevo pico de salidas hacia España. Posteriormente, cuando la coyuntura política y económica recobró estabilidad en 1991, el flujo de argentinos se redujo drásticamente. Sin embargo, ni bien comenzaron los síntomas de agotamiento del modelo de desarrollo económico neoliberal al comienzo de la segunda legislatura de Carlos Menem, la emigración de nativos comenzó una tendencia creciente. Resultado de ello fue que entre 1995 y 2005 se produjo en Argentina un saldo migratorio de nativos negativo de dimensiones insólitas en la historia del país. A pesar de que las cifras son aproximaciones que deben considerarse con cautela, indican sin duda una aceleración del fenómeno migratorio, paradigmática para un país poblado a partir de inmigraciones internacionales masivas. Fue la segunda oportunidad, después de la “época del exilio”, en la cual la salida de nativos superó la entrada de extranjeros. Si lo miramos en perspectiva comparada, en 2000-2005 emigró del país prácticamente un quinto del total de residentes argentinos en el exterior, sobre un stock constituido en 50 años de crecimiento.

¿Qué aconteció entonces para que en tan poco tiempo emigrara tanta población? Esta cuestión nos remite directamente a la “catástrofe social” desencadenada por el estancamiento y posterior derrumbe del modelo de desarrollo neoliberal implementado en el país durante la década de 1990³⁹⁶. En pocas palabras, como consecuencia de esta crisis (multidimensional) el 21,5% de la población económicamente activa quedó desocupada y

³⁹⁵ Cuando, después del intento de golpe de Semana Santa de 1987 el gobierno de Alfonsín aprobó las Leyes de “Obediencia debida” y “Punto final” y fracasado el Plan Austral, hubo gente que empezó a emigrar o reemigrar (Mira, 2003: 137a).

³⁹⁶ Los dos gobiernos del Partido Justicialista bajo la presidencia de Carlos Saúl Menem (1989-1995 y 1995-1999) y el gobierno de La Alianza, con Fernando De La Rúa al mando del poder ejecutivo (1999-2001), que finalizó abruptamente debido al descontento popular.

el 18,6% subocupada³⁹⁷; el 57,5% de las personas vivía por debajo de la línea de pobreza, el 27,5% bajo la línea de indigencia³⁹⁸ y se incrementó significativamente la desigualdad social³⁹⁹. Existían serios problemas en materia educativa y sanitaria, un elevado déficit fiscal y los apremiantes vencimientos de los pagos de la deuda externa impulsaron medidas de ajuste aún más severas que continuaron deteriorando los servicios públicos. A ello hay que sumarle la desestabilización del sistema político que, carente de legitimidad, no podía restablecer la gobernabilidad en el país, transmitiendo a la sociedad la sensación de caos.

El mercado había devenido la gran fuerza integradora, pero con limitaciones evidentes: una impactante precarización de toda la vida social, particularmente del trabajo, el debilitamiento de las relaciones tradicionales de reciprocidad, una inseguridad generalizada, una elevada incertidumbre y una sensación creciente de desasosiego. La crisis tornó frágiles los soportes que garantizaban la supervivencia individual, pero también debilitó los lazos de reconocimiento social que garantizaban la pertenencia a una comunidad. Además, las normas de civilidad se erosionaron hasta límites inauditos y las trasgresiones alcanzaron dimensiones antes impensadas (confiscación momentánea de los depósitos bancarios, falsificación de medicamentos, etc.).

Los efectos de estos cambios sobre la vida cotidiana fue el principal argumento que esgrimieron los entrevistados para explicar las razones que motivaron su decisión de emigrar a España⁴⁰⁰. Entre ellos, los más recurrentes fueron: el crecimiento del desempleo, la pobreza, la desigualdad, la violencia y la transformación de los “valores” que habían caracterizado al país desde el comienzo del siglo XX. Es decir, que si bien la emigración

³⁹⁷ INDEC, *Encuesta Permanente de Hogares*, mayo de 2002.

³⁹⁸ INDEC, *Encuesta Permanente de Hogares*, octubre de 2002.

³⁹⁹ Hacia 1994 el coeficiente de Gini de la distribución de los hogares según su ingreso per capita en el Gran Buenos Aires era de 0.464, un 15% superior al de 1986 y 21% más alto que en 1980 (Altimir y Beccaria, 2001: 606).

⁴⁰⁰ Para un análisis pormenorizado de las causas que propiciaron la migración de argentinos hacia España a consecuencia de la crisis de 2001 véase Schmidt (2004).

fue un acto individual, conyugal y familiar, estuvo inscripta en procesos sociales amplios y complejos.

Los informantes mencionaron un conjunto creciente de privaciones y frustraciones, vivencias múltiples de la pérdida de estatus, frente a las que se sintieron vulnerables e impotentes. Los padecimientos que acarrearón el descenso social, y el miedo a que se incrementaran a futuro, promovieron la decisión de salir del país. Los relatos no sólo señalaron cambios en hábitos de consumo frecuentes durante “las malas rachas”, como servicios que dejaron de adquirirse en el mercado y pasaron a recibirse del Estado (educación, atención sanitaria, medicamentos, transporte, incluso ocio y esparcimiento); sino restricciones que podían poner en peligro a corto plazo la propia reproducción social (vivienda, salud, higiene y alimentación). A esto se une la sensación de incertidumbre, la imposibilidad de planificar, la anulación de los proyectos de futuro.

El descenso social fue percibido entonces como el ingreso a ese territorio difuso que se encuentra entre la vulnerabilidad y la pobreza, e instaló el miedo a la exclusión, a convertirse en “el otro” por antonomasia que la sociedad argentina ha rechazado: el “villero”. Las narraciones caracterizaron la movilidad descendente como una situación inevitable, y en el mejor de los casos, una amenaza clara, mientras el camino inverso se asumía cada vez más improbable.

Podríamos calificar a los migrantes argentinos como trabajadores *precarizados* que habían comenzado a padecer los riesgos de la *desafiliación* social (Castel, 1997), llevándolos a engrosar las listas de “nuevos pobres” que inundaron la estructura social argentina por aquellos años, y los hizo sentirse expulsados de ese otro territorio difuso al que aún se sentían adscriptos: la “clase media argentina”. Una categoría específica de migrantes es la formada por jóvenes en formación, con afán aventurero y gran capacidad de adaptación, que vienen a constituir un nuevo grupo de trabajadores flexibles, rotativos, encuadrables en un tipo de migrantes *golondrina* de ciclo abierto⁴⁰¹. Podríamos resumir las experiencias de unos y otros en un denominador común: “la pobreza de futuro”. Este concepto, acuñado por Minujin y Anguita

⁴⁰¹ Denominamos a migrantes de corta edad “hijos del menemismo”, pues su socialización se produce a lo largo de los 90 y sus actitudes y expectativas responden a valores instaurados entonces.

(2004:17), propone que la falta de ética en las instituciones, junto con el continuo y creciente proceso de empobrecimiento de la población, indujo en gran parte de ella desencanto y falta de expectativas de cambio en el provenir.

En síntesis, los efectos de la crisis sobre la vida cotidiana, junto con la frustración que instaló la experiencia de que éstos no se revertirían a corto plazo, o incluso que podrían agravarse, produjo un “pesimismo social”, una sensación creciente de “pobreza de futuro” que alentó la salida a España como una solución idónea, o en algunos casos, la única viable. Pero la decisión de emigrar también fue posible por la influencia de un nuevo marco de valores en la sociedad argentina. Se trató del “repliegue hacia uno mismo”, de un “individualismo negativo” que se inscribió en un contexto de efectivo deterioro de instancias colectivas asociativas (partidos políticos, sindicatos, etc.) y comunitarias (vecinos, amigos, etc.); y en una campaña ideológica del neoliberalismo sostenida desde el gobierno y los medios de comunicación.

4. La elección del destino

A pesar de los contextos de recepción disímiles, las razones esgrimidas por los migrantes de las dos épocas para la elección de España son en buena medida compartidas, remitiéndonos a la existencia del sistema migratorio constituido a partir de la inmigración masiva.

Las respuestas que dieron antiguos exiliados entrevistados acerca de las razones por las cuales escogieron España como país de destino identifican tres motivos significativos. El primero de ellos fue la lejanía del país de origen para asegurarse de que estarían a salvo de las acciones represivas de la dictadura militar argentina.

El segundo motivo fueron las redes sociales de apoyo. Fue común entre los exiliados seguir el camino de compañeros de militancia, amigos o familiares que vivían en el extranjero, ya sea porque se habían exiliado antes o residían allí desde hacía tiempo. Los lazos de parentesco y amistad forman entonces un “campo” (Barnes, 2003) determinante en la contextualización del escenario donde se escoge el destino. Los exiliados basaron su elección en la información y apoyo brindado por personas a las cuales estaban relacionados por “lazos fuertes”: padres, hermanos, amigos de muchos años que se habían forjado en la niñez o adolescencia. Es decir, personas que garantizaban la mayor seguridad ante la posible represión dictatorial. De dichas redes surgieron fenómenos de

asociacionismo (Jensen, 2007; Mira, 2003) pero también intentos de evitar el contacto con argentinos no conocidos, por precaución y temor a encontrarse con agentes de seguridad (Sarrible, 2000).

El tercer motivo fue que los exiliados buscaron una cultura similar a la argentina, sobre todo una de sus manifestaciones, el idioma español⁴⁰².

Para explicar por qué el exilio se asentó mayoritariamente en Madrid y Barcelona debemos recordar que se trató, en su mayoría, de jóvenes estudiantes universitarios, todos ellos consumidores culturales, militantes en agrupaciones políticas de izquierda, habituados a la autogestión, procedentes de grandes ciudades argentinas, modernas e industrializadas; hijos de clase media. Estos jóvenes exiliados llegaron a mediados de los 70 a una España que comenzaba a despertar de una de las más largas y feroces dictaduras del siglo XX y vivía un enorme proceso de cambio social, económico y político. Era obvio pues, que decidieran instalarse en ciudades donde podían, de alguna manera, retomar actividades y costumbres cotidianas, donde residían amigos y familiares, donde estaban los medios para reiniciar la militancia política antidictatorial⁴⁰³. Eran además, las sedes privilegiadas para incorporarse al proceso de transformación que estaba aconteciendo en España.

Analizando el segundo momento, podríamos referirnos a la consolidación de una memoria de la emigración argentina a España. En este sentido, un factor recurrentemente mencionado por los testimonios del flujo económico es la *cercanía cultural* entre las sociedades argentina y española, definida sobre todo a partir del idioma castellano, pero también sobre otros elementos como por

⁴⁰² Este argumento contribuye a explicar por qué España y México recibieron los flujos más voluminosos del exilio argentino de los '70, y por qué Costa Rica y Venezuela también fueron destinos significativos.

⁴⁰³ En lo que respecta a Barcelona, ya desde finales de la década de los 60 se había instalado en el imaginario argentino como una ciudad cosmopolita, pujante, "europea", atractiva e incluso parecida a Buenos Aires. Los canales por los cuales en muy poco tiempo se forjó esta imagen fueron diversos: capital editorial del boom de la literatura latinoamericana, ciertas manifestaciones de la cultura catalana, etc. De esta manera, Barcelona actuó como segundo destino para exiliados judíos que al tener que abandonar Argentina habían intentado radicarse en Israel y que al no adaptarse ahí deciden reemigrar a Cataluña.

ejemplo “una idiosincrasia y forma de pensar” afines. Es más, hubo quienes creyeron que haber vivido en una cultura impregnada de “españolidad”, como imaginaban a la cultura argentina, haría más fácil el proyecto migratorio. La mayoría de los entrevistados descendientes de europeos emigrados a Argentina, manifestaron un vínculo subjetivo, difuso y ambiguo, con España y Europa que les permitió proyectar el traslado como un “retorno” en lugar de una emigración, a un sitio que “también es nuestro”. En este sentido, ante la situación de crisis que está en el origen de la migración, las personas echan mano de la creatividad para adscribirse a identidades culturales múltiples⁴⁰⁴.

La ascendencia española o italiana fue otro de los factores decisivos para la elección de España como destino, principalmente por dos motivos: en primer lugar porque tenía consecuencias prácticas, ya que permitía la obtención de la ciudadanía comunitaria o del permiso de residencia y trabajo. En segundo lugar, la ascendencia europea adquirió relevancia porque actuó sobre el imaginario de los inmigrantes otorgándoles toda la confianza y seguridad que pueda dar el sentir que en España estarían entre los suyos.

Si el factor cultural había contribuido a ahuyentar el miedo al extrañamiento, las redes de relaciones sociales basadas en el parentesco y la amistad, concretaron el destino del desplazamiento en una gran cantidad de casos.

El cambio en la imagen de España durante las dos últimas décadas también alentó a los potenciales emigrantes a dirigirse a la península. La representación que tenían los migrantes argentinos antes de viajar era la de un país con niveles de bienestar europeos. Ello significaba: a) “un lugar donde la vida individual vuelve a ser

⁴⁰⁴ Según Wieviorka (2004: 23), las identidades culturales o étnicas se pueden situar en teoría en un eje delimitado por dos puntos extremos: por un lado, están las lógicas de pura reproducción colectiva; por el otro, están las lógicas de pura creatividad personal. En la época moderna, la fragmentación de la estructura social favoreció una mayor movilidad de los individuos entre las diferentes identidades colectivas propuestas. Gracias al ejercicio de su subjetividad (de su “creatividad personal”) el sujeto escoge identificarse con un grupo u otro, en función de los beneficios sociales o emocionales esperados. La idea del “retorno a los orígenes” también la manejaban los exiliados del 76, especialmente aquellos que llegaron a Barcelona por barco, como metáfora inversa del viaje de sus abuelos (Jensen, 2005).

un proyecto”, donde “se pueden hacer planes a futuro”; b) una sociedad donde existe un equilibrio entre esfuerzo y satisfacción expresado a través del tiempo que se le destina al trabajo y al ocio: mientras Argentina aparece como un sitio donde se vive para trabajar, España uno donde se trabaja para vivir; c) un país organizado, “normal”, mientras Argentina es visto como “un país imprevisible”, donde “una crisis puede destruir años de esfuerzo personal de la noche a la mañana”.

Finalmente, las estancias temporales previas estimularon a muchos argentinos a orientar su proyecto migratorio. Unos porque estuvieron viviendo una temporada, otros porque fueron de vacaciones, a veces ya con la intención de establecerse. Pero todos pudieron constatar personalmente el cambio de imagen del país que mencionamos anteriormente.

5. Contextos de recepción

El periodo de los 70 hasta finales de los 80 en España puede ser calificado como un contexto de recepción favorable desde el punto de vista económico para la incorporación laboral de los exiliados argentinos en Madrid. En la capital de España tuvieron lugar importantes transformaciones en el mercado de trabajo⁴⁰⁵ que favorecieron la incorporación de nuevos actores económicos en determinadas ocupaciones nuevas. Así, la absorción de exiliados argentinos técnicos y profesionales en los primeros ochenta estaría asociada al crecimiento de la demanda de mano de obra cualificada fundamentalmente en el sector servicios, que absorbía igualmente a población nativa (Herranz, 1998: 40-41).

Los testimonios de los argentinos entrevistados matizan esta conclusión aunque sus ocupaciones actuales parecen confirmarla. Con ello queremos decir que si bien se encuentran empleados actualmente en ocupaciones con niveles de cualificación altos o medios, esto fue el resultado de un proceso que demandó grandes dosis individuales de tiempo y esfuerzo. Para una gran parte de los exiliados “empezar de nuevo” significó regresar a las aulas, retomando o iniciando estudios universitarios o terciarios; y

⁴⁰⁵ En concreto: deslizamiento ocupacional hacia los servicios avanzados, aumento de las categorías ocupacionales de cuadros superiores, incorporación laboral de la mujer, creación de empleo público por la nueva organización territorial del Estado y por una mayor intervención en la asistencia social, alto crecimiento del empleo en servicios a partir de 1985.

también trabajando en empleos precarios como medio de subsistencia (vendedores ambulantes de libros y artesanías, encuestadores, transcriptores de entrevistas, camareros, ayudantes de cocina). La opción por la formación resultó entonces sumamente oportuna, en un momento en el que la demanda laboral se estaba transformando hacia una mayor profesionalización de los puestos de trabajo.

Aunque es cierto que el flujo de exiliados políticos tenía un nivel de formación relativamente elevado en comparación con otros inmigrantes extranjeros en España y con la población autóctona de ambos países⁴⁰⁶, no era ni mucho menos un grupo homogéneo. Seguramente los profesionales y, dentro de ellos, los más destacados en su actividad, aprovechando un contexto laboral de recepción favorable alcanzaron un alto nivel de “visibilidad social” que eclipsó al resto de compatriotas.

Por otro lado, la ausencia de una política restrictiva de inmigración (hasta la primera ley de extranjería en 1985), sumada a la discriminación positiva en una legislación basada en vínculos históricos, constituyó un contexto de recepción favorable en términos jurídico-administrativos que benefició a los argentinos porque los eximía de la obligación de poseer permiso de trabajo y visado de permanencia. Con todo, aunque los entrevistados en general no recuerdan cuándo obtuvieron sus “papeles” o qué problemas legales originó su estatus de “turista”, las circunstancias no siempre estuvieron exentas de complicaciones.

El tercer elemento que configura un contexto de recepción favorable para los exiliados argentinos fue el marco cultural e ideológico en el que se encontraba la sociedad española a mediados de los 70, un mundo de representaciones, ideas, creencias y valores en transformación. En el contexto socio-político de la “transición”

⁴⁰⁶ Recordemos que los exiliados eran, en su mayor parte, de procedencia urbana, en especial estudiantes universitarios y profesionales. “Tanto para los perseguidos como para los que abandonaron Argentina voluntariamente, hay que tomar en cuenta que salieron no tanto (o no sólo) los que se sintieron amenazados, sino los que tenían medios económicos para hacerlo. Así, la mayoría de los exiliados puede adscribirse a la clase media urbana; y provenían en su inmensa mayoría de Buenos Aires, de las principales ciudades de la provincia de Buenos Aires (La Plata, Bahía Blanca y Mar del Plata), de Rosario, Córdoba y Tucumán, algunos de Mendoza y de otras capitales provinciales” (Mira y Esteban, 2003: 4).

se emulaban sentimientos de solidaridad por la identificación del exilio latinoamericano —chileno, uruguayo y argentino— con el español, como en relación a la clase trabajadora en su conjunto, por expectativas de cambios hacia una mayor equidad en la distribución de la renta, y en general con el auge de ideologías políticas de izquierda. Los exiliados del Cono Sur fueron recibidos por un amplio sector de la sociedad española como verdaderos “héroes” de una lucha antidictatorial, antiimperialista y por extensión antifascista (Jensen, 2007). En el caso de los argentinos, este fenómeno tuvo connotaciones particulares porque era más difícil clasificar a aquellos que adscribían al peronismo dentro de un universo ideológico - político poderosamente influenciado por la dicotomía izquierda - derecha, fascismo - antifascismo. De todos modos, el contexto “ideológico” de recepción favorable permitió a los argentinos integrar el movimiento social que impulsó la transformación de España. A su vez, ello facilitó su inserción social, económica y, con el tiempo, también política. Pero la inmensa mayoría de los argentinos que llegaron en esa coyuntura, probablemente no estaban en condiciones de comprender ni aceptar fácilmente que el mundo por el que habían luchado, la sociedad soñada que casi les cuesta la vida, no caía tan lejos. No, evidentemente, la mitificada “patria socialista”, sino algo mucho más imperfecto y real, de lo que ellos podían ser -y de hecho fueron, junto a millones de españoles- anónimos artífices: el tiempo de la transición política española (Mira, 2003: 196).

Detrás de una integración socio-laboral relativamente efectiva, el exilio tuvo costos específicos. Un denominador común en los testimonios es que el destierro produjo un fuerte impacto a nivel emocional, físico y psicológico; representó una “ruptura” en la biografía de los exiliados que involucró todos los ámbitos de su vida (afectiva, familiar, profesional); implicó un quiebre “absoluto” que cuestionó sus pensamientos y sus prácticas, y los obligó a reinventarse a sí mismos⁴⁰⁷. Nuestros entrevistados rememoraban aquella experiencia hablando de “pérdida”, “vacío” o “fractura”. Estas vivencias íntimas se exteriorizaron de diversa forma: depresiones, enfermedades súbitas, ruptura de parejas, discontinuidad en la

⁴⁰⁷ Aunque cualquier experiencia migratoria es potencialmente traumática, lo específico del exilio tiene que ver con la imposición de la partida y la imposibilidad del retorno (Grinberg y Grinberg, 1984: 189-190).

carrera profesional o en la actividad laboral, y en algunos casos, suicidios. En los relatos recogidos la más reiterada fue la ruptura de la pareja con la que habían llegado desde Argentina: “reinención” es, así, un proyecto individual. Por último, un tema recurrente en los relatos tiene que ver con la extensión temporal del exilio: algunos sienten que no acabó ni acabará. Este atributo se debe a que el desplazamiento involuntario, súbito y a latitudes lejanas durante un período de tiempo prolongado, ha postergado indefinidamente el duelo por la pérdida de seres queridos, por la derrota de un proyecto social y de vida personal.

A lo largo de las distintas coyunturas que venimos analizando no se puede hablar con propiedad de una “colonia argentina” en España: los intentos de institucionalización han sido efímeros o muy personalizados (Casa Argentina, Casal Argentí a Barcelona, ASPA), marcados cada uno de ellos por coyunturas muy críticas o excepcionales, y por lo tanto difíciles de sostener en el tiempo. Inclusive, es posible apuntar a la existencia de relaciones entre argentinos arribados en circunstancias diferentes. Así, los antiguos exiliados en Madrid no solo constituyeron una comunidad cultural basada en un origen nacional (“etnos”) común, sino una comunidad moral unida principalmente por sentimientos de reciprocidad tejidos en base a una experiencia común: la militancia política y la condición de represaliado por la dictadura militar. En otras palabras, el particularismo de un “etnos” argentino no sólo se oponía a un “demos” español, a España en cuanto comunidad política territorial dominante, sino también a otros miembros de la propia comunidad étnico – nacional argentina en Madrid como podían ser los migrantes económicos o, en general, las personas afines al régimen dictatorial.

Quizás todavía es temprano para establecer un balance concluyente sobre la inserción laboral de los migrantes actuales. De acuerdo a la información recogida en campo, los argentinos recién llegados están ocupados, en general, en empleos sin contrato formal, temporales, intensivos en mano de obra, de baja productividad y por ende con bajos salarios y prestigio social: relaciones públicas, camarero, profesor en academias, cuidado de personas mayores, público en programas de televisión, dependiente, vendedor, promotor, ayudante de cocina, servicio de limpieza y asistente domiciliario. Según los testimonios, la precariedad laboral es ocasionada por la combinación de los siguientes factores: insuficiente tiempo de residencia en España,

particularmente en Madrid, escaso capital social acumulado y falta de residencia legal (el problema contiene, además, una dimensión simbólica: el estigma de vivir en la clandestinidad).

Los que ya llevan en España algún tiempo, y ya habían conseguido permiso de trabajo y residencia y cuentan con más redes sociales, experimentaron cierto grado de movilidad ascendente pero tampoco se muestran satisfechos, en general, con su inserción laboral. Constatamos entonces que después de un determinado período de tiempo (por lo general dos a tres años) en el cual el inmigrante ha resuelto su autorización administrativa para trabajar, acrecentado sus redes sociales y progresado en la escala ocupacional, la movilidad laboral se estanca o ralentiza porque pasa a depender de otros factores como la “calidad” de sus propias redes, su nivel educativo, área de conocimiento y experiencia laboral en Argentina, y su lugar de residencia en España para aquellos que no podían desplazarse a otras regiones.

Por último, los entrevistados evaluaron su inserción laboral como provisional y siguieron apostando al proyecto migratorio. Esto se explicaría no solo por el cálculo de renta a largo plazo que suelen realizar los migrantes, sino por la intervención de, al menos, cuatro factores más: la tasa de cambio favorable al peso argentino que permitía la posibilidad de ahorrar dinero en unas proporciones de cantidad y tiempo imposible de lograr en Argentina; el estar afuera del marco normativo de su grupo de referencia que hace más fácil sobrellevar la pérdida de status e ingresos, la difícil situación en Argentina que augura un retorno poco venturoso, y porque en esta primera fase de la migración el retorno habría significado “fracaso”.

6. Reflexiones finales

Los fuertes vínculos culturales entre ambos países –fruto de la historia de intercambios de personas, bienes e ideas- constituyen la principal especificidad de nuestro caso de estudio cuando lo analizamos desde la perspectiva de España como sociedad de inmigración, receptora de inmigrantes extra-comunitarios. En los años 70-80, aunque el contexto de recepción favorable no impidió el surgimiento de comportamientos reactivos por parte de la sociedad española⁴⁰⁸, los argentinos con frecuencia aparecían en el

⁴⁰⁸ De esta época data el apelativo “sudacas”, que en principio designaba a las tres nacionalidades con presencia significativa (chilenos, uruguayos y argentinos).

imaginario autóctono como no extranjeros, debido a sus características “europeas”, en ocasiones avaladas por el pasaporte de algún país del continente, sus orígenes de clase y la comunidad de idioma (Sarribe, 2000).

Creemos que entre las sociedades española y argentina se viene definiendo desde hace tiempo un espacio transnacional, con vectores variados y diversos: migración temporal de Argentina a España, turismo de España a Argentina, co-producciones cinematográficas, inversiones españolas en Argentina, industria cultural y un largo etcétera. Esto nos lleva a decir unas palabras acerca del imaginario sobre el colectivo argentino en la sociedad española: aunque su visibilidad es desproporcionada en ámbitos como el mundo del espectáculo, la creación artística, los medios de comunicación o el deporte, al mismo tiempo es invisible e inasible. Este status de “limbo” entre los inmigrantes (no son vistos como “iguales” pero sí como “muy parecidos”) nos hace recordar la caracterización de los españoles en la Argentina de la inmigración de masas, definidos a un tiempo como parientes y extraños (Moya, 1998).

Bibliografía

- ACTIS, W.; ESTEBAN, F. (2007). “Argentinos hacia España (“sudacas” en tierras “gallegas”): el estado de la cuestión”. En NOVICK, S. (dir.). *Sur-Norte. Estudios sobre la reciente emigración de argentinos*. Buenos Aires: Catálogos, pp. 205-258.
- ALTIMIR, O.; BECCARIA, L. (2001). “El persistente deterioro de la distribución del ingreso en la Argentina”. *Desarrollo Económico*, 40, 160. Buenos Aires: IDES, 589-618.
- ANGUITA, E.; CAPARRÓS, M. (1998). *Una historia de la militancia revolucionaria en Argentina, 1976-1978*. Buenos Aires: Norma.
- BALÁN, J. (1992). “The role of migration policies and social networks in the development of a migration system in the Southern Cone”. En KRITZ, M. M.; LIM, L. L.; ZLOTNIK, H.. *International migration systems. A global approach*. Oxford: Claredon, pp.115-130.
- BARNES, J. A. (2003). “Clase y comités en una comunidad isleña noruega”. En REQUENA, F.. *Análisis de redes sociales*.

- Orígenes, teorías y aplicaciones*. Madrid: CIS - Siglo XXI, pp. 121-146.
- BERTAUX, D. (1993). "De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica". En MARINAS, J. M.; SANTAMARINA, C. (eds.). *La historia oral: Métodos y experiencias*. Madrid, Debate, pp. 19-34.
- BONASSO, M. (2000). *Diario de un clandestino*. Buenos Aires: Planeta.
- BENEDETTI, M. (18/04/1983). "El 'desexilio'". *El País*. Madrid.
- CALVEIRO, P. (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- CASTEL, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Buenos Aires: Paidós.
- GARZÓN, B. (2000). "Plan de exterminio. Auto del Juez Baltasar Garzón". *Punto y Seguido*, 0. Madrid: AAPDH-M, pp. 22-35.
- HERRANZ, Y. (1998). "La inmigración latinoamericana en distintos contextos de recepción". *Migraciones*, 3. Madrid: UPCO, pp.31-51.
- GRINBERG, L.; GRINBERG, R. (1984). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid: Alianza.
- INDEC (2002). *Encuesta Permanente de Hogares*. Buenos Aires.
- KRITZ, M. M.; ZLOTNIK, H. (1992). "Global interactions: migration system, processes, and policies". En KRITZ, M. M.; LIM, L. L.; ZLOTNIK, H.. *International migration systems. A global approach*. Oxford: Claredon, pp. 1-15.
- JENSEN, S. (1998). *La huida del horror no fue olvido. El exilio político argentino en Cataluña (1976-1983)*. Barcelona: BOSCHOSO.FAM.
- (2005). "Del viaje no deseado al viaje del retorno. Representaciones del exilio en Libro de Navíos y Borrascas y Tangos. El exilio de Gardel". En Jelin, Elizabeth; Longoni, Ana (comps.). *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*. Madrid: Siglo XXI, pp. 168-202.
- (2007). *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*. Barcelona: Casa Amèrica Catalunya.

- MIRA, G. (2003). ¿Sobrevivir o vivir en Madrid? Exiliados argentinos del '76. En ESPINA, A. B. (dir.), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, V. Emigración e integración cultural*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 187-198.
- (2003a). "Voces distantes, otras miradas examinan el círculo de hierro. Política, emigración y exilio en la declinación argentina". *América Latina Hoy*, 34. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 119-143.
- ,; ESTEBAN, F. (2003). "El flujo que no cesa. Aproximación a las razones, cronología y perfil de los argentinos radicados en España (1975-2001)". *Historia actual on-line*, 2. Cádiz: Asociación de Historia Actual, pp. 31-43 <http://www.historia-actual.com/?n02a05> .
- MINUJIN, A.; ANGUITA, E. (2004). *La clase media. Seducida y abandonada*. Buenos Aires: Edhasa.
- MOYA, J. C. (1998). *Cousins and strangers: Spanish immigrants in Buenos Aires, 1850-1930*. Berkeley: University of California.
- SÁNCHEZ ALONSO, B. (1988) "La emigración española a la Argentina, 1880-1930". En SÁNCHEZ ALBORNOZ, N. (comp). *Espanoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930*. Madrid: Alianza, pp. 205-234.
- SARRIBLE, G. (2000). "Innovación social y migraciones: los argentinos en España". *Scripta Nova*, 69. Barcelona: Universidad de Barcelona <http://www.ub.es/geocrit/sn-69-46.htm> .
- SCHMIDT, S. (2004). Causas de la emigración argentina actual a España. En *X Encuentro de latinoamericanistas españoles*, [CD-Rom]. Salamanca: CEEIB, pp. 282-306.
- THOMPSON, P. (1988). *La voz del pasado: La historia oral*. Valencia, Alfons el Magnànim.
- WIEVIORKA, M. (2004). "Identités culturelles et démocratie". *Cahiers des Amériques latines*, 45. París: IHEAL, pp. 21-30.

Vivo en España pero soy “brasileiro” con orgullo. Una etnografía de la actual inmigración brasileña en España desde el punto de vista de una Asociación de inmigrantes.

Fabiana Maria Gama Pereira⁴⁰⁹

Las migraciones internacionales constituyen un elemento más en el actual proceso de globalización. Así como en otros países, en España la inmigración es uno de los fenómenos sociales con más repercusiones. Partiendo de este punto de vista, este trabajo es fruto de observaciones construidas en el día a día de una Asociación para inmigrantes brasileños: la AHBAI - Asociación Hispano Brasileña de Apoyo a los Inmigrantes, que surgió a mediados de setiembre de 2007 en Madrid. Tal proyecto se constituyó a partir de una iniciativa personal partiendo de la percepción de algunos colectivos de inmigrantes en España.

Mientras que los marroquíes, ecuatorianos, bolivianos, dominicanos o rumanos estaban mucho más unidos, mejor organizados y representados desde el punto de vista asociativo, los brasileños parecían completamente perdidos y dispersos, sin ninguna referencia institucional en Madrid. Para encontrarlos era necesario buscarlos en el consulado y la embajada o bien en bares y discotecas brasileñas, tal ha sido la estrategia de muchos investigadores que han estudiado los flujos migratorios brasileños hacia España, en este sentido se desconocía completamente, hasta el año pasado, cualquier Asociación para inmigrantes brasileños.

Este hecho podría ser explicado por varios motivos, como la dispersión de brasileños en las diversas comunidades autónomas de España o el número insignificante de estos extranjeros comparados a los de otras nacionalidades. Las informaciones del “*empadronamento*” permiten observar, entre otras cosas, la distribución espacial de inmigrantes en las comunidades autónomas y municipios. A primeros de enero de 2007, la distribución de brasileños en las comunidades autónomas de España era: Cataluña

⁴⁰⁹ Presidenta de la Asociación Hispano Brasileña de Apoyo a los Inmigrantes (AHBAI). Psicóloga con Doctorado en Antropología por la Pontificia Universidad de Salamanca y Master en Antropología por la Universidad Federal e Pernambuco (Brasil).

(22,43 %), Comunidad de Madrid (19,38%), seguido por Valencia (9,66%), Andalucía (9,66%) y Galicia (9,14%).⁴¹⁰

De acuerdo con los datos de 2006 del Instituto Nacional de Estadística (INE), entre las nacionalidades latinas con mas representatividad en numero de personas, están los ecuatorianos (mas de 300 mil), seguidos de los colombianos (mas de 200 mil) y los peruanos (mas de 90 mil). Los brasileños apuntaban algo más de 30 mil personas.⁴¹¹ Ya en 2007, se pasa a hablar de un crecimiento en el número de brasileños, de 30 mil a casi 90 mil personas, sin contar con los que no están empadronados.

Haciendo una reflexión mas profunda a este respecto, es importante enfatizar que, estos datos se basan tanto en el número de empadronamientos como de autorizaciones de residencia pero, de acuerdo con lo que se observa en la Asociación (AHBAI), la gran mayoría de brasileños, por motivos tales como el desconocimiento, el miedo y, principalmente la falta de quien los empadrene, no están registrados en el Padrón Municipal. En el caso de los extranjeros irregulares la comprobación de residencia se ve muchas veces dificultada por la negativa de quien alquila el *“piso compartido”* de formalizar un recibo de alquiler, conforme coloca Paulo (nombre ficticio de un inmigrante brasileño de 44 años):

“hola, soy Paulo, estoy sin papeles, vivo aquí hace 4 meses. Alquilo una habitación en un piso que la dueña no quiere me empadronar.... Ella dice que puede se perjudicar ya que su piso esta alquilado para mas de 10 personas... yo no sé mas que hacer, otro día casi sufrí un accidente en la construcción que trabajaba, imagina lo que iba hacer...pero Dios es grande y gracias a él nada me pasó.”

En el caso de Carlos (32 años), paso algo diferente, como él decía:

“Hola señora, vine asociarme a AHBAI, ¿que es eso? ¿Aquí tendremos trabajo? Yo necesito uno urgente. No tengo más dinero y no sé más que hacer”. Le pregunto si él esta empadronado y él dice: “¿que es eso? Jamás me hablaran de eso. ¿Es para que?” Se lo explico y él afirma que es la primera vez que le explican esto y que va a intentar empadronarse.

⁴¹⁰ Datos del INE.

⁴¹¹ Estos datos no incluyen extranjeros con permiso de residencia para estudios.

Delante de los datos referidos, se puede afirmar que, hoy en día, los brasileños ya representan un colectivo significativo en términos cuantitativos. A pesar de eso, en España se desconoce la realidad actual de estos extranjeros, que muchas veces están asociados a estereotipos negativos como la prostitución, el exotismo y el folclore, como el fútbol, carnaval, samba, fiestas, etc. Cabe preguntarse entonces: ¿Quién son los “nuevos brasileños” que vienen a España?; ¿Por qué emigran a este país? ¿Cuáles son sus perfiles socio demográficos, etc.?

En el pasado Brasil fue un país receptor de inmigrantes de varias nacionalidades, pues, entre otras cosas, había una alta y constante demanda por el cultivo del café. Los estados brasileños interesados, incluso incentivaban la llegada de inmigrantes europeos. Históricamente Brasil se constituyó como nación, por medio de la migración internacional, que tuvo un papel decisivo en la formación de la población. Entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, más de 4 millones de inmigrantes procedentes de Asia y Europa llegaron a Brasil (LEVY, 1974). Los españoles, por ejemplo, se caracterizaron sobretodo por trabajar en el sector agrícola, así como también algunos se dedicaron a la artesanía, al sector manufacturero, al ferroviario y al pequeño comercio (BASSANEZZI, 1996). Este escenario se invierte en la década de 1980, cuando Brasil deja de ser un país de inmigrantes para tornarse un país de emigrantes.

La primera gran corriente migratoria se forma por las migraciones que acontecieron entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, del viejo continente hasta el nuevo. La segunda gran ola migratoria, se constituye por las migraciones recientes, que empezaron en los años 70. Según Portes y Rumbaut, hay muchas diferencias entre los dos tipos de migraciones. La primera, se caracterizaba por una población semejante, tanto a nivel cultural como étnico, a la dominante en el país de acogida; ya en la actual, hay una diferencia mas visible tanto a nivel económico como étnico, motivos por los cuales, muchas veces se dificulta la integración en el país.

Según S. Castres (2007:17), las migraciones recientes, son el resultado de procesos de internalización e interdependencia económica, que implica el actual proceso de globalización. No se puede dejar de mencionar, el transnacionalismo que acompaña al proceso de globalización, el avance tecnológico y de las comunicaciones disminuye las distancias y acerca las personas,

permitiendo la creación y desarrollo de espacios transnacionales que traspasan fronteras geográficas, culturales y políticas. (SHCHILLER, BASH, BLANC-SZATON, 1992).

De acuerdo con los datos a respecto de la emigración brasileña, podemos destacar la evolución creciente en la salida de este colectivo hacia otros países en busca de mejores condiciones de vida. Los datos del Ministerio de las Relaciones Exteriores de Brasil demuestran que en el año 2000 había casi 2 millones de brasileños fuera del país (casi 1% de la población), cifras que pasan de entre 2,8 y 3 millones en 2004. Es importante destacar que, estos números hacen referencia aquellos que están en situación regular, estimándose que, la mitad de los brasileños emigrantes se encuentran en situación ilegal.

De una migración hacia países como Estados Unidos, Japón, Paraguay y varios países europeos, España está pasando a ser uno de los destinos preferidos por los brasileños cuando deciden emigrar. Esto se debe a varios factores entre los que se destacan: la bajada del dólar, la localización geográfica de España, la facilidad para entrar en este país al no necesitar visado, las normas políticas actuales relacionadas con la inmigración, la expansión de la economía informal o sumergida, etc.

Demográficamente hablando, conforme ya fue dicho, la población brasileña esta distribuida mayoritariamente entre Cataluña, Madrid, Valencia y Andalucía. Estas primeras se explican por las oportunidades económicas, en los casos de Valencia y Andalucía, el clima, las playas y el turismo son, sin embargo, los principales factores de atracción. Un dato importante es que, a diferencia de otros extranjeros, hay también un número significativo de brasileños en algunas comunidades del norte e interior del país (Galicia, Asturias, Extremadura y País Vasco). En el caso de Galicia, los vínculos históricos podrían explicar la elección de esta región por la comunidad brasileña, pues como se sabe, la mayoría de los inmigrantes españoles que llegaron a Brasil, entre finales del siglo XIX e inicio del siglo XX, procedían de Galicia y Andalucía. (PEREZ-MURILLO, 2000). El idioma gallego/portugués también podría ser otro factor de atracción.

Según lo que se observa en la Asociación, el perfil de la mayoría de los brasileños que emigran actualmente es el de una persona con bajo nivel de estudios, poca calificación profesional, y en busca de mejores condiciones de vida. Una parte, menos significativa la constituyen especialistas, o sea, empresarios,

intelectuales, informáticos, etc. Con relación a la edad, la población brasileña establecida en España, está constituida por jóvenes en edad laboral (25 a 34 años). Respecto a la distribución por sexo, el 01 de enero de 2007, se calculaban 55.538 mujeres y 36.754 hombres.⁴¹²

No se puede dejar de mencionar que, las relaciones bilaterales entre Brasil-España están mejorando mucho, lo que también refuerza el considerable aumento de brasileños en este país. Fruto de esta mejoría, están surgiendo diversos proyectos de cooperación, destacando la creación de centros de investigación brasileña en España, como la Fundación hispano brasileña en Madrid y el Centro de Estudios Brasileños en Salamanca. En Brasil, también se está divulgando la cultura hispánica, con la apertura de varias sedes del Instituto Cervantes en diversas ciudades brasileñas y, principalmente por la ley firmada recientemente que obliga la enseñanza de castellano en las escuelas públicas y privadas. Como se puede percibir, las relaciones entre España y Brasil apuntan a diversas inversiones, en términos tanto culturales, como económicas. En el campo social, entre otros objetivos, ambos países están tratando de fomentar la integración de los emigrantes brasileños en España, así como de impulsar mecanismos que faciliten envíos de remesas de dinero a Brasil, garantizando condiciones dignas de vida.

A pesar de esta política de buena relación, hemos asistido en los últimos días, a un gran número de deportaciones de brasileños desde España. Eso indica que las relaciones no son tan fluidas como deberían. Según los datos del gobierno español, esto se debe al aumento significativo de brasileños en España que quieren entrar sin tener en cuenta las leyes a este respecto, según las cuales, se exige una documentación específica: carta de invitación, 78 euros por día, reserva de hotel, etc. Pero, ¿Que decir de los 3 mil brasileños detenidos en Barajas el año pasado? ¿Y de aquellas personas que tenían toda la documentación y también fueron deportados? ¿Lo que argumentar de la condición de género como un motivo a mas para ser detenido en el aeropuerto? Bueno, la “solución” por parte del gobierno brasileño ha sido la de responder según el principio de reciprocidad: detener a aquellos españoles

⁴¹² Datos del INE.

que querían entrar en Brasil. En todo caso, estas son cuestiones que dejo abiertas para discutir las quizás en el debate posterior.

Es necesario decir que, la entrada en España, es apenas el primer paso para un inmigrante. Quedarse a vivir en otra patria requiere muchos mas sacrificios. En el momento en que la persona llega a otro país, la realidad suele ser muy diferente de lo que creía. El choque cultural, la dificultad de comunicación, junto con la nostalgia del país de origen, de la familia y amigos, entre otros motivos, hace que en el inmigrante comience ver dificultades que no se esperaba. Según lo observado entre los brasileños que frecuentan la Asociación AHBAI, el alto coste de vida en España, comparado con muchas ciudades en Brasil y la dificultad de conseguir un empleo, sobretodo para los que no tienen la situación regularizada, son factores que llevan muchas veces al inmigrante a dejarse explotar en trabajos que no se precisan de calificación profesional y que generalmente son rechazados por los españoles, trabajos en sectores como la agricultura o la construcción en los cuales sufren la privación de derechos laborales básicos como pagas extras, vacaciones pagadas, etc. En el caso de las mujeres, el servicio doméstico es el sector de trabajo más habitual, muchas veces trabajan como “internas”, lo que conlleva frecuentemente condiciones de explotación extrema, tanto por los horarios de trabajo como por la dependencia casi total respecto de las familias que las contratan. Muchos de los inmigrantes trabajan sin contrato laboral y su relación con sus empleadores, se basa en un mero compromiso verbal. La falta de contrato, va acompañada, en muchos casos, de discriminación salarial, de condiciones de trabajo con riesgos para la salud, de jornadas abusivas, etc.

Como ocurre con otros inmigrantes, la mayoría de los brasileños migran sin conocer nada respecto de la realidad del país de acogida: los procedimientos para la obtención del visado de trabajo, sus derechos, deberes, etc. Por estar en situación irregular y por desespero, muchos acuden a mafias, falsificando documentos bajo la propuesta de intentar tener más oportunidades a la hora de encontrar trabajo. En esta condición, temen salir por las calles o frecuentar los consulados aún cuando lo necesitan, generando un sentimiento de persecución, una especie de fobia social, de la cual no consiguen escapar. Según datos del consulado de Brasil en Madrid, la falsificación de documentos se constituye como la 2ª causa de prisiones de los brasileños, después del tráfico de drogas. Además de todo eso, para economizar, muchos viven en los

llamados “pisos pateras”, donde 10 o más personas comparten una casa o incluso una cama, alquilando habitaciones o incluso salones por precios disparatados.

Según relatos de algunos brasileños, la falta de integración en la sociedad española, es una de las principales dificultades por las que pasan, de manera que, la mayoría, suele quedarse en “guetos”. Muchos se sienten discriminados por el hecho de no saber hablar la lengua o incluso por el acento. Los que son negros, mestizos o con rasgos árabes, se sienten aún más discriminados, ya que su fenotipo es lo que los identifica como inmigrantes, como bien relató João, brasileño, hombre de 27 años. Para João, el hecho de ser clasificado como un inmigrante ya es algo que le diferencia de un español, siendo eso por sí mismo un factor de exclusión. Para él, es muy difícil que un brasileño se integre a la sociedad española, principalmente si es pobre y negro. Así como João, para muchos de los brasileños, el racismo hacia el inmigrante es la principal razón por la que ellos no consiguen integrarse en la sociedad. Muchos reconocen que es difícil estar en un país donde la condición de ser inmigrante y “sin papeles” los fuerza a sentirse, en muchos casos, inferiores, inmersos en condiciones de trabajo y de vida inhumanas.

Como se sabe las dificultades son grandes y hay mucho por hacer. El inmigrante, independientemente de su situación migratoria, es un sujeto de derechos fundamentales inherentes a su condición de ser humano. Es obligación del Estado respetarlos y salvaguardar los principios de la igualdad de la ley.

Finalizo esta ponencia con el testimonio de Francisca, una inmigrante brasileña: *Hola, soy Francisca, tengo 41 años y vengo de Minas Gerais. Acabo de llegar a España y estoy desesperada. No sé como conseguir un trabajo. ¿Usted puede ayudarme? Da igual lo que sea. Puedo limpiar casas, cuidar de niños o mayores, incluso me puedo quedar como interna. Tengo 500 euros que economiqué en Brasil para venir a España. Necesito un trabajo urgente para que este dinero no me va.... Llegué aquí y no me pedieron nada en el aeropuerto, que suerte! Creo que aquí tendré una vida mejor, quiero economizar y enviar dinero para mi familia, después, dependiendo de la situación, vuelvo a Brasil. Ha, otra cosa, no sé hablar nada en castellano, ayúdeme por favor...*

Así como Francisca, diariamente recibimos brasileños y brasileñas en situaciones similares. Vienen para intentar una vida mejor, pero la realidad por la que pasan, las enseña que, muchas veces, la miseria de la inmigración es aún peor que lo que dejan en

casa. Sufrimiento, depresión, intento de suicidio y ansiedad, son algunos de los síntomas de esta gente que se siente perdida, sin identidad. Todos estos factores han sido y son importantes para el desarrollo del trabajo social que ven revelando a cada día. En la AHBAI, tratamos de conseguir que los inmigrantes conozcan sus derechos y pasen a ser reconocidos como ciudadanos, aunque en otro país, todo eso siento esencial para su integración social.

Es necesario que el gobierno desarrolle políticas de inclusión del inmigrante en diversas áreas de trabajo: políticas, académicas, mediáticas, el funcionariado público, etc. Es deber de las asociaciones de inmigrantes el luchar juntas, para lo cual es necesario que haya un fortalecimiento del movimiento asociativo en España con la intención de aportar un discurso político conjunto en relación a los inmigrantes, sabiendo respetar las diferencias y particularidades de cada colectivo, pero formando un discurso único que priorice al inmigrante en el reconocimiento de sus derechos. Para formular políticas públicas adecuadas, es necesario comprender las condiciones de vida, la cotidianidad, las necesidades y dificultades de los inmigrantes, por eso es fundamental que se “dialogue” con las asociaciones, pues es ahí donde se crean espacios de encuentros en los que el inmigrante realmente exterioriza sus dificultades y problemas. Sabemos que cada caso es distinto, cada historia es particular, pero también somos conscientes de que hay puntos en común en estas diversidades. La migración debe ser encarada como una realidad social digna de respeto y los políticos deben priorizar en sus acciones medidas para combatir problemas como la discriminación, que entre otros, aún es tan visible en la sociedad actual.

Yo como antropóloga e inmigrante *brasileira* en España, no puedo permanecer indiferente ante la realidad a la que asisto diariamente. Hacer una antropología aplicada es poder estar en un campo de acción junto a estos inmigrantes, conocer sus principales dificultades y procurar maneras de luchar por sus derechos, con la finalidad de conseguir una sociedad mas justa.

Bibliografía

- AYLLÓN, B. y VIOLA, E. *Lula y el liderazgo de Brasil*. In: POLÍTICA EXTERIOR. Madrid, n. 113, vol. XX, p. 123, Setiembre/Octubre 2006
- BASSANEZZI, M. *Inmigrações internacionais no Brasil: um panorama histórico*. In: PATARRA, N. (coord.). EMIGRAÇÃO

- E IMIGRAÇÃO INTERNACIONAIS NO BRASIL CONTEMPORÂNEO. São Paulo, FNUAP, 1996.
- INE (Instituto Nacional de Estatística). Padrón Municipal de Habitantes. Estatísticas disponíveis em: <http://www.ces.es>
- LEVY, M. *O papel da migração internacional na evolução da população brasileira. (1872-1972)*. In: REVISTA DE SAÚDE PÚBLICA. São Paulo, USP, 1974.
- PEREIRA, F. M. G. *El otro Brasil: los nuevos inmigrantes brasileños que viven en España y la importancia del fenómeno asociativo contemporáneo*. In: JURADO, R. (Org.). El discurso político de los inmigrantes. Madrid: AESCO, 2007.
- PORTES, A. & RUMBAUT, R. *Immigrant America: a portrait*. Berkley, University of California Press, 1990.
- PEREZ-MURILLO. *Oralidade e historias de vidas de la emigración andaluza hacia a América Latina (Brasil y Argentina) en el siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000.
- RIAL, C. *Jogadores brasileiros na Espanha: Emigrantes, porém...* In: ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO. Santa Catarina, n. 1, p. 87, 2006.
- SHCHILLER, BASH, BLANC-SZATON. *Towards transnational perspective on migration*. In ANNALS OF THE NEW YORK ACADEMY OF SCIENCES. New York, 1992.

Del territorio a la territorialidad: la experiencia de la Escuela Itinerante de Agroecología en la Región Mapuche, Chile.

Alessandra Olivi

Paolo Venezia

Si decimos que somos un Pueblo o Nación, pienso que todo pueblo debe conservar su territorio,

y hoy lo que tenemos son porciones de tierra, pero no control de un espacio territorial. (Reiman, 1999)

1. Contextualización histórico-política del pueblo mapuche en Chile

Desde la época precolombina, los mapuches han sido la población indígena más numerosa presente en el espacio geográfico actualmente ocupado por Chile⁴¹³. Su historia es la historia de una larga lucha para defender su identidad y soberanía política, primero frente a la expansión inca y colonial, y sucesivamente, a partir de la independencia de Chile, frente a la ocupación del ejército. A pesar de sufrir la pérdida de más dos tercios de su población durante el primer periodo de la conquista española, los mapuches lograron defender los territorios que habitaban al sur del río Bio-Bio y, para finales del siglo XVI, consiguieron el reconocimiento por parte de las autoridades coloniales de la autonomía político-territorial en la región denominada Araucanía.

La independencia de Chile en 1818 marca el comienzo de una larga trayectoria de iniciativas políticas para la integración forzada del pueblo mapuche al proyecto hegemónico nacional chileno. El proceso de consolidación del estado soberano monoétnico, comienza con las medidas de reducción territorial procurada con el uso de la fuerza y del derecho, en línea con la ideología del estado liberal decimonónico, se consolida durante el siglo XX con las medidas de integración administrativa y asimilación cultural, y busca completar el proceso de chilenización-occidentalización del pueblo mapuche

⁴¹³ En el presente artículo nos referimos únicamente a los mapuches que residen históricamente en el actual territorio chileno y el uso de la acepción *pueblo mapuche* se propone conforme a su adopción por parte de las organizaciones mapuche chilenas, sin prejuicio de la población mapuche que reside en Argentina.

con las nuevas estrategias de indigenismo etnófago⁴¹⁴ promovidas por el estado democrático. Sin embargo, el proceso de occidentalización, entendido como la subordinación económica, política y cultural de un pueblo a la lógica occidental⁴¹⁵ resulta ser todavía un proyecto inacabado y es desde este intersticio que se rearticula la actual lucha de reivindicación territorial e identitaria del pueblo mapuche.

La declaración de igualdad jurídica (4 marzo 1819), que concede a los mapuches el reconocimiento como ciudadanos chilenos y sobre todo su libertad contractual, representa el primer paso hacia la usurpación y desarticulación territorial regido por un marco legal acorde al sistema jurídico occidental. La combinación de medidas legales y fuerzas militares será la estrategia adoptada para completar la integración administrativa de la Araucanía al Estado chileno y favorecer la cesión de los territorios usurpados a colonos nacionales y extranjeros, en pro del proyecto liberal desarrollista que buscaba garantizar la producción racional de una tierra muy fértil. La ocupación militar de la Araucanía, que culminará en 1883, permitirá el confinamiento del pueblo mapuche en 3000 reducciones dispersas sobre una superficie que representaba apenas al 6% del territorio históricamente habitado por el pueblo mapuche (Aylwin, 2002). Una vez concluida la segregación de la población mapuche, a partir de los años 20, el Estado emprende el proceso de parcelamiento de las reducciones mapuches con el propósito de acabar con el estatus especial de la propiedad comunitaria y en definitiva con el problema indígena. Este proceso de privatización de la tierra, interrumpido durante el paréntesis del gobierno de Unidad Popular, es completado entre 1973 y 1990 bajo el régimen militar de Pinochet con la entrega a cada unidad familiar de pequeñas parcelas de aproximadamente 6.4 has. y la división de la casi totalidad de las comunidades mapuches.

⁴¹⁴ Ver el planteamiento que Díaz Polanco (1997) propone acerca de la estrategia etnófaga promovida por las políticas indigenistas de los estados latinoamericanos, como formula que conyuga ejercicios de reconocimiento del carácter pluricultural de la sociedad con la adopción de modelos socioeconómicos que socavan la identidad étnica desde adentro.

⁴¹⁵ Cfr. Godelier, M. (1991), *Transitions et Subordination au Capitalisme*, París, Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.

La vuelta de la democracia en 1990 abre una nueva etapa de la cuestión mapuche cuyo hito principal, en respuesta a las protestas del movimiento mapuche, es representado por la aprobación de la Ley N° 19.253 de octubre de 1993 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas y la creación del Consejo Nacional de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), órgano encargado de la conducción de la política indígena del Estado. La Ley establece el reconocimiento de los indígenas y de sus distintas etnias y el deber del Estado de respetar y promover su desarrollo y proteger sus tierras. En este último punto, se reconocen los derechos que los indígenas tienen sobre las tierras que históricamente han ocupado⁴¹⁶ y se establecen medidas para la recuperación de predios vía adquisición y el traspaso de tierras fiscales. La Ley, que ya en su momento no incluyó parte importante de las demandas indígenas, aparece hoy como deficiente y obsoleta. La recuperación de tierras ha sido insuficiente respecto a las necesidades y demandas existentes. Se establece únicamente la protección del suelo dejando los restantes recursos naturales bajo el dominio del Estado y sujetos a los regímenes legales comunes de concesión, sin reconocimiento de derechos indígenas de propiedad, uso o acceso (Informe FIDH, 2006). Por último, cabe señalar que Chile es uno de los pocos países de la región que no reconoce constitucionalmente la existencia de los pueblos indígenas y que en marzo del presente año, meses después de la aprobación por parte de la Asamblea General de la ONU de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el Senado chileno ha aprobado el Convenio n° 169 de la OIT con la inclusión de una “declaración interpretativa” que busca limitar su alcance y socavar el derecho internacional.

2. El proceso de transformación de la territorialidad mapuche

El territorio constituye el principal sustento económico, social y simbólico para la existencia y reproducción de los mapuches como pueblo. El territorio, entendido como entidad dinámica y multidimensional, culturalmente construida, genera estrategias y mecanismos de utilización, control y defensa, materiales y simbólicos, que definiremos como territorialidad, que son dinámicos y en constante proceso de construcción y reestructuración. Bajo esta

⁴¹⁶ La Ley indígena considera como históricos solamente los territorios entregados en títulos de merced por el Estado chileno desde el siglo XIX, quedando excluidos los antiguos territorios del período pre-republicano.

perspectiva, el análisis de la dinámica socio histórica del pueblo mapuche permite evidenciar que la clave de lectura de la territorialidad es central para la comprensión del proceso de reconstrucción de una identidad cultural mapuche específica.

En época precolombina, los mapuches que habitaban los territorios en la parte sur del Chile actual vivían fundamentalmente de los recursos del entorno (caza, pesca, recolección), de la horticultura y de la crianza de especies autóctonas en pequeña escala. Su relación con la tierra era de usufructo comunitario y organizada en base a la pertenencia al *lof*, institución de tipo patrilineal cuyo liderazgo correspondía al *lonko*. No existía la propiedad privada y los derechos de cada familia extensa sobre la tierra y sus recursos eran regulados en base al *Admapu*, y ejercidos en forma comunitaria (Ñanculef, 1989). Durante el periodo colonial, el contacto hispano provocó un profundo proceso de transformación tanto de las estructura objetivas de la sociedad mapuche (su economía y organización sociopolítica) como de las estructura cognitivas de los individuos y colectividades (Boccaro, 1999:459). Enfrentados a la presión territorial y política de la colonia, los mapuches empezaron a desarrollar nuevas actividades económicas que les permitieron crear las condiciones para una resistencia exitosa a la ocupación de sus territorios. En el curso de dos siglos, los mapuches supieron transformarse en ganaderos de especies introducidas por los hispanos (equino, bovino, ovino) y comerciantes, acumulando excedentes económicos y complejizando su estructura interna. Esta situación fue bruscamente interrumpida en el siglo XIX por la política de despojo y división de la tierra impuesta por la nueva república chilena, que dio origen a la comunidad reduccional, obligando los mapuches a transformar su economía y su estructura socio-territorial. Los ricos ganaderos de la época colonial fueron transformados en dueños de minifundios, sobre los cuales, hasta el día de hoy, desarrollan cultivo y ganadería de subsistencia. A pesar de que los mapuches cultivaban la tierra desde siempre, como ganaderos extensivos no tenían una verdadera cultura agrícola de mantención y mejoramiento de sus recursos, y constreñidos en parcelas reducidas seguían haciendo más o menos lo mismo en pedazos insuficientes de superficie (Bengoa, 2000:364). Las comunidades, empobrecidas y despobladas por la migración hacia los centros urbanos, fueron replegándose sobre sí mismas como forma para mantener su continuidad cultural y defensa territorial. Sin embargo, desde esta posición de aislamiento de la

sociedad nacional y de pobreza, principal causa de la dispersión y desestructuración de la sociedad mapuche, siguieron evolucionando, experimentando y organizándose en búsqueda del reconocimiento de su territorialidad como condición para asegurar la reproducción y continuidad material y cultural como pueblo. La perspectiva histórica permite evidenciar un alto nivel de resiliencia de los mapuche⁴¹⁷, entendida, en este ámbito, como la capacidad de adaptación de las comunidades indígenas a los cambios y de reformulación de sus estrategias de reproducción en contextos dinámicos y conflictivos (Barrera-Bassols y Toledo, 2005). Esto nos permite afirmar que hoy las comunidades mapuche no representan reminiscencias arcaicas, sino entidades completamente contemporáneas en búsqueda de nuevas formas de territorialidad y de su reconocimiento. Sin embargo, el escenario actual resulta mucho más complejo que en el pasado. El vacío constitucional y legislativo, la degradación medioambiental y las presiones del modelo socio-económico impulsado por el Estado constituyen amenazas que dificultan encontrar caminos propios para revertir el deterioro económico y cultural que afecta a las comunidades.

3. Luchas nuevas y viejos territorios

A pesar de los avances en la recuperación de tierras impulsado desde 1993 en el marco de la Ley indígena y la reciente ratifica del Convenio 169 de la OIT por parte del Senado, el efectivo reconocimiento de los derechos indígenas sigue siendo una tarea pendiente para la sociedad chilena. La situación de las comunidades mapuche se ve hoy agravada por la presión de procesos económicos excluyentes y los efectos de los programas desarrollistas implementados sobre sus territorios en la última década, impulsado por las políticas públicas del Estado y sustentados en los indicadores macroeconómicos que han proyectado Chile por encima de las frágiles economías regionales.

En relación a la tierra y territorialidad mapuche, el Relator Especial de las Naciones Unidas señalaba, en su informe relativo a la misión a Chile en 2003, los siguientes problemas principales: “a) las tierras en propiedad de los mapuche son extremadamente

417 En la misma perspectiva, Ribeiro utiliza la noción de “transfiguración étnica” para conceptualizar el proceso de transformación que permite la persistencia de los grupos indígenas frente a las presiones externas. Cfr. Ribeiro, D. (1971), *Fronteras Indígenas de la Civilización*, México, Siglo XXI.

escasas y están sobre-explotadas; b) las tierras de las comunidades se encuentran aisladas dentro de propiedades de particulares, principalmente de extensas plantaciones forestales, cercadas y protegidas por guardias privados (dificultades de tránsito, hostigamiento, ningún acceso a los bosques); c) como un efecto del desarrollo de las plantaciones forestales el suelo en que se encuentran las tierras de los mapuche han perdido sus fuentes de agua (para consumo y para riego) ha disminuido o desaparecido la fauna silvestre (que hizo parte de su dieta) y la vegetación del sotobosque (tradicionalmente utilizada con fines rituales, medicinales y alimenticios); d) el uso de herbicidas (...) y de plaguicidas (...), mediante fumigación aérea y otras prácticas fitosanitarias, afecta de varias maneras a la salud y a los cultivos; e) las actividades de extracción forestal de bosques maduros provoca contaminación de los lagos, ríos y cursos de agua, con pérdidas importantes de su potencial ictiológico (pesca)” (Stavenhagen, 2003: 11-12). De acuerdo al análisis que propone Toledo (2004), nos encontraríamos plenamente en las tercera y cuarta fase de la desposesión y desterritorialización, es decir frente a procesos sistemáticos de explotación y privatización de los recursos naturales – bosques, aguas, minerales, recursos del mar – por parte de empresas tanto nacionales como extranjeras y de intervención de los territorios con grandes obras tales como centrales hidroeléctricas⁴¹⁸, carreteras y aeropuertos, plantaciones y plantas de celulosa, vertederos, grandes complejos turísticos. Esta situación, que lleva algunos analistas a hablar de racismo ambiental⁴¹⁹, mina las bases materiales, culturales y espirituales de

⁴¹⁸ Cabe recordar la larga lucha de las comunidades mapuche pewenches en contra de la represa Ralco en el Alto Bío Bío, impuesta por el Estado chileno.

⁴¹⁹ El trabajo de investigación desarrollado por la Red indígena de CLAPSO, Universidad de Texas, presentado en el taller “Pueblos indígenas antes el estado neoliberal en América Latina” (La Paz, 2004), propone la aplicación del concepto de racismo ambiental para el análisis de los proyectos de expansión forestal e instalación de vertederos que se están implementando en la Región de la Araucanía, en cuanto representan una forma de discriminación ocasionada por las políticas públicas o privadas, y que se manifiesta en la intención de que los costos ambientales sean asumidos por un grupo determinado de la población o en la exclusión manifiesta de este grupo en la toma de decisiones que afectan sus vidas.

la territorialidad mapuche y su oposición constituye el núcleo central de una estrategia de reivindicación y movilización centrada en la defensa de los derechos de los mapuches sobre sus tierras. Sin embargo, en este ámbito, nos interesa evidenciar como el desgaste procurado por la defensa de los derechos mapuches en este complejo escenario ha provocado la postergación de acciones concretas para el desarrollo autónomo, el fortalecimiento cultural y el logro de la soberanía alimentaria en los territorios recuperados. En fin, para el desarrollo de una nueva territorialidad. La evidencia, nos muestra que el traspaso o adquisición de tierras no asegura, por si solo, la solución de los problemas de marginalidad y pobreza que afectan a las comunidades y por el contrario, puede generar nuevas formas de dependencia con el estado (Aylwin, 2002) o la incorporación de las comunidades agrícolas, vía subsidios e incentivos, a los programas de explotación forestal y cultivo intensivo acordes a las exigencias de los mercados internacionales. Varios elementos se conyugan en determinar una tendencia a la repetición o estancamiento en esquemas productivos de subsistencia. El estado de deterioro de las tierras recuperadas y el escaso acceso al agua, que afecta el potencial productivo, la desarticulación interna y la erosión cultural de la base comunitaria, la emigración de la población joven hacia los centro urbanos y la falta de una cultura agraria son algunos de los factores que dificultan la formulación de una propuesta de desarrollo anclada en el territorio, como base material y simbólica de la cultura mapuche. Es en este escenario que surge la exigencia de programas productivos capaces de fomentar la autonomía y el control de los espacios territoriales por parte de las comunidades, contribuyendo a la reconstrucción de un sistema de conocimientos y prácticas que integre, en condiciones de mayor equidad y compatibilidad, saberes propios y ajenos.

4. Una Escuela Itinerante de Agroecología para una nueva territorialidad

En la segunda década de los años 90, en el mundo mapuche surgió la necesidad de construir una propuesta de formación propia para hacer frente a *“una situación de deterioro del conocimiento mapuche, (...) pérdida de las prácticas y ritos culturales, la desconexión con el medio natural, la pérdida de la lengua”*⁴²⁰, debida

⁴²⁰ *Propuesta de Escuela Itinerante de Agroecología Kúme Mogen*, Temuco 2007; p. 2.

fundamentalmente a la imposición de modelos educativos y de vida incompatibles con su cosmovisión. Se trataba también de responder a las necesidades de producción de las familias y comunidades asumiendo la vigencia de los saberes tradicionales. A tal fin, la propuesta agroecológica desarrollada en América Latina a partir de los años 80 mostraba su vitalidad, no solamente en términos de recuperación ambiental, sino también como sustento de los procesos de reafirmación identitaria y resistencia frente a las políticas neoliberales que aceleraban la erosión socio-cultural y económica y el sucesivo abandono del campo de las comunidades rurales, con impacto de mayor envergadura sobre las comunidades indígenas. En la región de la Araucanía, las anteriores experiencias de agroecología llevadas a cabo con las comunidades mapuche mostraban la viabilidad de la recuperación ambiental y de la producción orgánica para las familias campesinas, a pesar de la situación de pobreza existente y de los problemas territoriales (minifundios, parcelización, erosión). Sin embargo, la formación en agroecología se había llevado a cabo asumiendo, una vez más, el mercado como referente central, al cual quedaban subordinados los vínculos con la matriz socio-cultural y la tradición mapuche, aspectos que para muchos funcionarios eran considerados simplemente como reminiscencias folklóricas. No obstante, las implicaciones éticas y estéticas, que afloraban en todas las tareas de recuperación ambiental, conducían directamente a las tecnologías y procedimientos propios del *mapuche kimün*⁴²¹. Surgió entonces la exigencia, tanto de los líderes mapuche como de los técnicos vinculados a la agroecología, de repensar, desde los principios y los valores de la cultura mapuche, la formación de las personas, de las familias y de las comunidades en su espacio de relaciones, reconociendo como imprescindibles, en las actividades económicas y en el trabajo, los saberes tradicionales y los vínculos espirituales entre todos los seres de la naturaleza. No se trataba por lo tanto de formar un grupo de técnicos en agroecología o gestión territorial, sino de comenzar un proceso de reconstrucción del territorio mapuche que “(...) no solamente significa rearmar el

⁴²¹ “La naturaleza y sus seres vivos no sólo están dotados de *mogen* (vida), sino además de *kimün* (conocimiento). Cuando las *machi* hablan de que la extinción de los *baweh* es proporcional a la pérdida del *mapuche kimün*, estamos frente a una epistemología profundamente mapuche que nos habla de la intensa relación *che egu mapu*, es decir persona y espacio territorial.” (Ibid., p. 7-8).

*espacio físico o unir los espacios dispersos que tenemos actualmente, significa también ampliar las superficies de tierra, recuperar nuestros bosques naturales, nuestra medicina, nuestro sistema de creencias, volver a practicar costumbres, recuperar los roles de las autoridades mapuche, disponer de un proyecto político propiamente mapuche, con dirigentes capaces de representar fielmente a su pueblo, a su territorio en particular y ser contraparte respetable y respetada de instancias externas tanto de gobierno como de particulares*⁴²². Estos retos, asumidos por la propuesta de la Escuela Itinerante de Agroecología (EIA), buscan apoyar el proceso de reconstrucción del territorio mapuche, entendido como un proceso de toma de conciencia, cambio de actitudes y movilización social que debería ser asumido por toda la comunidad. En este sentido la EIA, a través de sus formadores, los *kimeltuchefe*, hombres y mujeres mapuche, jóvenes y menos jóvenes, comprometidos con su pueblo y su cultura, conocedores tanto de nuevas técnicas agroecológicas como de saberes tradicionales, debería ofrecer la oportunidad de re-aprender dentro del sistema de relaciones del *fütal mapu* (identidades territoriales), en función de una vida plena y satisfactoria, partiendo de las necesidades específicas de cada *lof*⁴²³. Para estos aprendices, después de años transcurridos en un sistema escolar en el cual se reproduce la subalternidad, la experiencia de la EIA comienza con la descolonización del imaginario, construyendo un proyecto de vida original que no contemple el abandono de la tierra, el olvido del *mapuzungun*, la migración o el trabajo en las empresas forestales como única alternativa. La EIA, diseñada conjuntamente entre representantes de organizaciones mapuche, técnicos de agroecología y antropólogos⁴²⁴, se concibió como una escuela itinerante: facilitadores y aprendices tendrían que recorrer el territorio y las

⁴²² *Wiño xapümtuan tañi mapu – Reconstruyendo mi territorio*, Manual para el Kimeltuchefe, Unidad VI, Temuco 2006; p. 35.

⁴²³ “Es el espacio más cercano (...) donde vive una familia extensa o un número limitado de familias, también denominado *kiñe az mapu*. En la actualidad se asocia al *lof* con la comunidad, sin embargo no siempre coinciden y puede darse el caso que en un *lof* más de una comunidad o reducción.” *Manual para el Kimeltuchefe*, cit., p.23.

⁴²⁴ En el marco de un proyecto de cooperación realizado por Corporación Mapuche Lonko Kilapang y CET Sur (Chile) y Terra Nuova (Italia).

comunidades mapuche porqué allí estaba el *mapuche kimün*, las enseñanzas y los saberes referidos al sistema de interrelaciones de la vida y de la naturaleza que tenían que ser redescubiertos. La EIA reconoce que portadores del *mapuche kimün* son los sabios, hombres y mujeres, y restituye a las ancianas y a los ancianos su rol de formadores. A partir de los principios y valores propios, se van incorporando las nuevas tecnologías y en particular las técnicas agroecológicas, ampliando las posibilidades de recuperación territorial y aumentando la calidad y los beneficios del trabajo. En esta dinámica de formación aplicada, la antropología asume una función mayéutica para validar las prácticas y contribuir a los proyectos de vida de las familias y de las comunidades involucradas⁴²⁵, insertados en la realidad socio-económica regional, pero alternativos a los modelos que, en muchos casos, se han querido imponer en nombre del desarrollo económico y de la modernización y que perjudican drásticamente las condiciones de vida de muchas comunidades mapuche⁴²⁶. La observación etnográfica y la reflexión antropológica, abandonado el antropocentrismo dogmático, han sido indispensables para redefinir los conceptos de riqueza y pobreza, descartando los modelos económicos de apropiación de la naturaleza y su reducción a simple mercancía⁴²⁷. A diferencia de las anteriores experiencias formales de educación intercultural (y por lo tanto sometidas al control de aparatos burocráticos administrativos) que se han llevado a cabo en la región, la EIA ha construido desde el comienzo su legitimidad

⁴²⁵ La experiencia se llevó a cabo en 4 comunidades mapuche de la región Araucanía: Pantano Antipi, Juan Marín, Jojetue y Lipún.

⁴²⁶ Durante el período 2005-2007 los miembros de la agrupación mapuche Konapewman, la Red de Acción Ciudadana por los Derechos Ambientales y la Coordinación de Comunidades y Familias en Conflictos Ambientales denuncian las modalidades de ubicación y las características de operación de 17 plantas de tratamiento de aguas servidas y de los vertederos en la Araucanía. En el documento de trabajo n. 5 del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas y la Red de Acción por los Derechos Ambientales se revela que el 70% de la basura producida en la región va a parar en territorio mapuche.

⁴²⁷ Latouche (2008:47) recuerda como “en el momento en el cual, con la globalización y la destrucción de las solidaridades orgánicas, en la sociedades del Sur avanza la deslegitimación de la sobriedad tradicional y aparece la miseria”.

social como proyecto colectivo radicado en el territorio. En este proyecto colectivo, la dimensión territorial “no es un problema topográfico, sino social. Se trata del espacio del reconocimiento de la identidad y de la capacidad de acción coordinada y solidaria”⁴²⁸. El aporte de la antropología aplicada a la propuesta de la EIA es reconocible en todos los esfuerzos para cuestionar los modelos de desarrollo impuestos en el nombre de la modernización y de la integración a una sociedad regulada fundamentalmente por el mercado. Los equipos interculturales e interdisciplinarios han asumido así la tarea de validar los conocimientos de diferentes culturas y tradiciones, reconociendo su complementariedad y analizando las nuevas tecnologías a la luz de las reales necesidades de la población y de sus exigencias de autonomía. Los planes de formación de la EIA, elaborados con estos procedimientos y a partir del principio de la territorialidad como espacio de significados, representan un paso importante hacia una “ecología de las culturas” que la antropología aplicada debe aprender a promover y restablecer, dejando atrás indigenismo y desarrollismo⁴²⁹. En esta perspectiva, la EIA se revela una experiencia de cooperación y movilización social y cultural, cuyas modalidades de trabajo reflexivas pueden ser aprovechadas en otros contextos, incluyendo los ámbitos urbanos, para reestructurar profundamente las relaciones sociales y laborales dominantes. Y el diálogo de saberes, donde lo esencial de las relaciones simbólicas y efectivas de los pueblos indígenas cobra validez y legitimidad, se confirma como indispensable para construir nuevas formas de convivencia solidaria entre sociedades humanas y entre éstas y la naturaleza.

Bibliografía

Aylwin. J. (2002), *El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos en América Latina: un estudio de casos*, Santiago, CEPAL.

⁴²⁸ Ibid., p. 113.

⁴²⁹ Ambos enfoques no responden a la necesidad de autonomía y a la reconstrucción territorial exigidas por los pueblos indígenas: el primero por su dependencia de ideologías y movimientos a veces incompatibles con las reales aspiraciones de estos pueblos, el segundo por su subordinación a modelos incompatibles con los principios y valores de las sociedades indígenas.

- Barrera-Bassols, N., Toledo, V. (2005), «Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources», en: *Journal of Latin American Geography*, 4:1, pp. 9-41
- Bengoa, J. (2000), *Historia del Pueblo Mapuche*, Santiago, Ediciones LOM.
- Boccara, G. (1999), «Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile», en: *Hispanic American Historical Review* 79:3, pp. 425-461.
- Díaz Polanco, H. (1991), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI-UNAM.
- Federación Internacional de los Derechos Humanos (FIDH), «Chile, la otra Transición Chilena: derechos del pueblo mapuche, política penal y protesta social en un estado democrático», *Informe*, n° 445/3, 2006.
- Latouche, S. (2007), *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et une nuits.
- Ñanculef, J. (1989), «El concepto territorial en el pueblo mapuche», en: *Nütram*, N° 4, p. 5-9.
- Ribeiro, D. (1971), *Fronteras Indígenas de la Civilización*, México, Siglo XXI.
- Stevenaghen, R. (2003) *Informe del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas, Misión a Chile*, E/CN.4/2004/80/Add.3.
- Toledo Llancaqueo, V. (2005) «Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?», en: Dávalos, P. (ed.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 67-102.
- Zuñiga, G. (1998), «Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina», en: *Nueva Sociedad*, N. 153, pp. 141-155.

José María Arguedas: antropología pedagógica en el pensamiento de José María Arguedas

Dr. Wilfredo Kapsoli Escudero

Universidad Ricardo Palma y

Mg. Wilfredo Medina

Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle.

1.- Itinerario de vida

José María Arguedas nace en Andahuaylas el 18 de enero de 1911. Hijo de la señora Victoria Altamirano Navarro y del abogado Víctor Manuel Arguedas Arrellano, natural del Cusco. Segundo entre cinco hermanos, uno de los cuales fallece muy joven en Lima (Carlos). La madre de José María muere cuando éste tenía tres años, quedando así huérfano en edad muy temprana. En 1914 su padre lo traslada a Andahuaylas, donde permanecería cuatro años. Su padre, después de la muerte de su esposa se casa con la acaudalada matrona de San Juan de Lucanas, señora Grimanesa Arangoitia vda. de Pacheco, quien tenía tres hijos: Rosa, Pablo y Ercilia. El nuevo matrimonio traslada a José María a Puquio, en 1917, *“A caballo cuando tenía seis años”*.

José María, hasta 1919, vive entre San Juan, Lucanas, Utek, Akola y Puquio, donde transcurren sus primeros años de estudio y su contacto con el alma quechua fue cada vez más intenso y profundo. Sus hermanos fueron cuidados por parientes cercanos, pero se conocerían ya jóvenes en Lima. Durante esta época, vienen a Lima por vacaciones en períodos cortos. En estos años de infancia y primeros años de estudio José María congenia con su hermano Aristides en San Juan. En julio ambos se refugian en la hacienda Viseca, cerca a San Juan. Aquí, José María se nutre de la vivencia campesina y comprende la función de los distintos grupos sociales de la zona.

En 1923, vuelve a Puquio y en setiembre de ese años se traslada a Ayacucho para continuar sus estudios. Luego regresa nuevamente a Puquio. Alrededor de 1924, junto a su padre, los dos niños, salen a lca. Siguen a Mollendo, Arequipa y Cusco. Los primeros días de junio del mismo año se establecen en Abancay. Con estos viajes, José María se compenetra más con la cultura andina y la problemática indígena: *“En cada pueblo oíamos música, cantábamos y bailábamos con los indios”*. La infancia de José María fue itinerante, pues, no estudió en un solo colegio y tuvo que viajar

por diferentes sitios del país siguiendo a su padre que era litigante en los pueblos del sur y centro andino.

La educación secundaria transcurre en el colegio San Luis Gonzaga de Ica. En 1928 se dirige con su padre a Huancayo donde es matriculado en tercero de media en el Colegio Santa Isabel, posteriormente viajan a Pampas. Al año siguiente se matricula en el Colegio Mercedarios de Lima. Sus dos últimos años de estudios secundarios los realiza como alumno libre. Las haciendas en donde pasó momentos de su vida y los pueblos que conoció habrían inspirado sus primeros escritos; muestra de ello es el cuento inédito titulado "*Los gallos*", referente a la crueldad y extravíos de su hermanastro.

Por el año de 1931, a los veinte años, ingresa a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su hermano Arístides, con quien compartió su infancia, estudiaba ingeniería en la Escuela Nacional de Ingenieros. Al año siguiente fallece su padre en Puquio, el 30 de enero, y los hermanos pierden todo apoyo económico.

En la Universidad de San Marcos, lleva cursos conducentes a las especialidades de literatura y antropología, y concluye la especialidad de literatura en 1937 y la de antropología, en 1950. Siendo aún estudiante universitario, publica "*Agua*" (1935). Estuvo preso por causas políticas entre los años 1937 y 1938. En 1938 nos entrega *Canto Kechwa*, cuyos originales remite a Alberca Tauro desde la prisión de El Sexto. Optó el grado de bachiller en letras, en la especialidad de etnología con la tesis, *La evolución de las comunidades indígenas*; y el de doctor en la misma especialidad, en 1963, con su investigación: *Las comunidades de España y el Perú*.

Arguedas contrae matrimonio en 1939 con Celia Bustamante Vernal. Ese mismo año ingresa como docente del curso de castellano y geografía al Colegio Nacional de Varones Mateo Pumacahua, de Sicuani, Cusco. Luego, en 1942, es llamado a colaborar en la reforma de los Planes de Educación Secundaria. En 1944 le sobreviene una crisis que le impide escribir casi cinco años. Posteriormente labora en el Colegio Nacional Alfonso Ugarte y en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe hasta 1948. En 1949 es cesado por abrazar ideas de izquierda socialista y comunista. En 1965 se divorcia y luego, en 1967, se casa con Sybila Arredondo.

José María Arguedas ejerció la docencia en la Escuela Normal Superior de La Cantuta (Hoy Universidad Nacional de Educación), en la Universidad de San Marcos y en la Universidad Agraria de La

Molina; en esta última llegó a ser profesor principal en 1966 y en 1968 asumió el cargo de Jefe del Departamento Académico de Sociología. Se desempeñó en cargos públicos como director de la Casa de la Cultura del Perú (1963), director del Museo Nacional de Historia (1964 y 1966). Entre 1958-1968 fue profesor en la Universidad de San Marcos de los cursos de Quechua, Antropología cultural y Estudio de cultura a través de la literatura oral y escrita. Desencantado por los problemas de la realidad social, política y cultural del país, intenta suicidarse por primera vez en abril de 1966 y murió el 2 de diciembre de 1969 de manera trágica: una bala accionada por él mismo el 28 de noviembre de aquel trágico año 1969 le destrozó el cráneo. José María se alejó para siempre luego de una lenta agonía.

2.-Una visión comparada de las comunidades del Perú y España.

En el transcurrir de su vida personal, profesional, como novelista, docente, antropólogo y político, siempre se interesó por la vida de las comunidades andinas, y, de allí, el tema de su tesis para graduarse de bachiller en letras, acerca de *La evolución de las comunidades indígenas*. En 1963, para alcanzar su doctorado, amplía esos horizontes más allá de nuestras fronteras y, en España, desarrolla una investigación titulada: *Las comunidades de España y el Perú* (Lima, UNMSM, 1968). Esta investigación fue fruto de un trabajo de campo que Arguedas hizo en 1958 en una zona de Castilla-León (España). Aquel libro y ese viaje son doblemente originales. Primero, porque se trata del primer viaje de alguien del Nuevo Mundo que va a la «madre patria» con las preguntas muy sencillas de investigación para averiguar cuáles de las raíces que son parte de la cultura andina en el Perú de hoy día vienen de España. En otras palabras: ¿Qué queda de los españoles en el Perú? Han pasado los siglos, ha quedado la lengua, pero la cultura cambia todos los días y habría que ver qué queda de esa cultura en nuestro tiempo. Su interés por viajar a España y sobre todo a Castilla y Extremadura se deben al hecho de considerar a los castellanos los primeros grandes responsables de la invasión de América. Además, por ese tiempo, descubrió unos libros de Joaquín Costa, un abogado español del siglo XIX, que hablaba de las comunidades campesinas, del derecho agrario, de la tierra y del ganado. Prendado de ellos, decidió viajar a la zona donde éste había trabajado y gracias al ojo antropológico maduro que ya tenía le resultó muy sencillo servirse de la estadística y la etnografía que

este abogado brillante había logrado en el siglo XIX para tratar de entender, en 1958, lo que era la zona de Bermillo y Sayago.

El antropólogo Rodrigo Montoya, en 1993, siguiendo las huellas de Arguedas en España, estuvo en los lugares mencionados, “leyendo la bibliografía de España y del Perú sobre esa zona, hablar con la gente española y ver qué recuerdos quedan de él allí. Por la importancia que Arguedas tiene en el Perú y por la importancia que este libro tiene para España, era útil que alguien fuera a mirar con ojos comparativos, en otro tiempo, lo que Arguedas había visto treinta años atrás. Han pasado por Bermillo y por Sayago otras personas igualmente interesadas por Arguedas y por el Perú. Menciono a Alejandro Ortiz Rescaniere, discípulo y amigo de Arguedas desde su infancia, a Carmen María Pinilla y a Laura Elías. Supongo que otras personas han pasado antes y pasarán después, del mismo modo que muchos otros hemos pasado también por Córdova y Montilla en otro viaje de nostalgia, por nuestro Garcilaso de la Vega, el Inca”.

En otro pasaje de su crónica señala: “me gustaría contarles brevemente de mi visita a Castilla. Arguedas ha sido el primer latinoamericano que fue a España con una libreta de campo y que trató de buscar raíces de lo andino en ese país. En 1958, en España, no existía aún la carrera de Antropología. Recuerden que España vivía bajo la dictadura franquista, era un país exportador de pobres y de inteligencias. Después de la Guerra Civil española, luego de la derrota de la República, miles de personas salieron. Llegaron también al Nuevo Mundo, sobre todo a Buenos Aires y a México. No había lugar, en ese tiempo, para una disciplina que se ocupara de los otros, de las creencias de la gente. Un sistema policializado, de extrema seguridad, no permitía que disciplinas como la sociología o la antropología tuvieran alguna presencia. De manera que para los españoles de hoy día, Arguedas es una especie de sorpresa que el Nuevo Mundo tiene para ellos. Nosotros le devolvimos un antropólogo que hizo un estudio importante que aún hoy en día los antropólogos y las antropólogas empiezan a leer con mucha atención. Estuvo en el olvido mucho tiempo porque la memoria es frágil, hay que mimarla y alimentarla. En uno de los últimos congresos de Antropología en el Estado Español ha habido una presencia de Arguedas con la presentación de la segunda edición del libro *Las Comunidades de España y del Perú*.

Rodrigo Montoya continúa describiendo: “El escritor llegó a Bermillo de Sayago, una zona de Castilla León. Lo primero que

sintió fue un terrible frío. Arguedas llegó allí cuando estaba acabando el otoño y ya empezaba el invierno. Terminó el trabajo de campo cuando, «gracias a Dios», «felizmente», había pasado el invierno. Lo primero que el escritor vio fue el paisaje y lo que más le llamó la atención, además del frío, fue el encanto de los árboles.

Había en Bermillo, el pueblo donde más tiempo estuvo, un árbol que se llamaba «El Negrillo». En su tesis de doctorado en Antropología, Arguedas habla de «El Negrillo» que tenía la particularidad de ser encantador. Todos los niños estaban obligados a subir a ese árbol para probar que eran valientes. Era una especie de rito de pasaje. El que no hubiera trepado por dentro del árbol, el que no hubiera subido a él, el que no hubiera ido con sus amigos y sus amiguitas por dentro del árbol era poco menos que alguien sin valor, alguien que no merecía ser apreciado. Arguedas había disfrutado viendo a los niños que se regocijaban entrando a ese árbol. Que el árbol tuviera ya un enorme hueco revela su fragilidad. Cuando yo fui a Bermillo, «El Negrillo» ya no estaba. No sé si los vientos del progreso lo derribaron o si, herido de muerte, se cayó solo.

Sí está la higuera que conmovió a Arguedas. Me atrevo a decir que Arguedas lloró al verla. Difícilmente podría haberlo confesado en una tesis de doctorado. Pero Arguedas era capaz de echarse a llorar por esa y muchas razones. Esta higuera brota de la pared de piedra del templo romano de Bermillo, una iglesia del siglo XI. De una pared brota, como por encanto, una higuera. Crece con la lluvia, florece en primavera, da frutos en verano, se pela por el frío en otoño y se ennegrece en invierno. Parece que se muriera. Arguedas pensó que esa pobre higuera estaba ya muerta y podía no florecer después. Los niños de Bermillo le dijeron «no se preocupe, señor, esta higuera volverá a florecer de todas maneras». La higuera está allí todavía, treinta años después. Dicen que es un milagro del cielo. Lo más prudente es suponer que es un milagro de la lluvia.

El escritor, conmovido por los dos árboles, quedó impresionado por el frío. No lo dice Arguedas, pero es como si lo dijera: El sol de Castilla León enfría. Lo normal es que el sol caliente. Arguedas dice: «Nosotros en los andes, sobre los 4,000 metros de altura, en el techo del mundo, disfrutamos con el sol, soportamos el frío y luego, cuando sale el sol, salimos como las vizcachas a solearnos». Cómo no recordar aquel poema de César Vallejo: «Mi padre, apenas/ en la mañana pajarina, pone/ sus

setentiocho/ ramos de invierno a solear». Arguedas pensaba que las desvalidas criaturas de Castilla-León no tienen el placer que tenemos en los Andes peruanos de disfrutar del sol, porque allí uno sale a calentarse con el sol y el sol enfría a uno, no lo calienta. A menos de diez grados de temperatura en el invierno, salir al sol es seguir a menos de diez grados de temperatura. Arguedas saca una conclusión formidable de esta relación absolutamente literaria y amorosa con el espacio: «Ahora podemos entender por qué los conquistadores castellanos que vinieron a América pudieron adaptarse con tanta facilidad a los Andes peruanos». Con ese tono de confesión pensó también: «Porque yo no conocía el frío de Castilla y de León me compadecía de los pobres conquistadores pensando en cuánto habrían sufrido cuando llegaron a 4 000 metros de altura; pero me convencí de lo contrario. ¡Cuán alegres habrían estado! Por eso tuvieron más fuerzas para seguir trepando hasta llegar a los confines del territorio».

Su primer encuentro con Castilla León estuvo marcado por el sol que enfría y estos dos árboles maravillosos de la plaza de Bermillo. Hubo dos sorpresas más en ese encuentro. Si muchos de ustedes conocen los Andes, habrán visto que los terrenos de cultivo están separados por muros. Parecen dameros o tableros de ajedrez. Son minifundios, pequeños trozos de tierra separados por muros y más muros. Si un andino va a Bermillo, o a La Muga, descubre los mismos muros separando minúsculos lotes de tierra. No quiero decir que copiaran en los Andes los muros de España, sino — simplemente— que hay un parecido notable. En una zona pobre y dura, de muy pocos ricos y de muchos pobres, tener un pedazo de tierra, una «cortina», significa disponer de la vida. La tierra se fragmenta, se divide. Cada quien lucha desesperadamente por tener, por conservar una «cortina», pero no hay quién esté dispuesto a vender. A partir de las cortinas y el minifundio de Castilla y de León, Arguedas va entrando en el laberinto que separa a los señoritos de los hombres y mujeres que tienen muy poco que comer, que padecen hambre y frío, de otros que sí tienen algo de fortuna, pero que no viven bien ni mejor.

Otra gran sorpresa para Arguedas —también para mí— fue la importancia de los solteros en Castilla-León. ¿Imaginarían ustedes una casa en Lima o en los Andes —sobre todo en los Andes peruanos— donde haya seis hermanos, que sólo uno esté casado y que los otros tengan sesenta años y sigan solteros? En el Perú ésta es una posibilidad impensable. En el mundo andino la vida en serio

comienza con el matrimonio entre los 16 y 20 años. Uno empieza a ser autoridad, a ser importante en el pueblo, desde el momento en que alcanza su «edad de estado», un viejo modo de decir. La edad de estado no se obtiene con la escuela, ni a los 21 años, sólo es posible con el matrimonio. Alguien que no se casa, un soltero eterno, es objeto de graves sospechas.

Pero en Bermillo, en La Muga y en Sayago los solteros son parte de la estructura. Tuve que pedir que me repitieran varias veces una tesis central: en Castilla León, y en general en el campo europeo, la abundancia de solteros constituye la regla para asegurar el equilibrio demográfico. En otras palabras: «Si se nos casa todo el mundo, el futuro es China. Habrían tantos hijos que no habría con qué alimentarlos. Somos tan pobres y vivimos en zonas tan pobres que el único consuelo que nos queda es que de seis hermanos se nos casen uno o dos, y los otros cuatro se queden a vestir santos».

Finalizo este punto con la mención a un personaje importante, que Arguedas cita como a su informante mayor. Lo presenta únicamente con las letras CMA. Estuve en la casa del señor CMA y he visto y he hablado con sus tres hijas solteras y dos de sus hijos solteros. Con inocencia andina les he preguntado: ¿Cómo es posible que ustedes se hayan quedado solteros? Me respondieron: «¿Y por qué diablos tendríamos que estar casados?» Fue un diálogo maravilloso. Ellos hablaban de una situación de lo más natural del mundo. Que en cada casa haya tres o cuatro hijos solteros es lo normal. «Cómo es posible que este pequeño diablo que viene del Perú nos pregunte: ¿Y por qué nos quedamos solteros?». La estructura social exige una demografía limitada por los recursos, y con la exigencia de un control, de una mano firme que decide quién se casa y quién no. Imaginen las consecuencias que esta enorme soltería tiene en términos del desarrollo de la personalidad de los afectos, de la infelicidad de no poder disfrutar de una pareja, independientemente de ser casados o no, de ser ricos o no, de ser pobres o no. Los solteros y solteras estaban aparentemente contentos en sus pellejos. Arguedas extrajo la conclusión inevitable: «las sociedades son distintas». En el mundo andino el que no tiene hijos es pobre, el que no tiene parientes es pobre. La palabra *wakcha* en quechua quiere decir: «pobre de dinero y pobre de parientes», al mismo tiempo.

El interés de Arguedas, al llegar a la península ibérica en 1958, es investigar la vida de algunas comunidades de España con el objeto de buscar en la actual organización de esas comunidades el

conocimiento de la historia de las comunidades indígenas del Perú. El estudio empieza con la ubicación histórico-geográfica de las comunidades de Sayago y Aliste de la provincia de Zamora, en la zona de Castilla-León para ser comparadas con las comunidades de Puquio, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho, en el Perú. En tal sentido, aborda aspectos referidos al paisaje geográfico, suelo, agua, clima, orígenes de las comunidades y de la propiedad comunal de la tierra, agricultura, ganadería, artesanía, comercio, alimentación, costumbres, estructura social básica (familia), folclor, vida sexual, la soltería, noviazgo y matrimonio, religión, el gobierno comunal (ayuntamiento), la estratificación social en la región andina y las comunidades de Bermillo, la migración, la movilidad social, los cabildos, las congregaciones religiosas, las fiestas y otros que se manifiestan entre estas comunidades de España y del Perú.

3.-La educación y cultura intelectual en las comunidades indígenas del Peru y españa.

Después de haber descrito y comparado tanto los aspectos geográficos cuanto otros aspectos de la vida social, económica y cultural de las comunidades de Sayago y Aliste de la provincia de Zamora en la zona de Castilla-León y de las comunidades del valle del Mantaro, Huamanga y Puquio, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho, en el Perú, se interesa por abordar el tema de la educación. Arguedas señala: "Interrogué a uno de los maestros si la escuela contribuía en forma directa a mantener la separación tan rígida entre los niños de sexo diferente". "Eso de andar separados hombres y mujeres sale de ellos mismos", me respondió. Traté de demostrarle que los niños de tan corta edad no podían tomar decisiones de esta clase por ellos mismos, y le expliqué con la mayor claridad posible que mi pregunta se refería a que si los maestros consideraban como conveniente esta separación, si contribuían a imponerla y si recibían instrucciones oficiales con relación a este aspecto de la educación. "Tiene que salir de ellos mismos —insistió— porque siempre van separados".

No fue posible mantener una entrevista suficientemente útil con ninguno de los maestros de Bermillo y de La Muga acerca de la vida de los niños. Tuve la impresión de que, como muchos normalistas peruanos, estos españoles carecían de aptitud para observar a sus alumnos, para alcanzar a comprenderlos y lograr una relación íntima con ellos. Habían recibido una formación

rígidamente intelectualista, cargada de aprendizaje formal de metodologías y huérfana de información real acerca de las experiencias y conocimientos humanos y, en especial, de aquellos que hacen del maestro un ser inspirado y sensible, capaz de aproximarse a la intimidad de los educandos para orientarlos e instruirlos. Desconocían la literatura y las artes; mantenían frente a los niños una actitud autoritaria y severa que estaba sustentada en la convicción de su superioridad intelectual. Repito que me recordó vivamente la formación de la mayoría de los normalistas latinoamericanos. La instrucción oficial y la cultura no están ausentes. La instrucción primaria está dividida en tres ciclos: elemental, de perfeccionamiento, y de iniciación profesional. El último es para adultos, extracurricular, y no se ha iniciado siquiera ni en Bermillo ni en La Muga.

El ciclo elemental está dividido en dos períodos, de dos años cada uno, y el de perfeccionamiento consta de dos años, 1° y 2°. "Aquí se estudia desde los seis hasta los catorce años".

Los maestros afirmaron que los alumnos no siguen estrictamente el orden de estos ciclos; depende del rendimiento de cada estudiante. Cuando han concluido formalmente los dos ciclos, siguen estudiando para que no se olviden. Si, en cambio, un niño o niña es deficiente y "duro de cabeza", de todos modos sale de la escuela al cumplir la edad "reglamentaria", aunque no haya concluido con el plan de estudios primario. La escuela imparte instrucción intelectual con los métodos y teorías de la llamada escuela tradicional; memorización de dictados, disciplina rígida; ninguna actividad extracurricular, ninguna referencia a la realidad geográfica y humana circundantes como elementos de partida de la enseñanza o como objetivización de ella. Círculos cada vez más vastos de estereotipos congelados en la mente del profesor y transmitidos a la memoria de los niños. Los labradores jóvenes, maduros y viejos, ofrecen un tipo de formación en que la sabiduría tradicional es absolutamente predominante. Redactan con graves faltas de ortografía, y la construcción de las oraciones es torpe y apenas comprensible. Parecen no haber sido tocados por la escuela sino en cuanto a la alfabetización. Ignoran los conocimientos elementales de las ciencias naturales y de la historia. Su información sobre América no parecía tener otra fuente que los

relatos de los pocos emigrantes que volvieron de la Argentina y de Cuba.

Muy pocos hijos de labradores alcanzaban a ingresar a los institutos de enseñanza secundaria, que no existen sino en las capitales de provincias. Para lograrlo es necesario rendir un examen especial de ingreso que se llama de "revalida". Tal examen puede ser concedido sin la presentación de certificados que acrediten haber concluido el ciclo primario. La enseñanza secundaria está dividida en dos ciclos: el elemental y el superior. Las Escuelas Normales admiten a quienes han aprobado el ciclo elemental. La instrucción secundaria está orientada únicamente a impartir instrucción preprofesional.

No hay analfabetos en Bermillo, pero la escuela no ha influido, ni poco ni mucho, en la modificación de los hábitos ni en impartir a los labradores la más insignificante cultura intelectual realmente viva. La escuela marca el ritmo. Los maestros han sido modelados, aparentemente, de tal manera que son incapaces de llevar al labrador más allá del círculo que encierra los límites a que tradicionalmente les es permitido llegar. Ellos mismos, los maestros, son limitados; su cultura intelectual nos dio la impresión de estar formada por un cúmulo de estereotipos que han modelado, inclusive, su actitud personal, más que algo pedantesca ante los ignorantes, y rígida y huidiza ante quienes poseen mejor información que ellos.

La escuela oficial no educa en Bermillo y La Muga, solo imparte un tipo de instrucción precaria e ineficaz, casi inútil, excepto la alfabetización, que sirve al vecino para entender los pocos documentos que está obligado a leer o escribir durante su vida, y para firmar. La sabiduría del labrador está sustentada en la educación irregular que recibe en su hogar y en su medio social. De este modo, sus hábitos y su mentalidad, sus concepciones, sus principios, son predominantemente conservadores. Los cambios suscitados en la comunidad se deben exclusivamente a factores económicos y, como ya lo hemos anotado tantas veces, dichos cambios son contenidos o regulados estrictamente por el poder religioso y político.

Es parte del sistema educativo de la zona el teatro juvenil y la biblioteca ambulante. Sobre esa base se organizó un grupo de

teatro juvenil en la escuela. "Echamos comedias primero en la escuela, cuando yo tenía doce años". La primera obra que representaron se llamaba *La caridad incubierta*.

El Teatro Juvenil se independizó pronto de la escuela de mujeres con el asesoramiento de la propia maestra, e incorporó a algunos mozos. Como ya había local bien equipado, y público, el Teatro Juvenil ensayó muchas "obras" y las "echó" con tanto éxito que el dinero recaudado les sirvió, primero, para realizar largas excursiones. Una vez fueron a los Altos del Duero, a la presa del Esla, por el famoso puente de Pino; luego visitaron Zamora y conocieron por primera vez el cine. Después, como seguían recaudando buenas sumas, decidieron comprar una Biblioteca Ambulante cuyo local central funcionó en la escuela. La biblioteca fue llevada a algunos pueblos, por los mismos jóvenes que formaban el grupo teatral, y en Bermillo prestaban libros a domicilio. Es importante recordar algunos títulos de los libros como: *Ben Hur*; *Inmaculada*; *El Rosario*; poesías de Gabriel y Galán ... "Es la única biblioteca pública que se ha conocido en Bermillo. Nadie sabe cómo se perdió después de la guerra". Otros títulos que obran en la Biblioteca son: *El valle de la jaroza*, *Rosa de Madrid*, *Vía crucis*, *Oué tienes en la mirada, que era muy cómica*; *Mi mujer es un gran hombre* ...

El panorama de la cultura intelectual, medios de información, literatura y el cine hacia fines de los años 50 en las comunidades campesinas de España era más o menos el siguiente: El distribuidor de periódicos aseguró que ningún labrador compraba diarios ni "los leía siquiera de prestado". Aseguraba que no sabían leer y que los había visto y oído en la oficina de telégrafos, rogar al empleado que les redactara los mensajes. Podía ser cierto esto último, que no leían periódicos lo había comprobado yo mismo. No llegaban al pueblo sino un diario de Madrid y otro de Zamora; algunos "señoritos", especialmente los profesionales, estaban suscritos a otros periódicos madrileños.

En el "Bazar" había una sección de "Librería". Figuraban allí dos clases de publicaciones: "novelas del oeste" (norteamericano) y "Colecciones para damas", de ediciones de Barcelona; y Jara, y Colecciones El Cid, de Madrid. Estos libros se leían *no sólo* en Bermillo sino en todas las ciudades grandes y pequeñas de España;

"se venden por millones". "Todo el señorío de Bermillo lee estas dos clases de libros", decía el dueño del Bazar. Para los niños traía una revista de aventuras: "Roberto Alcázar y Pedrín", que según nuestro informante, cubría también todo el Reino.

El Cine.-- Ocupa un pequeño local. El cine ofrecía funciones únicamente los domingos en vermouth. Los labradores concurrían muy bien abrigados con sus sacones y tapabocas; los señoritos con sus gruesos abrigos. No asistían las señoras. Los niños concurrían en gran número; les estaba prohibido ocupar el "balconcillo". Frecuentemente iban solos, sin la compañía ni vigilancia de sus padres. Pero también allí, hombres y mujeres ocupaban sitios alejados.

Parecía que no se seleccionaban las películas, como en el Perú, para los pueblos. En el Perú, las empresas dan especial preferencia a las habladas en castellano y principalmente a las mexicanas. En España la censura regía para todo el país, y luego las películas eran distribuidas indistintamente. Yo vi en Bermillo anunciadas obras italianas, francesas y norteamericanas, en la pequeña pizarra donde se solía escribir con tiza el nombre de la película. La asistencia de los labradores era nutrida, aunque se sabía de muchos, famosamente avaros, que jamás iban al cine ni a los bailes. "Cualquier película que den, el cine es bueno", era la afirmación de los labradores. "ASÌ vemos otras ciudades grandes sin movernos de Bermillo. Algo aprendemos". En España todas las películas en lengua extranjera son "dobladas" al castellano.

Arguedas en la investigación de las comunidades de España comparándolas con las del Perú habla de la ausencia de instituciones socioculturales y deportivas. En las comunidades peruanas de categoría equivalente a Bermillo, **existen** instituciones deportivas y, casi siempre, otras de finalidad "cultural", o bien son instituciones mixtas, deportivos culturales. Las mujeres organizan por su parte clubes independientes. En las últimas décadas, los comuneros indios han formado clubes deportivos, especialmente dedicados a fomentar el fútbol, únicamente los indios siervos de hacienda, "colonos", permanecen al margen de todo el proceso de relativo desarrollo de las comunidades. Las competencias entre clubes de barrio, los interdistritales y aun interprovinciales son frecuentes, a pesar de las grandes distancias que en muchas

regiones separan a los pueblos. Los clubes constituyen núcleos de cohesión al mismo tiempo que de estímulo competitivo entre barrios o entre grupos formados por causas de otra índole. Cuando la comunidad se ve comprometida a enfrentarse a otro en torneos deportivos, los clubes coordinan y se refuerzan por formar una selección representativa.

Las veladas literario-musicales son para los clubes fuentes de recaudación de dinero y ocasiones en que los "intelectuales" y "artistas" de los clubes y de la comunidad encuentran la ocasión de lucirse y de "ilustrar" al público mediante conferencias y recitales. Al mismo tiempo, los instrumentistas y cantantes reciben el aplauso vehementemente anhelado por los aficionados. Cuando alguno de estos programas ha tenido éxito sobresaliente, las comunidades se entusiasman e instan a los organizadores que realicen alguna gira que difunda el prestigio, "el alto grado cultural" que ha alcanzado el pueblo.

El estatus del intelectual y del artista (principalmente de los instrumentistas) es muy alto en estas comunidades. La unidad de medida del prestigio cultural de una comunidad constituye el número de profesionales oriundos de cada pueblo que han egresado de las instituciones Universitarias. Algunos, como Muquiyauyo, del valle del Mantaro, han becado a los estudiantes distinguidos que concluyeron sus estudios secundarios en Huancayo o Jauja, los han enviado a Lima y han solventado sus estudios hasta la culminación de su carrera, sin compromiso u obligación alguna de parte de los becados para con el pueblo. Gabriel Escobar afirma, en su ya citada tesis que la segunda clase social en Sicaya, otra comunidad del valle del Mantaro, está formada por los "intelectuales"; los comerciantes mayoristas han logrado desplazarlos del primer lugar.

En Bermillo, y en las otras comunidades de Sayago que estudié o visité, no existe una sola institución social de fines culturales o deportivos. No hay otra cosa que las cofradías y congregaciones. La "cultura intelectual" constituye en Bermillo un monopolio del señoritismo. Hasta las primeras décadas del siglo pasado, un profesional era considerado en las comunidades andinas del Perú como una especie de superhombre. En las propias capitales de provincia, un abogado o un médico, constituían individuos raros a

quienes se trataba con un respeto apenas comparable con el que se daba al cura. La presencia de un médico, de un ingeniero o de un abogado en la capital de una provincia muy indígena causaba "sensación". Cuando mi padre, abogado, Juez de Primera Instancia de una provincia, visitaba un distrito, en 1920, era recibido con cabalgatas que "le daban alcance" algunos kilómetros fuera del pueblo, y todos los días que él permanecía en el pueblo se convertían en verdaderas fiestas. Un funcionario o un profesional gozaba de esa exorbitante admiración y poder en aquellos tiempos. En las últimas décadas, con la difusión de la educación secundaria, la vinculación activa, mediante las carreteras, de la sierra con la costa y la Capital, los profesionales aumentaron considerablemente en número, especialmente los abogados. La "cultura intelectual" siguió siendo considerada como un factor que elevaba el estatus del individuo en su comunidad y como una actividad "peligrosa" y "subversiva" por los grandes terratenientes conservadores, hecho que influyó también de manera indirecta pero importante en el fomento de la cultura intelectual.

Al comunero de Bermillo no se le ha permitido que tenga acceso a la cultura intelectual, se le ha marginado. Si llega a ser profesional deja de ser comunero; niega a sus padres. El comunero no lee, no se organiza con fines sociales o "culturales"; esta posibilidad parece estar absolutamente fuera de su propia imaginación. Es necesario comparar la situación actual de Bermillo con los tiempos del "Grupo Juvenil de Teatro", de la Biblioteca Ambulante, del "Manubrio" y de "El Pelegrino". No era tan ajena, entonces, para los vecinos la cultura intelectual. Durante las últimas tres décadas se les ha aislado más; se les ha marginado. Y creemos estar seguros, como ya tuvimos oportunidad de tratar este problema en otro capítulo, que el comunero tiene conciencia de que el sistema actual persigue cercarlo, que lo ha cercado, y que se considera impotente para luchar contra tal intento. Puede esta convicción ser otra de las fuentes de su amargura, de su aparentemente resignada actitud blasfémica y de su retraimiento creciente con respecto a la lectura y a la recreación de tipo intelectual. Por reacción, se dedica exclusivamente al único campo que se le ha dejado libre: la crianza de vacas, la ruda y poco fecunda agricultura, y el juego del pelotaris, único deporte de la juventud.

Alguna relación específica existe entre esta zona de la provincia de Zamora y las comunidades del valle del Mantaro, única región del Perú donde este deporte es popularísimo. Tanto en los pueblos de Sayago como en los del Mantaro, la arquitectura del "frontón", sus dimensiones, el cuidado con que se le mantiene, está en relación directa con la importancia del pueblo y de sus recursos. En las aldeas muy pequeñas de Sayago no hay frontón independiente, una de las paredes de la iglesia es destinada al juego; en cambio, en pueblos grandes como La Muga y Bermillo, el frontón es un muro especialmente construido de piedra bien tallada. En el valle del Mantaro, los frontones de las aldeas son de adobe y en los pueblos grandes, de ladrillo y cemento.

Pero no existen en Bermillo grupos organizados de jugadores deportistas; no hay bandos rivales formados por circunscripciones o barrios; sólo se habla de unos jugadores más diestros que otros. A la hora de reunirse para el juego, forman grupos y, rara vez, apuestan alguna bebida refrescante o vino. En el valle del Mantaro se realizan campeonatos de barrios e interdistritales. Los "señoritos" de Bermillo no practican este deporte.

Dijimos que la cultura intelectual está monopolizada por los señoritos de alta categoría. Pero tampoco ellos mantienen entre sí vínculos organizados de ninguna clase. Su lectura favorita son los tipos de libros que el "Bazar" ofrece en grandes cantidades y siempre con "novedades" más recientes; porque las novelas *de* cowboys y de "amor" se fabrican en serie. En la propia ciudad de Zamora hay sólo algunas librerías, escuálidas de fondos, aparte de las mismas "series". Los "intelectuales", que tienen representación en el Ayuntamiento de Bermillo, están integrados por los maestros y profesionales cuya actividad es de tipo rutinario. *Que* él, como los oíros profesionales, tenían "mucho trabajo" y que no era posible encontrar revistas que ofrecieran artículos informativos sobre "lo que pasa en el mundo" tanto en la política como en los "avances" del pensamiento y de la ciencia. "Vivimos en esta aldea aislados, pero no crea usted que los de Zamora y Salamanca disfrutan de muchos más medios de información. Claro que algo más tienen y no falta quien puede conseguir, con un esfuerzo especial, revistas extranjeras, que allá sí hay de todo. Pero en España, en España misma, que se diga, poco se publica".

Sus *títulos* les conferían a los profesionales de Bermillo una posición en algo semejante a la que gozaban los profesionales en las pequeñas ciudades y aldeas andinas del Perú de hace cuarenta años. El título era considerado como algo que por sí mismo confería sabiduría y "superioridad" casi irracionales; el título daba al individuo, como el apellido aristocrático, un valor especial, independientemente de la calidad del titulado. El profesional, hijo del labrador "bruto", apenas adquiría un título, se diferenciaba automáticamente de sus propios padres, establecía entre ellos y el hijo una distancia inalcanzable. La "cultura intelectual" de los señoritos era, pues, de carácter casi exclusivamente formal. El "señorito" mejor informado acerca de lo que ocurría en el mundo y que reflexionaba sobre la realidad de la pequeña villa, de España y de algunos otros países, con elementos de juicio personales y no estereotipados, era en Bermillo no un profesional sino un empleado de baja categoría. Pero aun él, como lo hemos anotado en otro capítulo, era prisionero, por lo menos en apariencia, del prejuicio insensato de que había diferencias de naturaleza entre el señorito y el labrador. Si comparamos este prejuicio con la evidencia de que están imbuidos la mayoría de los terratenientes andinos peruanos acerca de la animalidad del indio, encontraremos que la diferencia no es tan grande y que la de Bermillo es todavía más irracional.

Arguedas estudia también una comunidad "Quiñonizada" llamada La Muga, donde describe sus rasgos generales de geografía, economía, la estructura social, valores, matrimonio, religión, fiestas, las artes, la música y las danzas tradicionales comparándolos con las comunidades indígenas del Perú. Igualmente indaga acerca de la cultura intelectual y de la educación oficial entre la zona de España y del Perú. Al respecto se señala: "Sólo tres personas: el médico. A. S. y el próspero comerciante P. R. leían periódicos en La Muga. Todos los demás vecinos no tenían en sus casas sino algunos periódicos viejos y, muy pocos jóvenes, las novelas de cowboys que vendían en el Bazar de Bermillo y en las librerías de Zamora. La cultura intelectual podía ser considerada como inexistente en esta comunidad. Los maestros, como los de Bermillo, habían recibido una formación en que las metodologías copaban el currículum y no se les daba sino una muy superficial información acerca de las ciencias y de las letras. Repetiremos que los normalistas que conocí en Sayago parecían ser aun más formalistas que los peruanos: una hinchada memorización de

normas pedagógicas, de fórmulas acerca de la psicología infantil y del adolescente; un cúmulo de conocimientos formales que se mantenían congelados en la memoria sin haber llegado a formar parte viva de su verdadera conciencia los caracterizaba. Menospreciaban la sabiduría popular y no conocían la académica.

En el Perú, la Escuela Normal Superior de La Cantuta, fue destruida por el Estado a causa de que había roto con este viejo sistema de formación de maestros estériles que aparentaban sabiduría y que eran, en verdad, adversarios de la propia sabiduría popular. En la Normal Superior de La Cantuta se revisó el pedagogismo, se le desterró; se dio preferencia al estudio de las humanidades y de los problemas sociales del Perú, de su historia cultural; y se modificó el estudio de las metodologías de modo que auxiliaran como un medio a la formación y desarrollo de las virtualidades del educando y de la difusión de los descubrimientos humanos acerca de sí mismo y del mundo. Los maestros egresados de esa Escuela están trabajando con la eficacia que no se conocía antes. Ahora que La Cantuta ha sido remodelada "según las antiguas fórmulas" y está integrada por profesores elegidos en relación con su mayor o menor grado de su "docilidad" a la burocracia oficial, todos los maestros, excepto aquellos que se formaron a sí mismos, por fuerza de su vocación y calidades excepcionales, seguirán siendo idénticos a los "pedagogos tradicionales" a quienes he descrito y cuya obra en los pueblos de España que he estudiado es, sin duda, aún más deficiente y estéril que en el Perú.

No existe, ya lo dijimos, en La Muga, la barrera que en Bermillo separa socialmente al maestro de la comunidad de vecinos labradores. Sin embargo, la influencia de la escuela aparecía tan nula como en Bermillo. No olvidamos, por supuesto, que la escuela, para convertirse en un verdadero centro de difusión, requiere de la intervención coordinada de otros agentes igualmente importantes; pero algunos de ellos estaban dados en La Muga más que en Bermillo. Los campesinos habrían sido conmovidos y "movilizados" si la escuela de La Muga se hubiera convertido en un centro activo de difusión de cultura intelectual, por medio del teatro, por ejemplo, como el antiguo juvenil de Bermillo; de las "veladas literario musicales" que tanto entusiasmo despiertan en las comunidades que "quiñonizaron" sus tierras de arar en el Perú, y

mediante el cine y la biblioteca que, en La Muga, podían ser fácilmente accesibles para la escuela por el alto número de "campesinos" ricos que, por orgullo comunal, para "superar" a Bermillo, a Almeida o a Fermoselle, pueblos "rivales" que de antiguo demostraban su menosprecio por La Muga, hubieran quizás auxiliado económicamente a la escuela. "Pero estos maestros, amigo, no piensan sino igual que los otros labradores, en aumentar su hacienda y sus tierras. Quizá si fueran maestros forasteros se interesarían en las obras que usted considera que la escuela debe hacer y que la haría, y bien, si tuviera maestros con intelecto. Pero no lo tienen, Y los vecinos, cincuenta años atrás, sabían las mismas cosas que los de ahora, y hasta le diría que lo mismo da que vayan o no vayan a la escuela. Sino fuera porque es conveniente aprender a firmar y leer los documentos . . ". "La escuela es un poco mejor ahora —afirmaba el anciano y sabio L.G.— Es un poco mejor, porque van más rapaces y rapazas a aprender a leer. Es bueno para los negocios saber leer y escribir..."

4.- Antropología pedagógica

En principio, la antropología es una ciencia social que a través del estudio del hombre y de los grupos humanos diferentes tiene como objetivo lograr una mejor comprensión de nosotros mismos. Se trata, pues, de un instrumento de conocimiento útil para comprender desde la perspectiva de un individuo, de un pequeño grupo humano, de una comunidad hasta una gran ciudad que en su conjunto es el hombre colectivo que forma la sociedad. Hoy en día la mayoría de los antropólogos plantean que esta disciplina estudia la variedad de los grupos humanos en general. Además, el interés de la antropología se ubica, de un lado, al conocimiento de la humanidad a partir de una valoración positiva de la diversidad y la variedad humana, y de otro lado, proporcionando un enfoque para abordarlas del cual se desprende una serie de metodologías específicas orientadas a un mejor conocimiento de la vida humana(*).

Alejandro Ortiz R., a partir de la mesa redonda sobre *Todas las sangres* (1965), expone algunas reflexiones sobre el carácter autónomo de la obra antropológica de Arguedas. Los archivos de etnografía como sus estudios de antropología, ilustran una divergencia en la manera de ver y de hacer antropología. Arguedas considera que la antropología no debe reducirse a explicaciones subsidiarias de la teoría sobre "los fenómenos culturales y sociales", sino el quehacer antropológico tenía una mirada más libre,

independiente y autónoma para acercarse a la realidad social, al intenso universo de la aldea, de la gente sencilla del campo, de los que medran en el desierto. Arguedas

(*)Hernández Claridad y Margarita del Olmo. *Antropología en el aula*. Edic. Síntesis

educación. Madrid, España, 2005, Pág. 29.

descubre los rostros olvidados, las almas negadas así como de nosotros mismos (**).

El pensamiento antropológico de Arguedas está presente en la mayoría de su producción literaria desde sus inicios hasta su muerte. Rodrigo Montoya con acierto dice: "La relación de la literatura con la antropología en la obra de Arguedas es muy estrecha, amorosa. Perderíamos el tiempo separando en su obra la antropología de la literatura. Lo perderíamos más aún si tratáramos de señalar cuál es la más importante. Lo central es tener una aproximación global. La obra antropológica está hecha por un escritor y por eso las fronteras entre la literatura y la antropología —en el caso preciso de Arguedas— no son nítidas. Puede serlo con toda claridad si uno compara a dos personas diferentes: un escritor, de un lado, y un antropólogo, de otro. Pero cuando una persona es un escritor y un antropólogo, al mismo tiempo, no puede dejar de ser antropólogo cuando escribe literatura y no puede dejar de ser literato cuando hace antropología. Toda separación no tendría sentido. Sí la tendría por razones pedagógicas, para tratar de entender mejor un aspecto. En la vida del antropólogo y el escritor fueron uno solo" (***).

Luís Millones, al abordar el tema de la literatura y la antropología, en su intento de una aproximación al pensamiento de José María Arguedas, señala: "Luego de escuchar a los sabios de las ciencias sociales como escritor que soy, me me permitiré introducir un relato recogido en los Andes Peruanos". Perdido entre alumnos, me impresionó la autoclasificación del ponente, que pasó a leer *El sueño del pongo*. "La lectura de sus obras fue siempre el reclamo de que los temas sociales pueden ser escritos con emoción y buena prosa. Al leerlo nunca pensé que existiera una escisión tajante entre lo que Arguedas consideraba sus estudios antropológicos y una versión literaria de la realidad. Incluso en su

(**)Ortiz Rescaniere, Alejandro. Una mirada vagabunda. Vigencia de la antropología de Arguedas, Artículo publicado en la revista Antropológica, No.20,2002,PUC del Perú, Lima

(***) Montoya, Rodrigo. De *Amor y fuego*. José María Arguedas 25 años después, DESCO, CEPES, SUR, Lima, 1995, editado por Maruja Martínez y Nelson Manrique

tesis doctoral, resultado de su trabajo de campo de España, asoma con frecuencia la ficción por encima de la veracidad de sus cuadros estadísticos y las entrevistas recogidas en Castilla y Extremadura”(****).

En otro pasaje, Millones dice: “La idea de comparar comunidades españolas con iberoamericanas no era nueva. En los años 50, George Foster había caminado por México y España con ese mismo afán. Tampoco es la única influencia que llega del Norte (México y EE.UU.), a lo que podríamos llamar el esquema básico de su pensamiento antropológico. En uno de sus artículos (“El indigenismo en el Perú”) dice abiertamente: “les debemos mucho a los antropólogos norteamericanos”. Lo importante es que al mismo tiempo, es consciente de que tal influencia debe ser tamizada por la experiencia peculiar del Ande. A José María le tocó la tarea de sostener la indianidad de los Andes cuando las ciencias sociales de Latinoamérica veía con sospecha la influencia intelectual de Estados Unidos.

Arguedas es observador y testigo de los cambios internos y externos del hervidero social peruano. De las gentes que buscan sacudirse de sus raíces tradicionales pugnando por alcanzar la modernidad: "Me ha informado de la creación de colegios nacionales en Chipao, en Aucará, de la provincia de Lucanas; en Pacarán del valle de Lunahuaná... colegios allí? Si mi padre fue recibido en los

dos primeros pueblos hacia 1918 como si fuera un semidiós por el solo hecho de ser juez de primera instancia y, Pacarán, en donde dormí una noche, en 1929, era

un pueblito resignado con su analfabetismo; era una especie de pequeño ratón adormecido. En el mes de junio de 1966 volví a Pacarán; hierve de niños y colegiales, de tránsito mecanizado...”.

Y esa aristocracia que residía en las capitales de provincias, inclusive en las antiguas y suntuosas moradas de sus haciendas, desapareció en estas décadas

(****) Millones, Luis. *Entre la literatura y la antropología*. El Dominical del Comercio, mayo, 2007, Pág. 6.

(1960 - 1980); de casi todas las capitales excepto quizá de Arequipa o Piura. Ellos se trasladaron a Lima, se estandarizaron. Y han intentado mantener la distancia cultural con la clase baja, a toda costa. Siguen la moda anualmente cambiante de las capitales "rectoras de Europa y América". Con esta imagen preparada para la colección "*Perú-Vivo*": José María Arguedas recomienda conocer el contexto histórico en el que se realiza la educación. Saber diferenciar las costumbres y las tradiciones de cada región porque esta diversidad de creencias perfila el modo de ser de cada persona. Conocer esta realidad social es un arma importante para el educador. También es muy valioso familiarizarse en el paisaje geográfico local.

Como la educación se practica también de manera espontánea por imitación o necesidad, Arguedas encomia la sabiduría de los maestros artesanos, músicos, danzantes y sacerdotes indígenas que cuidan la pureza con su sapiencia de generación en generación. Esto se puede ejemplificar con los libros que publicó Angel Rama en 1975 y 1976.

Los maestros deben conocer, en lo esencial, a sus alumnos: tanto sus estados visibles como sus interioridades anímicas. De este modo podrán canalizar sus inquietudes, aliviar sus pesares y represiones. Arguedas es claro al respecto: "Un maestro no puede formar a sus niños, no puede ponerse en comunicación íntima, cariñosa con ellos, si no conoce lo más aproximadamente posible cómo es su espíritu... El modo de ser de los niños de Lima, por ejemplo, es completamente distinto del modo de ser de los niños de una aldea andina".

En su ensayo: "*El niño indio y los factores que modelan su conducta*", apreciamos con toda nitidez el encuentro entre maestro y comunidad; entre el maestro y el niño. Arguedas propone aquí una verdadera teoría educativa. Recurriendo a su formación profesional y a las acciones grotescas que, impactaron traumáticamente en su personalidad, afirma: "El niño que nace y crece en un mundo en que la vida humana está relacionada y depende de la vida consciente de las montañas, de las piedras, insectos, ríos, lagos y manantiales, se forma considerando el mundo y su propia existencia de una manera absolutamente diferente que el niño de una ciudad, en el que sólo el ser humano está considerado como animado por un espíritu". Las creencias mágico-religiosas, impregnadas en la imaginación de los niños, podía potenciarse adecuadamente o aplastado torpemente:

"Cuando yo tenía unos siete años de edad, encontré en el camino seco, sobre un cerro, una pequeñísima planta de maíz que había brotado por causa de alguna humedad pasajera o circunstancia del suelo, o porque alguien arrojó agua sobre algún grano caído por casualidad. La planta estaba casi moribunda. Me arrodillé ante ella, le hablé un buen rato con gran ternura, bajé toda la montaña, unos cuatro kilómetros y a llevé agua en mi sombrero de filtro desde el río. Llené el pequeño pozo que había construido alrededor de la planta y dancé un rato, de alegría. Vi cómo el agua se hundía en la tierra y vivificaba a esa tiernísima planta. Me fui seguro de haber salvado a un amigo, de haber ganado la gratitud de grandes montañas, del río y los arbustos secos que renacían en febrero. Un pariente mío, en cuya casa habitaba, pero con cuyos indios de verdad vivía, se mofó de la hazaña cuando se lo conté. Yo me quedé estupefacto y herido. Ese hombre que no parecía sentir respeto por la vida del maíz, podía ser un demonio. Quien ofende al maíz despierta el resentimiento de la madre del maíz, o del trigo si de éste se trata. Entonces la madre se irá a otros pueblos lejanos y el maíz o el trigo no volverá a germinar en la tierra hasta que la ofensa sea reparada".

En otro pasaje Arguedas remarca que los niños indios asocian sus juegos a las actividades productivas de sus padres por lo que sería recomendable instrumentarla al servicio de la pedagogía. "Educar como jugando" es un lema que guía la tarea de la formación integral: "el niño juega casi invariablemente a manera de un entrenamiento para realizar bien sus ocupaciones de adulto. Podríamos hablar de un tipo de juego funcional y no de recreación pura. Juega imitando las faenas que realizan los mayores: ara, "arrea animales" que pueden estar representados por piedras o insectos y los encierra en los "corrales" toscos, primorosamente contruidos de guijarros o trozos de barro seco: "construye" casas, acueductos, hornos, molinos". Aquí relata la entrega y la emoción con que construyeron un "molino" con un niño indio a los trece años y cómo fueron víctimas por haber fabricado ese "curioso adefesio" que se derrumbó bajo la bota endiablada del viejo patrón: "yo quedé herido para siempre contra ese viejo avaro; el niño indígena se acurrucó al pie de un árbol de chirimoya e hizo cuanto le era posible por parecer que no existía. Yo estaba llorando a torrentes cuando el viejo demonio se fue".

Otros casos, en que se asocia el juego a la educación aparecen en *Los Ríos Profundos*. En el capítulo del "Zumbayllu", la

ensoñación, el encanto y el rearme anímico transforman al alumno Ernesto (Arguedas): "Encordelé mi hermoso zumbayllu y lo hice bailar. El trompo dio un salto armonioso, bajó casi lentamente, cantando por todos sus ojos. Una gran felicidad, fresca y pura iluminó mi vida. Estaba solo contemplando y oyendo a mi zumbayllu que hablaba con voz dulce, que parecía traer al patio el canto de todos los insectos alados que zumban musicalmente entre los arbustos floridos".

El afecto y la ternura. La comprensión amical y hasta paternal con los educandos fueron normas que alentó Arguedas en su quehacer docente que se inició en 1939 en el Colegio Nacional Mateo Pumacahua de Sicuani. Allí supo, como lo remarcó Mildred Merino de Zela, "despertar en los alumnos la inquietud de investigar... necesidad del saber, impulsar el interés en la intimidad espiritual del pueblo y de la riqueza geográfica de la provincia donde funcionaba el plantel y de los pueblos de origen de los alumnos". Desde entonces anduvo, entre carpetas y jóvenes, eligiendo aun para su muerte el local de una universidad. Profesores y estudiantes, transidos de dolor, acogieron su cuerpo y lo acompañaron hasta su última morada. "Por un Perú, cargado de poderosa sabia; por estudiantes llenos de generosidad impaciente y por maestros verdaderos que obran con generosidad sabia y paciente" vivió infatigable y proverbialmente el maestro José María Arguedas.

Por eso, este ensayo es así mismo, un homenaje a los colegas que batallan día a día por educar con el ejemplo y la autenticidad a los jóvenes del "Perú hirviente de estos días". Recuperar nuestro estatus, socialmente ignorado, tiene que partir de nosotros mismos. Trabajamos para el futuro como lo hicieron en la antigüedad Huatyacuri, el héroe dios con traza de mendigo, y el Inkarry, liberador "sin rabia" ni desesperación.

En San Marcos se desempeña como docente entre 1958-1967 y dicta los cursos de antropología y estudio de la cultura peruana en la literatura oral y escrita; sus alumnos fueron, entre otros, Edmundo Murrugarra, Walter Quinteros, Heraclio Bonilla, Rodrigo Montoya, Alejandro Ortiz y Humberto Rodríguez. Se nuclearon en torno al "cursito" de antropología entablando una relación casi filial.

"Desarrollamos el programa, nos interesó y anduvimos también por los pueblos haciendo trabajos de campo. Pero tuvimos

problemas cuando le pedimos a José María que estudiemos a Marx. Él decía "ustedes saben más" y al replicarle que "tenemos que hacerlo en conjunto" él se rehúsa "no, yo ya estoy herido, estoy enfermo y que tal o cual cosa". Estas remembranzas fueron comentadas por Edmundo Murrugarra en una reunión testimonial en que intervinieron Máximo Damián, Arístides Arguedas y Hugo Blanco (1979).

Los apuntes del curso de antropología (recogido por T. Talledo en celebración de V. Vilchez en 1961) están dividido en dos partes y fue editado a mimeógrafo en 48 páginas. Por los temas que discuten, podemos notar su orientación "Cultural Funcionalista", preocupada por la integración de los grupos marginales al desarrollo nacional. De los apuntes podemos destacar dos aspectos singulares: su rigor teórico, sustentado con bibliografía específica y sus ejemplos prácticos respaldados por la experiencia o investigación del profesor. Por esta razón, "el cursito" adquiere significación especial y refleja un estado de ánimo y un momento del pensamiento antropológico en el Perú.

Por otro lado, Arguedas preparó el plan de estudio "Etnología del área andina", que constituye un verdadero esquema para el conocimiento científico de nuestra realidad urbano-rural. En él resalta la imbricación sincrónica entre geografía, economía, sociedad, lengua y religión. ¿No es acaso totalizante? ¿Un punto de partida para la comprensión dialéctica del Perú?

5.- A manera de conclusiones:

En lo que se refiere a la educación

a) Tratamos de demostrar cómo existe una extraordinaria similitud en la formación que recibieron los maestros que conocí en las comunidades de Sayago con la de los normalistas peruanos; cómo la excesiva preferencia conferida al estudio de métodos con olvido o descuido del conocimiento de las propias disciplinas que han de enseñarse y de la realidad social del país, han hecho del maestro un agente bastante estéril, diferenciado y aun segregado del medio, por una especie de exceso de autovaloración y rigidez que le impide convertirse en buen educador y auxiliar eficaz de las comunidades en que trabaja. En el vecindario no se distinguían como líderes; en Bermillo pertenecían a la clase de los "señoritos" y en La Muga se confundían con los vecinos sin relieve especial alguno, y frente a sus alumnos aparecían como severos y rígidos.

De este modo, la escuela no daba nada verdaderamente dinámico a la comunidad.

b) Pero el Estado español no tiene el problema de dar instrucción a una masa que pertenece a otra cultura y habla un idioma distinto del oficial y que representa la mitad de su población. En el Perú, la educación oficial ha seguido una política que ni siquiera podemos calificar de inepta sino de absurda. Ha impuesto —no intentado— la obligación de dar instrucción en castellano a una multitud de indios que hablan únicamente quechua o aymara. Los resultados de tal imposición han sido por supuesto nulos en las comunidades de indios monolingües. En las mestizas, la escuela ha conseguido impartir a los egresados una confusa información acerca de los elementos de las ciencias y de las letras, tan confusa como el castellano que les fue impuesto y al que se aferran desesperadamente, sepultando el quechua y, no disponiendo al final, sino de un español limitadísimo, rudimentario, que los hace exhibirse con pedantería ante sus paisanos y, casi sin excepción, como ridículos y aun grotescos ante los señores de sus pueblos y en las capitales de la zona más desarrollada de la costa.

c) El Estado destruyó en el Perú, hace sólo dos años, al único centro de formación de maestros que había logrado concebir un plan de trabajo que estaba determinado por las necesidades particulares de la educación en el país, y por las universales que la ciencia ha descubierto para lograr la formación de niños y adolescentes ajustados a su medio social y preparados para alentar o estimular el desarrollo de las comunidades donde debían trabajar. El plan alcanzó a cumplirse casi en toda su medida, porque pudo contar dicho centro, la Escuela Normal Superior Enrique Guzmán y Valle, de La Cantuta, con un grupo de maestros excepcionalmente aptos para realizar dicho plan.

Dinámica y Valores

a) Sayago, como toda la zona andina del Perú, había sido detenida en su desarrollo histórico. Aparentemente, sobre ambas zonas, se ejercita ahora un tipo de presión —en España nada disimulada y en el Perú contrarrestada por fuerzas endógenas de las propias comunidades y por agentes externos— para conducir a tales comunidades hacia su conversión en pequeñas sociedades de

tipo liberal, en las cuales el enriquecimiento individual sea el ideal motriz único que impulse la actividad del grupo, en unos casos, como en la "quiñonizada" Muga y, en otros, como en la dividida en castas de Bermillo, para mantener el estado de cosas imperante.

Las comunidades se debaten así entre la tradición que creó vínculos cooperativos entre los vecinos y la presión externa que trata de desintegrar las bases de tales vínculos para convertirlas en sociedades en que los hombres se enfrenten cada vez más agudamente unos a otros, mediante una carrera competitiva para acumular bienes materiales. Donde no es necesario aplicar esta presión sino conservar la división en castas, una dominadora de la otra, el Estado y los grupos sociales gobernantes ejercen todo su poder para mantener tal división de castas, siendo ésta una política peligrosa, porque provoca una acumulación creciente de amargura y resentimiento en los dominados, que puede explotar en cualquier momento.

b) El cuadro general de la cultura en Bermillo y La Muga presenta una notable semejanza de estructura socioeconómica con el del Perú andino semicolonial. Pero las fuerzas endógenas de los pueblos peruanos son mucho más poderosas en cuanto a su ethos comunitario. En aquéllas que han alcanzado el más alto grado de desarrollo, como las del Valle del Mantaro y Puquio, se mantienen vínculos de cooperación y de cohesión aparentemente muy fuertes. Refuerzan tales vínculos no únicamente el hecho de identificarse como mestizas o indias frente a las clases o grupos tradicionalmente calificados o autocalificados de "señores", dotados de mayor jerarquía humana, sino de la supervivencia de tradiciones que vienen desde periodos más antiguos que el propio imperio Incaico. En España, también, la tradición es igualmente antigua, pero en Sayago no existe el factor étnico diferenciante. Algo nuevo ha de surgir o está surgiendo, de veras, en el Perú, de esta crisis. Consideramos que en España la crisis puede estallar en aquellas zonas donde el conflicto social se agudiza. "Mataremos los piojos", decía mi rubio y viejo amigo C. A., de Bermillo, y lo decía probablemente con cierta intención. El Estado español acaso modifique su sistema de trato con relación a comunidades, como Bermillo; lo que no nos parece posible predecir es que sí lo hará para acentuar el rigor o para abrir posibilidades de ascenso a los

comuneros que el propio clero considera, en estos lugares como de condición humana inferior.

Bibliografía

- ARGUEDAS, José María. (1983). Obras Completas. Praga, Checoslovaquia. Edit. Horizonte, cinco volúmenes.
- ARGUEDAS, José María.(1965).Las Comunidades de España y del Perú. Edic. Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima,Perù.
- _____.(1986). Nosotros los maestros. Lima, Ed. Horizonte. (Libro fundamental), selección de notas y estudio preliminar de Wilfredo Kapsoli Escudero.
- BARRANTES, Emilio (1964). La escuela humana. Lima, Ed. Juan Mejía Baca.
- BARRANTES, Emilio (Compilador). (1999). Ensayos sobre la educación peruana. Lima, Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma.
- _____.FORGUES, Roland. (1993). José María Arguedas. La letra inmortal. Correspondencia con Manuel Moreno Jimeno. Edic. de Los ríos profundos.
- JORDÁN, José Antonio. (1998) La escuela multicultural. Un reto para el profesorado. Barcelona, Ed. Paidós.
- _____.(1994). Los Guerreros de la oración. Lima, Ed. CEPEC.
- _____.(1996). Modernidad y tradición. Lima, Ed. Lumen.
- MELICH, Joan - Carlés. (1998). Antropología simbólica y acción educativa. Barcelona. Ed. Paidós.
- MERINO DE ZELA, Mildred. "Vida y obra de José María Arguedas': En: Revista Peruana de Cultura. Casa de la cultura del Perú. Nos. 13 - 14. Lima, dic. 1970.
- Muñoz, José (2008) La búsqueda de la Identidad Cultural en Todas las Sangres y el Zorro de arriba y el Zorro de abajo de José María Arguedas. Tesis de Magíster en la Filología Románica (Hispanísticas) en la Universidad de Mannheim de Alemania.
- Medina Díaz, José.(1996) José María Arguedas: el maestro. Profesor Fundador del Colegio de Pumacahua de Sicuani: sus experiencias. Lima, Perú.
- Millones, Luis. Entre la literatura y la antropología. El Dominical del Comercio, Mayo 2007, Pág.-6.

Montoya Rodrigo (1995). Arguedas en España: crónica de un viaje de la nostalgia, en Amor y Fuego. José María Arguedas 25 años después. DESCO, CEPES, SUR, Lima.

Kapsoli, Wilfredo. Capital cultural y educación. Edit. San Marcos. 2005. Lima, Perú.

Aportaciones de los estudios antropológicos a la educación. La etnografía educativa en los estudios de la práctica docente.

María Guadalupe Díaz Tepepa⁴³⁰

Universidad Pedagógica Nacional de México.

1. Antecedentes: Los métodos antropológicos de tipo etnográfico en la investigación educativa en México⁴³¹

En México, en los años setenta, se experimentó una profunda reforma educativa, acompañada de la expansión del sistema educativo en sus diversos niveles. Estas medidas de reforma (cualitativas y cuantitativas) pretendían “democratizar” la enseñanza y lograr una mayor “equidad” en la distribución de oportunidades de educación para los sectores mayoritarios del país.

Los trabajos de investigación educativa, que se desarrollaron en esos años, se orientaban básicamente al cuestionamiento de los logros de la reforma. Pero, al fundamentarse en teorías sociológicas de la época (casi siempre de tipo cuantitativo) y en lo que posteriormente se ha denominado “teoría crítica de la educación”, tendían más bien a denunciar las prácticas educativas sin un conocimiento profundo de la complejidad de las escuelas y de los sujetos de la institución escolar.

La crítica de la escuela se asoció con la tradición de la educación popular, no formal, basada, principalmente, en P. Freire, que cobró auge particularmente en aquellos países donde las dictaduras militares habían clausurado toda posibilidad de trabajar en las escuelas (Brasil, Chile, Argentina). Sin embargo, otras corrientes, en diversos países comenzaron a cuestionar la pertinencia de las teorías de la reproducción para la realidad

⁴³⁰ Doctora en Filosofía (Ciencias de la Educación) por la Universidad de Navarra. Profa. Titular en la UPN –México.

E- mail: mgdiaz@upn.mx

⁴³¹ Ver. Rockwell E. 1993.

Latinoamericana y han contribuido a un conocimiento más certero y profundo de la escuela en nuestra región.

Dos factores propios de la realidad Latinoamericana han contribuido a revisar las ideas y el conocimiento que se tenía de las escuelas:

a) La inconsistencia de la teoría de la reproducción para explicar los problemas propios de la relación del sistema escolar con el estado.

La relación del Estado con el sistema escolar en América Latina, es distinta a la relación de otras regiones. En Chile, Brasil y Argentina, más que resentir el papel ideológico de la educación, se enfrentaban los problemas propios de estar gobernados por gobiernos militares. En este contexto el papel de las escuelas visto como “aparatos ideológicos de estado” esenciales para la dominación que se había de combatir, quedaba reducido para dar prioridad a la necesidad de dar un servicio educativo, de interés público, que se habría que conservar y mejorar.

b) La preocupación por mejorar la calidad de la educación

En México, ya desde los años 80 se notaba un viraje más claro en la intención de “cambiar la escuela” e impulsar la “concienciación” en la misma rebasando los esquemas que situaban a la escuela como un aparato ideológico de estado. En este sentido y en este contexto se consideró la necesidad de desarrollar nuevos modelos de investigación que permitiesen “evaluar la calidad” y proponer estrategias para mejorarla. Además, el sector educativo en México ha sido más receptivo respecto a tradiciones de investigación que en el contexto internacional venían afinando sus métodos y teorías y desarrollando nuevos conocimientos sobre los procesos educativos escolares y extraescolares con los denominados “métodos cualitativos de investigación”.

2. Introducción:

Cuando hablamos de “métodos cualitativos” no nos estamos refiriendo a un paradigma específico, sino a distintas corrientes teóricas que, en su crítica contra las corrientes positivistas, experimentales y de corte sociológico determinista, consideraron insuficientes los análisis que intentaban explicar qué ocurría en el contexto educativo y escolar.

Algunos investigadores cuestionaron el uso de la encuesta, considerando que sus resultados provocan una cierta homogeneidad social de significados y categorías, que esconde la diversidad de situaciones que caracterizan los procesos educativos.

Otros investigadores cuestionaron la investigación psicológica para dar cuenta, por ejemplo, de procesos de aprendizaje, puesto que consideraban que tal experimentación no toma en cuenta los factores contextuales (sociales y culturales) del objeto de estudio. De la misma manera, cuestionaron algunas perspectivas de investigación histórica de tipo documental, distinguiendo que tal investigación privilegia ciertos temas, concepciones y perspectivas explicativas en detrimento de otras –de la dinámica social, aun no registradas.

Tales críticas implicaron una respuesta en la formulación de alternativas metodológicas, categorías y conceptos que les permitieran conocer de forma más profunda y certera los procesos, fenómenos y situaciones en el ámbito social y educativo. De ahí su acercamiento a la antropología sociocultural dentro del campo que actualmente se conoce como *etnografía educativa*, y que se caracteriza, precisamente, por establecer una relación casi directa entre el etnógrafo y su objeto de estudio, permitiendo un diálogo constante entre ambos y, lo más importante, reajustar permanentemente las preconcepciones del investigador en el proceso mismo de la investigación, esto es: no partir de “marcos teóricos” fijos o cerrados sino, “teorizar” en un estrecho diálogo con la realidad sociocultural.

3. Algunas características sobre la etnografía escolar

En México hemos podido apreciar durante más de dos décadas una expansión considerable y un creciente interés por las investigaciones de tipo etnográfico. Tal situación ha llevado a sus promotores a incursionar en las más variadas problemáticas de la investigación educativa. Sin embargo, el origen en México de la nueva perspectiva en la investigación educativa denominada etnográfica, se la debemos a Elsie Rockwell, quien junto con Justa Ezpeleta en el Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, se dieron a la tarea de conocer y comprender “la escuela por dentro”, particularmente la práctica docente y escolar cotidiana de la escuela primaria pública mexicana.

Tal es una de las características esenciales de la etnografía educativa: *centrar la atención de los fenómenos educativos en la vida cotidiana de la escuela y documentar lo antes no documentado*.

La preocupación por disponer de herramientas metodológicas para “documentar lo antes no documentado”, pronto se convertirá en signo de identidad para la mayoría de los autores que se

sumaron a esta corriente en México. Por ejemplo: E. Weiss, al igual que otros autores señala que “la etnografía” es una forma de generar e interpretar información; que la etnografía ha nacido por necesidades del objeto de estudio inicial: las culturas indígenas y las minorías étnicas. Estas culturas no suelen tener una tradición en la escritura, la cual es escasa e inexistente, de ahí la necesidad de construir registros de lo observado y entrevistado. De tal manera que la etnografía educativa al documentar lo no documentado, al construir documentos sobre lo que pasa cotidianamente en las escuelas y comunidades, al basar sus análisis educativos en la historia no contada aun, al cuestionar en la interpretación de lo observado las concepciones previas de pedagogos, sociólogos, psicólogos y otros, que han incursionado en el campo educativo, ha significado una contribución importante a la investigación educativa, porque ha permitido crear, realmente, nuevos conocimientos, conocimientos locales sobre el objeto de estudio.

No obstante que el interés por la etnografía dentro de la investigación educativa responde básicamente a condiciones locales, este interés también está estrechamente relacionado con un viraje en las teorías sociales a nivel internacional en las últimas décadas, que en buena medida, han pasado de un enfoque macrosocial en el análisis de los problemas sociales y económicos de nuestras sociedades, a la pretensión de comprender procesos y fenómenos sociales y culturales más específicos. Con ello, también cada vez más cobran auge planteamientos derivados de la fenomenología, la hermenéutica y la sociología cualitativa e interpretativa, dentro de la antropología sociocultural, que pronto fueron trasladados, vía método etnográfico, a la investigación educativa.

4. La investigación educativa de tipo etnográfico en México.

Respecto a la constitución en México de lo que podríamos llamar “etnografía educativa”, es posible identificar dos influencias epistemológicas:

- a) “Una intenta superar los límites de las perspectivas estructurales y los (supuestos límites) de las perspectivas fenomenológicas. Su preocupación esencial es ampliar el alcance teórico de la construcción etnográfica y describir procesos (más que textos simbólicos) que documenten las particularidades locales sin perder su relación con un contexto más general dentro del que se ubican.

b) La otra corriente teórica puede ser definida dentro del campo de las ciencias interpretativas, está intentando recuperar, básicamente las propuestas del interaccionismo simbólico de la escuela de Chicago, la sociología comprensiva de Max Weber, la fenomenología social de Alfred Schultz y su concepto de realidades múltiples, la hermenéutica de Gadamer y Ricour, y la perspectiva Holística antropológica. Su objetivo es profundizar en la interpretación de los significados socialmente compartidos. Esto implica considerar la intencionalidad, las voces de los actores, los estilos de interacción o patrones de comportamiento, y el contexto general dentro del que se da la producción específica de textos simbólicos, comunicativos y culturales” (Cf. Bertelly y Corenstein, 1994).

De esta manera, podemos observar que el papel de la etnografía en el análisis social y educativo es diverso y depende de los intereses particulares de las escuelas teóricas que fundamenten su construcción, o del tipo de estudio que se trate. Es por eso que podemos afirmar que la dicotomía entre métodos cuantitativos y cualitativos constituye en realidad una falsa polémica. Como se ha podido observar, la pertinencia en el uso y la utilidad de unos y otros está en relación con el trabajo teórico que los sustente y con la naturaleza del objeto de estudio que se pretenda abarcar con ellos.

Por eso es importante la advertencia de Rockwell quien señala que “al adoptar la etnografía en el campo de la investigación educativa, es importante no acceder a ella como una simple técnica, sino tratarla como una opción metodológica, en el entendido de que todo método implica teoría”. La etnografía propone una nueva mirada, define nuevos objetos de estudio y elabora conceptos pertinentes a la escala estudiada. La búsqueda teórica conlleva a la vez una adecuación metodológica a los nuevos problemas y contextos.

Propiamente, en nuestro ámbito educativo las preocupaciones teóricas de los precursores de la etnografía educativa pueden entenderse a partir de la discusión sobre “didáctica y práctica docente”.

Entre los precursores de la etnografía en la investigación educativa en México, existió un fuerte rechazo a la didáctica instrumental que dominó el campo educativo en los años 70. La

tecnología de la enseñanza y las prescripciones didácticas que buscaban la “enseñanza modelo” según la teoría pedagógica, psicológica o sociológica en moda, encontraron límites claros al pretender resolver los problemas escolares en la cotidianidad de las escuelas. Esto provocó que el saber didáctico fuese considerado como un saber caduco frente al cual era necesario generar conocimientos más certeros sobre la escuela y la práctica docente real, para que las propuestas de intervención educativa se articularan a las posibilidades de desarrollo reales en el ámbito escolar.

En la crítica a la “didáctica” estaban contenidas la mayoría de las características que los precursores de la etnografía educativa y el análisis de la “práctica docente” consideraban negativas: presupone homogeneidad social de maestros y alumnos, elimina del fenómeno educativo todo lo contextual, cultural y significativo, y se basa en preconceptos acerca de la forma en que funciona el proceso educativo.

La crítica al concepto de “didáctica” y el papel que debería jugar dentro de la investigación educativa generó dos tipos de respuestas: por un lado quienes consideraban innecesario e inútil seguir trabajando en torno a él y, por otro lado, aquellos investigadores que decidieron cambiar el análisis de la enseñanza y aprendizaje en torno a la didáctica, y construir un concepto más cercano a la intención de “documentar” de forma etnográfica lo que realmente acontecía en la institución escolar: el aula, la forma en que el profesor usaba las técnicas y el material didáctico y la manera en que éstos eran recibidos por los alumnos, sin dejar de atender el contenido social en que todo esto viene aconteciendo, y sin perder de vista la necesidad de que todo ello repercutiera hacia una mayor comprensión de la escuela y de su contexto extraescolar.

En todo este proceso de enfocar la investigación educativa desde una perspectiva etnográfica se produce un avance teórico y metodológico considerable en torno a la construcción de fuentes de información, así como en torno a la perspectiva teórica y conceptual, para estar en capacidad de sintetizar, ordenar, sistematizar y analizar información proveniente de diferentes disciplinas sociales. Así, la etnografía educativa, al tiempo que resuelve problemas específicos del fenómeno educativo, va ajustando su aparato conceptual, la valoración de las diferentes herramientas metodológicas, y manteniendo un diálogo constante con las diferentes disciplinas sociales, como una forma de acercarse

a la construcción de un corpus teórico, metodológico y paradigmático propio.

Cabe destacar, siguiendo a Rockwell, que el trabajo teórico, de tipo etnográfico, no implica, ni debe implicar, un alejamiento del “conocimiento local”, permite, más bien, el acercamiento a los significados culturales locales que los actores sociales otorgan a los procesos en los que participan. De esta manera, las conceptualizaciones del investigador generan las preguntas, proporcionan las categorías analíticas e informan de las descripciones de la realidad que se construye. Dadas las características particulares de la etnografía, ésta constituye un método óptimo para vincular la investigación empírica al proceso de construcción teórica. Con ello, no se quiere decir que los conceptos teóricos “surgen” de los datos empíricos, sino que el proceso de conocer una realidad concreta obliga a la elaboración conceptual y a la precisión de las relaciones entre los conceptos generales y los fenómenos observables, los que permite el avance teórico.

La insistencia de considerar el trabajo etnográfico como un proceso de construcción teórica que contribuye a la producción de conocimientos en torno a un objeto diverso, tiene que ver con el mismo proceso de investigación etnográfica. La reflexión y análisis en este proceso empieza desde las primeras decisiones en torno a la observación, y no culmina sino hasta las últimas fases de redacción de la descripción etnográfica. Durante todo este proceso hay una serie de actividades “operaciones” intermedias que requieren escritos sucesivos. Escribir es, de hecho, la actividad que caracteriza todo el proceso de construcción etnográfica: hacer notas, llevar un diario de campo, hacer registros ampliados, cuadros o fichas, descripciones analíticas, etc. Tal proceso implica acercamientos cada vez más profundos y comprensivos de nuestro tema de investigación, de tal suerte que nuestras concepciones iniciales sobre el problema se van modificando en todo este proceso mediante la construcción de relaciones particulares que definen las formas materiales y locales del fenómeno estudiado, es decir, que permiten integrar teoría y descripción.

5. Algunas características básicas que definen el trabajo de campo de tipo etnográfico.

El trabajo de campo en el ámbito educativo se deriva del concepto de “trabajo de campo” propio de la antropología sociocultural. Para Ogbu, al igual que para Malinowski, el corazón

del proceso etnográfico, dentro de la antropología, es el concepto de “observador participante”. Tal concepto se refiere a la práctica de vivir entre las personas que uno está estudiando, conocerlos, conocer su lengua y su forma de vida mediante la interacción intensa y continua; el etnógrafo debe conversar con la gente que él estudia, trabajar con ellos, atender sus funciones rituales y sociales, visitar sus casas, invitarles a la suya, demostrarles que él está presente en tantas situaciones como sea posible, aprendiendo cómo son en todos los ambientes y en todos los lugares.

En nuestro ámbito educativo, la escuela y su contexto local es la unidad propia del estudio. De tal suerte que observar la práctica escolar, a los sujetos de la institución y las cualidades que caracterizan lo que hemos denominado: la cultura escolar y sus relaciones con el contexto más próximo y, a la vez, plasmar tales observaciones en registros de campo (textos breves), es lo que permite ir construyendo nuestras fuentes de información. Cabe recordar que hemos mencionado ya que una cualidad esencial del trabajo etnográfico es “documentar lo no documentado”.

6. Aplicaciones de la Etnografía en la investigación escolar: El Saber Técnico en la Enseñanza Agropecuaria⁴³²

La investigación sobre la enseñanza de los saberes tecnoproductivos en la escuela agropecuaria nos permitió observar las relaciones existentes entre los saberes tecnológicos que se imparten en los Centros de Bachillerato Tecnológico Agropecuarios respecto de los saberes extraescolares tecnoproductivos locales de los contextos de la investigación. Consideramos que este análisis es imprescindible para ofrecer alternativas y diseñar propuestas de educación intercultural para la enseñanza agropecuaria.

6.1 Consideraciones metodológicas

En esta investigación nos ubicamos en una perspectiva antropológica cualitativa de tipo etnográfico. Esta perspectiva es una forma de conocimiento en un permanente diálogo entre las observaciones y entrevistas del trabajo de campo y los referentes explicativos pertinentes.

El trabajo de campo se realizó en tres escuelas agropecuarias ubicadas en comunidades campesinas del altiplano central: una en el estado de Tlaxcala en una región donde predomina el cultivo de cebada y en menor medida existen cultivos de agave para la

⁴³² Ver: Díaz Tepepa 1993.

producción de pulque, a la vez se pastorean borregos; otra escuela de esta misma región en el estado de Michoacán donde predominan monocultivos de caña y frutales, a su vez hay producción pecuaria de traspato; la tercera escuela también en el estado de Michoacán se encuentra en una zona fría donde predomina el pastoreo de vacas lecheras y la producción de productos lácteos.

Nuestro equipo⁴³³ visitó cada escuela y la localidad circundante tres veces por una semana durante un mes para cada escuela. Realizamos entrevistas no estructuradas en las escuelas y comunidades y observamos las prácticas docentes y escolares. La mayoría de las entrevistas se grabaron. Se produjeron registros escritos de entrevistas: 36 con maestros y directivos, 17 con estudiantes, 19 con padres de familia y personas de la localidad y 29 observaciones en el salón de clases y en las prácticas.

El trabajo de equipo (seminarios, trabajo de campo, elaboración de registros ampliados) nos permitió reconstruir el sentido de los hechos observados y ampliar nuestra visión sobre los acontecimientos mediante la comparación de nuestras interpretaciones. Esta forma de trabajo también nos permitió ir modificando nuestras preguntas iniciales e ir delimitando el análisis.

Una fuente importante de información se construyó mediante largas charlas con los profesores de los Centros de Bachillerato Tecnológico Agropecuario.

Para el análisis se seleccionaron las "clases teóricas" y las "clases prácticas" del profesor encargado de la materia de "especies regionales" en cada uno de los tres planteles estudiados.

Se escogieron estos casos por las siguientes razones: a) la materia en común facilita la comparación; b) se trata de profesores contrastantes, tanto en sus estilos docentes, como en sus conceptos sobre lo técnico; c) para el análisis de la práctica docente de estos tres profesores disponíamos, por lo menos, de una observación de "clase teórica", una observación de "clase práctica", y una entrevista.

6.2. La perspectiva de análisis

El análisis de los saberes tecnoproductivos en la enseñanza agropecuaria se ubica en la escala de la clase escolar y se realiza

⁴³³ El director del proyecto E. Weiss (DIE – CINVESTAV- IPN), G. Díaz Tepepa y Claudine Levy.

desde una perspectiva didáctica. Por lo tanto, hemos identificado algunos elementos que permiten estructurar el análisis didáctico, nos referimos a: la relación del maestro con el contenido programado y enseñado, así como a las diferentes formas de presentación del contenido (saber técnico) en la enseñanza. Estos elementos están presentes en la didáctica clásica que busca la articulación del contenido con las formas de enseñanza, en contraposición con las corrientes didácticas que restringen el campo al "cómo enseñar".

Un concepto central en el análisis didáctico que se realiza, es el concepto de transposición didáctica (Chevallard, 1984) que comprende la transformación de un conocimiento científico social a un conocimiento escolar. En el trabajo no se trata de analizar o buscar la correspondencia entre el saber científico y el saber escolar, o entre el contenido programado y el enseñado. El oficio docente se caracteriza principalmente por la transformación que en la práctica se da de un saber programado a un saber enseñado. Esta afirmación contradice la concepción común de los administradores de la educación quienes buscan la correspondencia precisa entre planear y enseñar; en cambio rescata el papel del maestro como elemento central en la construcción de la situación didáctica.

En este sentido nos identificamos con la perspectiva del análisis de la práctica docente: en la revaloración del saber docente y en el reconocimiento del profesor como un sujeto activo en la traducción y transformación de un conocimiento en contenido escolar y luego en contenido enseñado.

La perspectiva de práctica docente nos ha enseñado a combatir la intención de construir modelos de un deber ser de maestros y alumnos por encima de ellos y de la situación escolar; nos ha enseñado a reconocer las situaciones del trabajo cotidiano del maestro en sus clases. En este caso, ha permitido analizar la diversidad de sentidos sobre el saber técnico de los profesores y su impacto en la enseñanza. Así como la diversidad de sentidos que adquieren las formas de enseñanza, tipificadas por la didáctica clásica, en una situación concreta de enseñanza.

6.3. Los principales hallazgos se caracterizan por lo siguiente:

a) El modelo educativo

En la educación tecnológica agropecuaria prevalece una tendencia univocista en el modelo de enseñanza, puesto que los

diversos planes de estudio se han fundamentado en un modelo tecnológico dominante en la producción, mismo que ha influido en la formación de los técnicos e ingenieros que se incorporaron como profesores a éste subsistema educativo.

Tal modelo univocista y dominante en la producción agropecuaria se caracteriza por lo siguiente:

a) La inserción de paquetes tecnológicos que prevén el uso de maquinaria, riego, fertilizantes, herbicidas, pesticidas, etc. Inaccesibles para la mayoría de los campesinos de éste país.

b) El modelo tecnológico univocista tiende a desplazar los cultivos y especies tradicionales y las formas productivas de los campesinos, pues promueve el monocultivo y las monoespecies en detrimento de la diversidad de cultivos y de formas productivas características en las producciones locales y en los ecosistemas.

c) Pero también hay tendencias parcialmente opuestas puesto que ahí se expresan saberes teóricos deducibles de los supuestos anteriores con los saberes de alumnos y maestros que tienen una fuente más experiencial.

B) El maestro frente al programa

- La univocidad del programa escolar se observa al considerarle como el instrumento indicativo del conocimiento legítimo
- Al caracteriza el programa como un instrumento normativo (unívoco)
- Para algunos maestros el programa es una "norma": "maestros novatos" (de recién ingreso a la docencia).
- Otros maestros improvisan la clase y hacen caso omiso del programa (caen en un equivocismo).
- Otros maestros opinan que el programa es una "guía" en su trabajo (situación analógica o prudencial).

C) Las clases teóricas

- Prevalece con mucha fuerza la tendencia a reproducir los conocimientos que provienen del modelo tecnológico dominante
- Son los conocimientos sistematizados en las reglas técnicas: Ábacos de producción

- Los hemos denominado “saberes consagrados”, puesto que se presentan como conocimientos fijos y precisos por el estatus que les dan las ciencias agropecuarias.

- esta tendencia se diversifica en la enseñanza mediada por los conceptos de los profesores sobre el saber técnico:

D) La analogía o proporción en la enseñanza de las clases teóricas

- A) El Maestro Univocista: el saber técnico tiene una función productiva precisa: la comercialización del producto. Enseña las etapas del manejo de los animales (conocimientos estandarizados para una producción óptima aceptable en el mercado) .

- B) Maestro Analógico: tiene en mente el modelo de producción tecnificado, pero su enseñanza está enfocada hacia el desarrollo de habilidades técnicas de manejo de los procesos productivos. Le interesa que los alumnos aprendan procedimientos técnicos, y también que aprendan el "porqué" de esos procedimientos. Para este maestro, el saber técnico es una permanente confrontación entre teoría y práctica.

- C) Maestro equivocista: concibe el saber técnico como un recorte de las disciplinas de Médico Veterinario Zootecnista y enseña "un poquito de todo".

D) El valor analógico de las clases prácticas

- Permiten un acercamiento e involucramiento de maestros y alumnos a procesos y manejos productivos.

- Se busca la correspondencia de éstas con los contenidos antes vistos en las clases

- Los contenidos de la enseñanza están fuertemente determinados por la resolución de problemas que surgen en la situación.

- Al abordarse problemas concretos en procesos productivos, los "saberes experienciales" se "acoplan" (Mumford, 1967) con los saberes de reglas técnicas y permiten revertir los conocimientos fijos y precisos estandarizados, constituyendo nuevos conocimientos.

- En este sentido la enseñanza en "prácticas" rompe con la predominancia del modelo tecnológico dominante permitiendo un acoplamiento de saberes de los

productores con los conocimientos científicos tecnológicos.

7. Conclusiones:

Las políticas educativas liberales e integracionistas en México han provocado el sometimiento y el combate a la diversidad cultural. Especialmente después de la revolución y hasta nuestros días, la escuela, en tanto institución, ha venido jugando un papel central en las políticas integracionistas y en la exclusión del conocimiento, del saber, de la ética y de la cultura en general ligada a la diversidad cultural. Así, cualquier muestra de sabiduría, cualquier desarrollo filosófico, cualquier sistema de creencias y valores generados desde las tradiciones populares y étnicas, esto es, sin recurrir a las reglas del pensamiento, institucionalizado por la escuela, pasaban a ser meras supercherías, idolatrías o resabios de prácticas atrasadas. Ante ellas, el conocimiento, transmitido desde el ámbito escolar oficial, se erguía como el único con la validez y rigurosidad necesarias para llevar adelante las tareas modernizadoras de la vida social en general.

Si bien es cierto, que la escuela ha jugado un papel central en los procesos de exclusión y negación de la diversidad cultural. Esto no significa negar la importancia de la escolarización como medio para acercar a grandes núcleos de población con los beneficios del desarrollo y la vida moderna (que indudablemente los hay). Lo que interesa señalar es que el camino que se ha privilegiado para lograr dicho acercamiento es la negación de la diversidad cultural, el de la homogeneización (como si esta pudiera obtenerse) como requisito para acceder al mundo moderno.

En investigaciones anteriores (Díaz Tepepa: 1993^a; 1998b, 2004c) hemos analizado cómo el conocimiento que los campesinos e indígenas usan para hacer producir la tierra es minimizado y negado desde las escuelas tecnológicas agropecuarias. La comprensión y superación de todos estos problemas es la condición para garantizar una propuesta de educación intercultural para la escuela rural de los jóvenes campesinos, no excluyente, capaz de hacer dialogar los elementos que nos definen culturalmente y que articulan los saberes y las formas productivas locales con el conocimiento disciplinario escolar. Esto también implica *acoplar los conocimientos* científicos tecnológicos más avanzados (por ejemplo de la agricultura de cero labranza, la permacultura o la agricultura orgánica) con el conocimiento local profundo de la agricultura campesina. Esto es realizar la interculturalidad en la

escuela Al mismo tiempo, es la condición para que el modelo agrícola difundido por la escuela rural de nivel medio superior pueda beneficiar, ser relevante y significativa en las comunidades y pueblos campesinos de nuestro país.

Bibliografía

- Boas, Frans. *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1964.
- Díaz, M. Guadalupe. *El Saber Técnico en la Enseñanza Agropecuaria*. México. Departamento de Investigaciones Educativas CINVESTAV –IPN. Serie Tesis No. 15, 1993.
- Díaz M. Guadalupe. *Interculturalidad, Saberes Campesinos y Educación*. México. Colegio de Tlaxcala / SEFOA / Fundación H. Böll. 2004.
- Erikson, F. “Métodos cualitativos de investigación sobre la enseñanza”, en: Wittrock, Merlín, C. *La investigación de la enseñanza, II*. España, Paidós, 1987, pp. 195-246.
- Geertz, C. “Descripción profunda. Hacia una teoría interpretativa de la cultura”, en Geertz, C. *La interpretación de la cultura*. México, ed. Gedisa, 1987.
- Geertz, C. *Conocimiento Local*. España, Piados, 1994; versión original: Geertz, C. *Local Knowledge*. Nueva York, Basic Books, 1983.
- Geertz, C. *El antropólogo como autor*. España, Piados, 1989.
- Hammersley/Atkinson. “El proceso de análisis”, en *Etnography, Priciples in Practice*. Londres, Nueva York, Tavistock, 1983.
- Paradise, Ruth. “Etnografía: ¿técnicas o perspectivas epistemológicas?” en: Rueda, M., et. al. (comp.), *La etnografía en la educación. Panorama, prácticas y problemas*, México, UNAM – University of New México, 1993.
- Kaberry, P. “La contribución de Malinowski a los métodos de trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en: R. Firth, E. Leach, et. al. *Hombre y cultura*. La obra de Bronislaw Malinowski. México, siglo XXI, 1981.
- Rockwell, E. “Ethnography and the Commitment to public Schooling: A Review of Research al the DIE, en: Gary Anderson y Martha Montero Sieburth (eds.) *Educational Ethnographic Research in Latin America: The Struggle for a new paradigm*. Nueva York, Garland Press, 1995.
- Rockwell, E. “La etnografía como conocimiento local”, en: Rueda, M., et. al. (comp.), *La etnografía en educación. Panorama,*

- prácticas y problemas*. México, UNAM – University of New México, 1993.
- Reynoso, Carlos (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- Spradley, J. “Elementos de una entrevista etnográfica”, en: Spradley, J. F. *The ethnography Interview*, Nueva York, Chicago, 1979.
- Woods, P. *La escuela por dentro*. La etnografía en la investigación educativa. México – España, Paidós, 1987.
- Willis, P. “Notas sobre el método”, en: Hall, S. Et al. (ed.) *Culture, Media, Lenguaje*. Huitchinson: Londres, 1980, pp. 88 – 95. Traducción del original: “Notes of Method”, realizada por G. López.
- Weiss, Eduardo. “Reflexiones sobre etnografía y didáctica”, en: *Investigación educativa*. Simposium: Logros y retos frente al año 2000. México. Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, 1992.

Estimación de efectivos de pueblos indígenas en el estado de Pernambuco (Brasil)⁴³⁴

Dra Graciela D Sarrible, Universitat de Barcelona

RESUMEN: Existe reciente interés por parte de las autoridades de muchos países que cuentan con poblaciones indígenas en conocer su número con mayor precisión. Los diferentes estados argumentan que resultará efectivo para la definición de las políticas públicas que atañe a estas personas. Ello no impide reconocer que este interés iguala a estas sub-poblaciones con el resto. Se puede decir que constituye una forma de reconocimiento y/o aceptación de la que carecían anteriormente. Las nuevas normas legales, como por ejemplo en Argentina, reconocen estatus específicos y derechos a estas comunidades. Ello conlleva un respeto y una forma de tratamiento y/o de acercamiento, específico y participativo. Las poblaciones tienden a crecer, cuando no existen condiciones adversas. Pero el crecimiento del número total con que se estiman las poblaciones indígenas de diversos estados no responde a factores demográficos, sino a cambios sociales. Se puede afirmar que estos incrementos, además de las razones “naturales” (Nacimientos y defunciones) obedecen a los cambios en las mediciones como también a otros cambios en la mentalidad de las personas, de adentro y fuera de estas comunidades. Justamente el número se incrementa dado que algunas personas pasan a considerarse indígenas. Aún sabiendo que eran descendientes, no se identificaban anteriormente con los colectivos de los cuales procedían. Este trabajo presenta estimaciones de pueblos indígenas en el Estado de Pernambuco de diversas fuentes, las compara, critica y hace una evaluación de ellas. La evolución al alza que se observa, no obedece *exclusivamente* a razones naturales. El mismo incremento en el número de pueblos marca una inflexión y un mayor conocimiento y reconocimiento. El estudio se basa en fuentes secundarias y se calculan indicadores demográficos. En primer lugar, se analizan las estimaciones que han sido publicadas. Se hacen cálculos simples sobre sus diferencias, sobre todo de las dos más importantes. Se

⁴³⁴ Este trabajo se realizó durante mi estancia posdoctoral en la Universidad de Pernambuco (Brasil) septiembre-diciembre 2007. Es un informe para una investigación en ciernes.

trata de un trabajo fundamentalmente demográfico que quiere realizar una contribución desde su metodología particular y punto de vista.

INTRODUCCIÓN: antecedentes, referencias e hipótesis

En los últimos años, se han realizado encuestas específicas de pueblos indígenas en Argentina (INDEC, 2004-2005), Canadá (2001) y en muchos otros países. Las estadísticas y los trabajos realizados en Australia destacan por su enfoque, nuevo y cuidado (ABS, 2008 y Wilson, 2006). En organismos internacionales, como OIT o FAO (Pando, 1990) se publican estimaciones de los pueblos indígenas de América. Esto implica un interés específico de las autoridades por conocer mejor la cantidad de personas que integran estos grupos, entre otros objetivos. En el caso de Argentina, las normas han definido la necesidad de un tratamiento específico de estos pueblos.

Se puede considerar que todo esto es un avance por el interés que ha despertado y por los mecanismos puestos en marcha por los diferentes estados para contar a estas personas y saber un poco más de ellas. Por el otro, lamento el tratamiento siempre aparte, de encuestas específicas y la exclusión, en algunos casos, de encuestas nacionales, incluidas las que tratan cuestiones étnicas. Por una parte, son motivo de una atención específica, pero por la otra, esa atención los mantiene al margen del conjunto.

A pesar de este inconveniente, discutible frente a otras posiciones, saber más implica conocer más, prestar atención y al final destinar presupuestos para políticas específicas. En una conferencia recientemente realizada en Canadá, la justificación para explorar la diversidad étnica a través de nuevas estadísticas sociales se planteó como un debate: necesidad, corrección, cómo. La respuesta, de acuerdo con la introducción que sirve de convocatoria, no es uniforme en todos los países. Canadá sería el ejemplo de la justificación de nuevas estadísticas donde la dimensión etnográfica debe ser tomada en cuenta, con el objetivo explícito de evitar la discriminación (Social Statistics and Ethnic Diversity, 2007).

Este interés, tan políticamente correcto, se ha dado en muchos países fuera de Europa, donde la inmigración de otros continentes relegó a la población nativa a confines territoriales delimitados y a la pérdida de su espacio. Los ejemplos puestos al inicio ilustran la cuestión: Argentina, Canadá o Australia, han diezmado sus poblaciones indígenas y son los descendientes de los

inmigrantes de otros continentes los que hasta el momento, constituían la única sociedad visible. En el caso de algunas comunidades indígenas, sobre todo cuando viven aparte, las condiciones de salud, habitat o vida, se encuentran por debajo de la media del país y muchas veces por debajo de la pobreza.

En este trabajo se realiza una estimación de las poblaciones indígenas del Estado de Pernambuco. La hipótesis sostiene que el interés de las autoridades es correlativo con un incremento de los efectivos, no atribuibles a los factores demográficos clásicos como el crecimiento natural (balance entre nacimientos y defunciones). El aumento de estas personas puede coincidir con un incremento en la declaración de pertenencia a estos grupos. En primer lugar, se exponen los diversos problemas metodológicos detectados en las estimaciones realizadas. A continuación, se comparan las estimaciones realizadas por distintas entidades. Las personas pueden tener un alto grado de identificación con diversos grupos étnicos. De acuerdo con la Encuesta de Diversidad Étnica o EDS (2003), realizada por el Gobierno de Canadá, alrededor de la mitad de la población tiene un sentido de la pertenencia étnica fuerte. Esa pertenencia se traduce en la valoración de tradiciones y costumbres del grupo de referencia, en los migrantes.

Evidentemente, el estudio de las migraciones no sólo representa un punto social de las investigaciones sociales en la actualidad, sino que tiene finalidades concretas, entre ellas, evitar la discriminación e identificar a los grupos más vulnerables. La discriminación como sistema en que se distingue y/o se trata mal a una persona por alguna característica que la distingue del resto puede ser un sentimiento o una experiencia que afecte no sólo a las minorías, sino también a grupos relativamente más grandes.

El mayor interés de los gobiernos por los grupos aborígenes se traduce, por una parte en un mayor estudio de estos grupos, que comienza por su número y composición. Por la otra, puede tener consecuencias positivas en la identificación de las personas con su grupo de origen. No son ajenas a estas situaciones, las normas que protegen a estos grupos, en una situación que en algunos casos puede ser una discriminación positiva que pretende compensar la mala situación actual de los primeros habitantes de esos territorios.

EXPOSICIÓN DE UN CASO: las estimaciones en el Estado de Pernambuco

Las estadísticas de la población distribuidas por razas que se publican oficialmente, son relativamente recientes en el Estado de Pernambuco. De hecho, solo se cuenta con las cifras del Movimiento natural (nacimientos y defunciones) para el periodo 1997-2005. En cambio, no hay estadísticas oficiales acerca de la población de referencia, o sea, la cantidad total de habitantes a la cual atribuirles esos movimientos, en las mismas secciones de datos.

De acuerdo con alguna de las estimaciones de la FUNAI, la cantidad de indígenas total de Brasil sobrepasaría los 400mil. Según E Silva, serían 320 mil (cuando se publica el trabajo, alrededor de 1996 o inmediatamente posterior) lo que significaría un destacado aumento entre ambas estimaciones.

Se podrían destacar dos problemas de orden metodológico, referente a las estimaciones de los indios. El primero, que las estimaciones carecen de fecha de referencia, por lo que no sabemos a que período correspondería el aumento. El segundo, se refiere a la variación de la población por razones otras que el movimiento natural.

Una posibilidad, contemplada en otros estudios de poblaciones “sensibles” consistiría en un cambio en la auto atribución de las personas cuando declaran su grupo étnico. En este caso, es probable que el aumento se deba más a la agregación de grupos y/o personas que al crecimiento natural que difícilmente puede ser tan elevado en las condiciones en que viven.

Existen diversas estimaciones de la población indígena de este Estado. Las que aquí constan han sido obtenidas a través de Internet, ya que no se han encontrado estadísticas de DATASUS o IBGE de estos pueblos. Cada investigador y cada organismo realizan sus propias estimaciones. El problema mayor es que no tienen fecha, para poder ser comparadas. Otro problema, de segundo orden, consiste en que no se disponen de los datos para todas las tribus o no coincide el número de pueblos, aunque existe bastante acuerdo, del inicio al final de las estimaciones que hemos considerado. Se puede decir que conforme nos acercamos al presente crecen el número de pueblos identificados.

Entre las estimaciones de las poblaciones indígenas de este Estado que desagregan cada grupo o pueblo, se puede mencionar a las del investigador, Edson Silva que señala como Fuente de sus cifras a la *Fundação nacional de Saúde/Pernambuco* y las correcciones a una encuesta de “Cesta básicas”. Lógicamente, hay

varias cifras, posiblemente mas actuales y más elevadas que corresponden al FUNAI.

Según la Fundación Joaquim Nabuco, Pernambuco seria el cuarto Estado de Brasil por número de población indígena. Las estimaciones optimistas (o quizás más reciente, no se sabe con certeza) alcanzan a unos 25 mil indios en el Estado. Otra estimación de la investigadora Rosane Volpato los sitúa solo en 15 mil personas, pero como en todas las otras ocasiones no hay fecha, por lo que no se puede saber a que momento corresponde.

Una Web de la UFPE tiene un espacio interesante de los *Povos indígenas*. El inconveniente es que está en construcción y faltan estimaciones de dos pueblos, además de otras secciones que puede aclarar algunas otras cuestiones, como son las fuentes que utilizan, las investigaciones realizadas o la bibliografía que existe sobre el tema. Como se verá mas adelante, las estimaciones de los pueblos son las más elevadas. Como faltan todavía dos grupos, el total solo alcanza 22386, que representan los efectivos de la suma de los ocho grupos identificados Faltarían dos. En este caso, se estima que hay diez pueblos indígenas.

El objetivo de este informe es intentar dilucidar la cantidad de efectivos de los pueblos indígenas de Pernambuco y su crecimiento, como también las razones de las variaciones de estos efectivos. Se apuntarán los problemas que presentan las cifras para que no sean leídas *strictu sensus*, como valores absolutos y exactos, sino dentro de unos márgenes que se estiman posibles.

Primero se analizarán las cuestiones metodológicas que se han planteado previamente para saber cuáles son los problemas que presentan las cifras. Se contrastarán las estimaciones de las diversas fuentes de que se dispone. A modo de conclusión, se hará una recapitulación final.

CUESTIONES METODOLÓGICAS. El primer problema que resulta común a todas las estimaciones de población es el mencionado de carencia de fecha, con lo que no pueden ser comparadas porque no sabemos cuantos años puede haber entre cada una. Aparte de este problema, se pueden señalar dos más, que se han detectado. El primero, hace referencia a la experiencia con otros pueblos indígenas en América. El segundo cuestiona las estimaciones. Las cifras totales no son directamente comparables, ya que no corresponden a la suma de los mismos grupos. Las listas de pueblos no coinciden o faltan datos que en otras fuentes están

disponibles, por lo que las cantidades no engloban a los mismos pueblos o no se refieren *exactamente* al mismo grupo de personas.

En la actualidad, lo políticamente correcto sería preguntar a la gente a que raza pertenece. Se trata de la auto-atribución. Este método respeta la identidad con la cual puede definirse la persona. Tiene el inconveniente de que la persona puede cambiar de Idea. Dicho de otra manera, puede reconocer mas de un grupo de pertenencia, cambiar durante la vida de grupo y por lo tanto, de identidad.

El aumento estará relacionado, entonces, con el hecho de que las personas consideren que es un orgullo pertenecer a un grupo. En esa medida, a lo largo de su vida y siendo ya adultos, entre un censo y otro, pueden cambiar su declaración en cuanto a la identidad étnica.

Se han detectado al menos dos tipos de errores que alteran la cifra final de población de los indios de Pernambuco. Una de ellas, tiene que ver con la cantidad de pueblos, que no es uniforme o no se dispone de información acerca de todos. Un primer caso se refiere a la tribu Pipipãs que integra la lista de grupos o pueblos de la FUNAI con 591 personas pero que no consta en la lista de E Silva que suponemos que es la primera elaborada porque tiene menos efectivos. El segundo error, lo menciona Silva en la estimación del pueblo Atikum que, si bien debe existir, difícilmente es del orden en que lo estima Silva. Estas cuestiones se contrastarán cuando se vea la evolución de la población.

Se estima que la auto declaración no es un factor fundamental en el incremento de la población indígena. Puede haber más de una razón de crecimiento. Vistas las estimaciones, se considera que la principal razón de cambio y aumento en las cifras obedecería al descubrimiento de más pueblos o poblados o familias, que se van sumando a las cifras ya contabilizadas; o sea, a la incorporación de personas por mejora en las mediciones.

Lo que posiblemente es la última estimación, considera que hay diez grupos étnicos, aunque todavía no se ha acabado la labor de campo. Cada nueva cifra es superior a la anterior. Es muy probable, que las investigaciones agreguen familias dispersas o grupos no considerados anteriormente. El crecimiento no puede ser natural, porque se ha calculado y no es de esta dimensión.

La mejora en el conocimiento de los grupos puede llevar a un incremento de los efectivos que son reconocidos como indígenas, hecho metodológico y no natural. En síntesis, una de las razones

detectadas como factor que alteran los efectivos de las subpoblaciones y del total, ha sido los nuevos reconocimientos que pueden llevar al aumento de las personas contabilizadas como pertenecientes a estos pueblos.

ESTIMACIONES DE LOS PUEBLOS. Se establecerán comparaciones entre las estimaciones realizadas y publicadas para tener una idea de la cantidad de efectivos que se podrían atribuir a cada pueblo. La característica saliente consiste en que no hay acuerdo sobre las tribus o no coinciden. Se van descubriendo nuevos pueblos y la búsqueda puede que no haya acabado. No hay información, en algunos casos, que pueda ser comparada o

POBLACIONES Y PUEBLOS según Silva y FUNAI

Pueblo	1996/Silva	?/FUNAI	Crecimiento
Atikum	2743/7845	4506	1763/ 3339
Fulni-Ô	2170	3048	878
Kambiwá	1378	1400	22
Kapinawá	956	1035	79
Pankararu	4146	4062	-84
Truká	1333	2535	1202
Tuxá	41	47	6
Xucuru	6363	8502	2139
Pipipãs		591	591
TOTAL	19131/24233	25726	6596/1494

contrastada para las tres fuentes. Por orden creciente y suponemos que también cronológico, se va a comentar la de Silva, FUNAI y la última, de UFPE que todavía está incompleta.

Tabla 1

En la Tabla 1 constan: el listado de los pueblos indígenas y la atribución de número de cada una de las dos estimaciones aquí consideradas, de Silva y de la FUNAI. Silva tiene dos estimaciones para el pueblo Atikum. Considera que la segunda, de 7845 Se han puesto las dos estimaciones de Silva para este pueblo, separadas por una barra, así como el crecimiento estimado respecto de ambas cifras y en comparación a la FUNAI. Puede que la primera cifra, inferior a 3000 sea insuficiente, pero la segunda puede resultar excesiva, sobre todo en comparación con todas las demás. Esto haría que este pueblo tuviera un decrecimiento, en vez de un aumento: hecho improbable.

Las estimaciones ocupan las dos primeras columnas de cifras. La tercera columna corresponde a la diferencia. Si como se ha afirmado precedentemente, cada estimación está separada por un período de tiempo impreciso debido a la falta de fechas en que han sido realizadas, se puede calcular la diferencia y por lo tanto el crecimiento o decrecimiento tanto de cada pueblo como del total de pueblos entre una y otra. De acuerdo con las estimaciones de Silva y la FUNAI, el crecimiento del conjunto de pueblo sería del 34,4% en el período, considerando la estimación más baja del pueblo Atikum y de sólo el 6,2% si se considera la segunda y más alta. La segunda característica de las estimaciones de Silva es que faltarían los Pipipâs, que aparecen en la estimación de la FUNAI y también los Pankará, que solo son mencionados en el estudio de la UFPE. En cada nueva estimación, habría un pueblo más que en la anterior, pasando de ocho a nueve y después a diez.

La estimación de la FUNAI cuenta nueve pueblos y más de 25 mil personas. Si consideramos que la estimación es posterior, habrían crecido todos los pueblos excepto el Panakararu, para el cual la primera estimación de Silva podría resultar excesiva. La cantidad en que aumenta el total es menor que el CN del periodo, de acuerdo con la Tabla 1, que es de 7245 personas en el periodo 1997-2005. La mayor diferencia entre la primera y la segunda estimación podrían deberse a este crecimiento y solo una parte, podría provenir de nuevos hallazgos o de incorporaciones de algunas familias

La cifra que corresponde a la segunda estimación de Silva y la diferencia de la FUNAI (última) no se consideraría como factible, por todo lo dicho. La estimación para el primer pueblo sería excesiva y eso reduciría el crecimiento del conjunto de los pueblos a niveles demasiados bajos.

Tabla 2

Estimaciones de la UFPE y comparación con FUNAI

Pueblo	UFPE	UPFE FUNAI
Atikum	5139	633
Fulni-Ô	3229	181
Kambiwá	2576	1176
Kapinawá	2297	1262
Pankará*	-	
Pankararu	5217	1155
Truká	3463	928

Tuxá	141	94
Xucuru	-	
Pipipãs	324#	-267
TOTAL	22386	5162

NOTAS - significa que faltan datos. 1. El Pueblo Pankará no consta en otros sitios. 2. La estimación del Pueblo Pipipãs# se hace en el texto a partir de las familias. 3. La columna UPFE - FUNAI estima la diferencia entre ambas*

En la Tabla 2 aparecen las estimaciones de la UFPE y se comparan con la anterior, de la FUNAI (que no se repite sino que se remite a la Tabla 1, donde consta). Las diferencias que se ha podido constatar consisten en: 1.hay un pueblo más, lo que contabilizaría diez grupos, en vez de los nueve de la FUNAI y de los ocho de Silva. 2. Faltan datos de dos pueblos y hay una estimación que quizás no sea tan exacta. Todas las diferencias son crecientes. Se supone, entonces, que se ha ordenado adecuadamente las estimaciones por orden cronológico.

Las diferencias con las estimaciones de la FUNAI son razonables, aunque no proporcionales. Pueden deberse a múltiples causas y no solo a un aumento del CN (crecimiento natural). El único problema en este escenario creciente, lo pueden plantear los Pipipãs que la FUNAI hace una estimación mayor que la primera hecha por la UFPE. Suponemos, entonces, que todavía no es la definitiva. No se puede hablar de cantidad total en este caso, ya que faltan dos pueblos y una es provisional. Podría aumentar.

Recapitulación

De todo lo dicho, se podrían extraer algunas consideraciones para tratar estas cifras con mucha atención:

1. Las cifras de los pueblos se estiman crecientes por lo que los trabajos se ordenan por este criterio, considerando que también es un orden cronológico

Esto es debido a que se registran mas pueblos que pasan de ocho a nueve y a diez.

Hay crecimiento natural positivo.

También puede haber incorporación de familias que antes no se hubieran tenido en cuenta

2. Las estimaciones no hay que tomarlo *strictu sensu* sino solo con carácter indicativo.

. La diferencia según la fuente todavía es notable.

Si se piensa que las fuentes han hecho estimaciones cronológicamente, se observaría un cierto crecimiento. Al menos, no parece haber registro de pérdida de población en ningún caso

Todo lo dicho se resume en la consigna: las cifras son meras estimaciones sujetas a variaciones. Las realizadas por Silva y las dos instituciones se pueden considerar muy buenas. Se han sucedido en el tiempo. El avance consiste en un mayor conocimiento de los pueblos, en un mayor reconocimiento de sus familias y grupos y en consecuencia, en un incremento del número debido a cuestiones de mejora en las medidas y no sólo por el crecimiento natural.

Bibliografía

- ABS Web Site Indigenous Statistics (26-08-2004) Population Information- Changes
<http://www.abs.gov.au/websitedbs/d3310116.nsf/cd7fca67e05fa605ca256e6a00171f24/> consulta el 11-01-2008.
- Centro Social Luis Freire, Olinda.
- DATASUS, Estadísticas vitales: nacimientos y mortalidad por razas para el Estado de Pernambuco. www.datasus.gov.br
- Fundação Joaquim Nabuco en <http://www.fundaj.gov.br/>
- INDEC (2004-05) *Encuesta complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005*, “Capítulos metodológicos” y “Tablas”, consulta www.indec.gov.ar/ en nov-2007.
- Nações en www.indiosonline.org.br
- Ministry of Industry, Statistics Canada (2003) *Ethnic Diversity Survey: portrait of a multicultural society*, en [www.statcan.ca/english/freepub/8 ...](http://www.statcan.ca/english/freepub/8...) consulta 18/01/08
- Pando, J (1990 III FAO) “Indigenous Peoples in Latin America (estimate in millions)” in ILO, Multidisciplinary Team (MDT; San José, actualizado el 08/03/99
<http://www.ilo.org/public/english/region/ampro/mdtsanjose/indigenous/cuadro.htm>
- Pernambuco de la A a la Z: índios en <http://www.pe-az.com.br/indios/indios.htm>
- Silva, E “*Povos indígenas, Violência e Educação*”, 5 pgs en <http://www.proext.ufpe.br/cadernos/educacao/indios.htm>, sin fecha
- Social Statistics and Ethnic Diversity: *Should we count, how should we count and why?* (2007),
<http://www.ciqss.umontreal.ca/en/SSSED/index.html> Montréal

UFPE *Povos indigenas*. <http://www.ufpe.br/nepe/povosindigenas/>
última consulta 25-01-08

Volpatto, R (sin fecha) *Indios de Pernambuco*,
www.rosanevolpatto.trd.br/indiospernambuco

Wilson T y Condon, J (2006) "Indigenous population change in
the Northern Territory 1966 to 2031", *People d Place*,
<http://www.acesmylibra4ry.com/coms2> consulta el 11-01-
2008

Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas y la ecología política indígena

José G. Vargas-Hernández

Instituto Tecnológico de Cd. Guzmán

Resumen

El propósito de este trabajo es analizar el impacto que los movimientos sociales tienen en el reconocimiento de los movimientos indígenas, y mas específicamente en la ecología política indígena. El componente étnico de los movimientos indígenas se orienta a la conclusión que no pueden ser estudiados como otros movimientos sociales bajo un acercamiento teórico de la teoría de los movimientos sociales. Finalmente se analiza la tendencia de la trans nacionalización de los movimientos indígenas.

Palabras clave: Ecología política indígena, movimientos indígenas, movimientos sociales, transnacionalización de los movimientos indígenas.

Abstract

The purpose of this work is to analyze the impact that social movements have in the acknowledgement of indigenous movements, and more specifically in the indigenous political economy. The ethnic component of indigenous movement is oriented toward the conclusion that they can not be studies as the other social movements under the theoretical approach of social movements. Finally, it is analyzed the trend of trans nationalization of indigenous movements.

Key words: Indigenous Movements, indigenous political economy, social movements, trans nationalization of indigenous movements.

Introducción

Los movimientos sociales cortan a través de las clases sociales, lo étnico, niveles de educación, rural-urbana, etc., y a través de todos los niveles locales, regionales, estatales nacionales, internacionales y globales formando conexiones entre el medio ambiente y el desarrollo, la salud, los derechos civiles, derechos indígenas, etc. (Keck and Sikkink 1992; Brecher and Costello 1994; Carruthers 1995). Los movimientos regionales indígenas de México han sido investigados por Mejía Pineros and Sarmiento

Silva (1987), Moguel, Botey, and Hernández, eds. (1992), and Warman and Argueta, eds. (1993), así como por los periódicos Ojarasca and Cuadernos Agrarios. Los movimientos nacionales ven el logro de la soberanía nacional como el medio para la democratizaron de las clases étnicas.

Evers (1985:43) lista los nuevos movimientos sociales que incluyen grupos de invasores, consejos de vecinos, comunidades eclesiales de base (CEBs) apoyados por la iglesia, asociaciones indígenas, organizaciones de mujeres, comités de derechos humanos, grupos de jóvenes, actividades artísticas y culturales populares, grupos de alfabetización, coaliciones para la defensa de las tradiciones regionales, los grupos ambientalistas, grupos de autoayuda entre desempleados y gente pobre, asociaciones de trabajadores organizados independientemente e incluso en oposición a las estructuras tradicionales de los sindicatos.

Muchos movimientos sociales abrazan un alcance más amplio de los asuntos sociales, de género, sexuales, etc., tradicionalmente defendidos por los movimientos de derechos humanos, para llegar a ser verdaderamente representativos de sus comunidades. Son una extensión del descontento de la periferia. Su éxito se basa en su habilidad para llevar la necesidad de su existencia dentro de un continuo histórico definido en el desarrollo recíproco y paralelo, de movimientos étnicos e ideológicos en competencia con el Estado. (Ercegovac, 1999).

La expansión y consolidación del activismo de los movimientos sociales en movilización de los movimientos nacionales con predominancia sectaria étnica nacional, determina la naturaleza de movimiento ideológico contra el Estado. Los movimientos nacionales tienen como precondition el papel expansivo del centro del estado, la creación de elites inspiradas en la polarización social y la expresión de una etnicidad reactiva. La agencia del nacionalismo es un movimiento de emancipación de grupos marginados que han sido negados el acceso a las estructuras de oportunidad política debido a su etnicidad (Tilly 1993b, 1994b).

Naturaleza y origen de los movimientos sociales indígenas

Los movimientos indígenas están formados por las luchas por la identidad y la necesidad para abrir un espacio para la sobre vivencia dentro de la política nacional, y en ambiente económico y social. Los movimientos agrarios y étnicos so conscientes de la lucha por la identidad y empiezan a establecer sus demandas como derechos, derechos de las tierras, o derechos educacionales.

Los movimientos sociales indígenas ganan acceso a la esfera política basados en la solidaridad entre los miembros y su capacidad para crear nuevas formas de relaciones sociales y prácticas como antagonismos compartidos hacia otros, en los cuales el poder no es central, definido como una continuidad en la relación del conflicto entre los actores colectivos y las autoridades (Evers,1985).

Los movimientos indígenas están formados y dirigidos por la gente pobre y marginada participando en una amplia variedad de arenas políticas con demandas por el Estado plurinacional como el caso de México y el Ecuador, el cual permite hacer la transición de un movimiento social a una entidad política. El Estado crea clases con bases étnicas dejando poca opción para ver los movimientos nacionales como el solo agente de la movilidad socio política. Un movimiento que se moviliza busca una justificación ideológica para su organización de oposición.

El movimiento nacional definido en términos de protección de reclamaciones de lenguaje, religión y diferencias étnicas no se sostiene (Deutsch 1962; Connor 1994: 70; Gellner 1974: 38-46). El movimiento nacional es una reacción al orden político definido en la predominancia étnica (Connor 1977: 22). El movimiento nacional es transitorio y la ideología nacionalista es una doctrina de cambio puestas en comunidades étnicas y más estáticas (Deutsch 1963:3). El movimiento nacional es un agente de oposición determinada para redibujar la naturaleza de las relaciones políticas, étnicas y de clase dentro de una entidad de Estado dada.

Debido a la predominancia de ciertos grupos étnicos en regiones geográficas demarcadas, algunas naciones enfrentan movimientos que utilizan simbolismos culturales como medios de expresión de sus descontentos con, y opuesto a lo que el Estado defiende (Boal & Douglas 1982; +Curtin et al. 1984; Chaffer 1988; Watson 1996).

El nacionalismo es una fuerza unificadora dentro de los movimientos sociales que ofrecen un repertorio ideológico para los movimientos periféricos. Pero los movimientos profesan su propia solución étnica (Wilson & Tyrrell 1996). El movimiento nacional a través de la movilización de los valores culturales étnicos, amenazan la identidad de las elites, la legitimidad del Estado y su lugar dentro de la estructura orgánica de la sociedad (Havel 1985: 82).

Los movimientos sociales son activos y constructivos que parten de las sociedades civiles modernas en tanto que empujan

hacia nuevos valores, identidades y paradigmas culturales (Cohen and Arato, 1992). La prioridad de los movimientos indígenas son los programas educacionales bilingües o recobrar las culturas tradicionales.

Los movimientos indígenas de base desean cambios en las políticas de gobierno y desarrollan formas alternativas de manejar colectivamente las comunidades sociales. Los movimientos populares de Latino América y el mundo desarrollado son definidos por nuevos elementos: la inclusión popular de sectores dentro de la sociedad civil y su habilidad para retar al Estado, tales como el caso de los movimientos indígenas (Cardoso and Correa, 1987).

Los movimientos indígenas son caracterizados como procesos de construcción nacional en la búsqueda de identidades colectivas mirando a la identidad social compartida basada en la tradición cultural. Los movimientos indígenas retan a la búsqueda de equilibrio entre la identidad cultural y los logros políticos, económicos y sociales dentro de una sociedad capitalista.

Los movimientos indígenas no son homogéneos y no incluyen todos los grupos étnicos en el país, pero tiene muchas expresiones diferentes y sobre pasa diferentes entidades a niveles locales regionales y nacionales. Los movimientos locales indígenas y ambientales son pacíficos y desarmados, y se fundamentan en instrumentos legales, construyen ligas con las Organizaciones No Gubernamentales, iglesias y la comunidad científica.

El desarrollo del movimiento indígena local se incrementó con movilizaciones desde debajo de las alianzas políticas y de las elites orientadas a la reforma que controlan la política del Estado. Los movimientos sociales con frecuencia intentan ocupar las grietas en el sistema desde abajo, demandando acceso al Estado mientras que articulan sus propios intereses. Los movimientos a niveles locales están basados en su etnicidad y comunidad con limitada movilización y a nivel regional, los movimientos indígenas son asociaciones integradas de grupos étnicos. La etnicidad otorga un sentido de permanencia que los movimientos sociales ven y que son más propensos a la movilización del movimiento y resulta de la naturaleza dinámica de la interacción social étnica.

De acuerdo a Estrada, las organizaciones indígenas incluyen:

Tabla 1 Organizaciones Indígenas

<i>Movimiento Nacional Indígena de la Confederación Nacional Campesina</i>	MINI-CNC
<i>Confederación Nacional de Pueblos Indígenas</i>	CONAIN
<i>Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas</i>	UNORCA
<i>Frente Nacional de Pueblos Indígenas</i>	FIPI
<i>Consejo Nacional Indígena</i>	CNI

Source: Estrada (2003).

Cuando los ciclos ideológicos se entrecruzan con las olas de movimientos de protesta social, es difícil demostrar que las altas y bajas de los movimientos sociales indígenas coinciden con un ciclo ideológico y su identidad en la historia. Los movimientos emergen de los ciclos de acción reforma acción mas invadidos dentro de la sociedad (Tarrow 1996, Maguire 1996). Ninguno de los movimientos indígenas o movimientos sociales en México, tiene un apoyo ideológico por la prohibición de drogas.

Conflictos de clase y étnicos están en la base de la lucha por la identidad de los movimientos de indígenas que tienen sus raíces durante el periodo colonial. Que los nuevos movimientos sociales construyen nuevas identidades enraizadas en el pasado, es un dilema que surge con respecto a los movimientos indígenas que miran a los tiempos pre coloniales para proponer una nueva forma de comunidad.

A pesar de que los movimientos indígenas tienen un componente étnico importante, comparten elementos comunes con otros movimientos sociales. Hay diferencias complejas y similitudes entre los movimientos indígenas de Norte América y los movimientos indígenas de México.

Los movimientos populares sociales responden al tiempo de sus comunidades y la política institucional mientras que los gobiernos usualmente difieren en su sentido de prioridades y tiempos, creando tensiones. Las comunidades indígenas y sus aliados con las comunidades no indígenas y los movimientos amplios tienen efectos de transformación en las estructuras de gobernabilidad. El caso ecuatoriano explica la doble dinámica de los tiempos internos de un movimiento popular y el tiempo externo

de la política nacional. La alianza política forjada detrás de la base de las comunidades fue el inicio de un constante y progresivo despertar de los movimientos indígenas en el Ecuador que en su mas alto nivel fue la referencia para todos los latinoamericanos (Zibechi, 2004).

El renacimiento étnico niega los movimientos de protesta de comunidades movilizadas (Schöpflin, 1995: 38). Fukuyama (1994: 24) e ignora los movimientos sociales como una ideología de transformación política porque divide a la gente entre las líneas colectivas y minimiza lo individual dentro de los procesos políticos de representación.

Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos indígenas

Movimientos sociales indígenas, masivos, radicales y anti corporativos en México pueden inspirar ideas a través de los diferentes periodos históricos. Hay muchas rebeliones y movimientos de poblaciones indígenas en defensa de sus derechos durante los tres siglos de gobierno de la colonia. Estas rebeliones y movimientos continuaron después de la independencia en 1821 (Estrada, 2003). En el Siglo XIX los movimientos nacionales liberados por si mismo de las elites monárquicas hegemónicas con base étnica.

La doctrina que pone a la nación en el centro de la movilización política de oposición a través de los siglos XIX y XX se expanden como la garantía de legitimidad y liberación para ser utilizada por los movimientos en la periferia étnica (Schöpflin 1995: 38).

Los movimientos sociales indígenas demandan derechos políticos, económicos y sociales enraizados en los periodos colonial y post colonial enfrentando una lucha de clases y un conflicto étnico bajo un proyecto político identificado dentro de un contexto político nacional y la lucha por la tierra. Los campesinos y pueblos indígenas movilizados luchaban contra la privatización de sus tierras y recursos. Los movimientos indígenas sin tierra en México, llevan la reforma de la tierra hacia el centro del escenario.

De una estructura autoritaria corporativista de los años del desarrollismo en México, emergieron los movimientos sociales e indígenas. Las organizaciones de oposición independiente y los movimientos indígenas estuvieron luchando por cambios mientras los campesinos afiliados al PRI o los pobres urbanos lograban las recompensas.

En las últimas cuatro décadas, los movimientos indígenas son movimientos sociales y ya no movimientos revolucionarios, mas involucrados y organizados en Latino América que durante los periodos de los cincuentas y sesentas. Los movimientos indígenas tienen preocupaciones similares a otros movimientos sociales que buscan cambiar ya sea la sociedad en si mismas o la posición de un grupo en la sociedad.

Desde los sesenta, hay una correlación entre el desarrollo entre la movilización cívica social inicial y la emergencia de cuestiones étnico nacionales en el desarrollo de la organización de los movimientos nacionales (Connor 1977; Nairn 1993; Hroch 1996). La estrategia de los movimientos de campesinos indígenas desde los sesentas incorpora otros componentes en la lucha, educación bilingüe intercultural, reflexión contra la estructura del Estado, análisis del sistema político, etc.

La lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas es uno de los más importantes movimientos sociales en México. Antes de los setentas, las organizaciones de campesinos existentes no representaron a los asuntos indígenas. Algunos movimientos locales fueron defecciones del partido corporativista que estuvo en el poder mientras que otros emergieron de una apertura dentro de la clase política gobernante en los inicios de los setentas y han sido promovidos independientemente desde abajo con una fuerte movilización basada en la identidad étnica, como en el caso de Juchitlan, el pueblo mercado Zapoteca de Oaxaca.

En la década de los sesenta del siglo pasado hubo un efluvio en la re emergencia de la etnicidad como medio de movilización de movimientos de oposición. A nivel nacional los movimientos indígenas iniciaron en 1975 con las organizaciones indígenas, tales como el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), y la Asociación Nacional de Maestros Bilingües. Desde 1975 ha habido una insurgencia de movimientos indígenas y han elevado nuevas demandas y defensa de sus valores culturales. Sin embargo, la movilización social indígena ha estado involucrada en luchas de campesinos regionales en todos los setentas y ochentas.

Los ochentas fueron tiempo de movilización social y expansión de los movimientos de campesinos e indígenas de México. La sociedad civil indígena de México en algunas regiones ricamente texturizada y delgada, fuertemente estructurada por el clientelismo en otros, refleja los legados históricos de los movimientos pasados desde abajo y las aperturas desde arriba (Fox, 1997).

Los movimientos de derechos humanos e indígenas son una forma antigua de organización política que es revitalizada en nuevas formas de movimientos sociales. Los Nuevos actores sociales tales como las mujeres, maestros, estudiantes, grupos étnicos, movimientos ambientales aparecieron además los movimientos laborales y de campesinos existente, los cuales fueron reprimidos o eliminados por el Estado. Las gentes indígenas creen y participan en sindicatos, partidos políticos o cooperativas que, hasta 1980, no articularon sus demandas en términos de su identidad, mas bien tendieron a identificarse por si mismo como organizaciones de campesinos (Yashar 1998; Albó 1999).

Los Nuevos actores sociales tales como las mujeres, maestros, estudiantes, grupos étnicos, movimientos ambientales, aparecieron además los movimientos laborales y de campesinos existente, los cuales fueron reprimidos o eliminados por el Estado. Después de 1980, los movimientos de campesinos indígenas activamente participaron en los procesos de la democratización de Latinoamérica (Díaz Polanco 1997; Van Cott 1994; Ramos 1998; Horst 1998; Warren 1998). La renovación de los movimientos indígenas en todo México inicio en 1987 con la publicación de México Profundo.

Los movimientos ciudadanos son nuevas formas de expresión de las identidades colectivas como una respuesta a las reformas del libre mercado de los noventas y son diferentes desde otras formas de movilización social, tales como los retos populistas e insurgentes al orden social. Los movimientos ciudadanos son nuevas formas de acción colectiva y movimientos de protesta que emergen en los espacios de la nueva sociedad civil en América latina. La contradicción entre las crecientes presiones en las instituciones financieras internacionales y el estado ampliado con la consolidación en los noventas del movimiento ambientalista transnacional y los derechos de las comunidades indígenas para sostener sus propios proyectos de vida, fueron legitimados y los movimientos indígenas y ambientales consolidados.

Los Nuevos Movimientos Sociales indígenas en Latino América y el Caribe tienen un impulso en 1992 hasta que solamente tuvo un alcance nacional y local. Varios hechos han elevado la conciencia de los nuevos movimientos indígenas. Los movimientos indígenas americanos iniciaron en 1992 con la legitimación de los asuntos indígenas y la conciencia internacional

que vino del énfasis del 500 aniversario del descubrimiento de las Américas.

1992 ha sido un tiempo de renovación para los movimientos indígenas cuando Rigoberta Menchu, una mujer Maya fue galardonada con el Premio Nobel de la Paz en 1992 por su papel como símbolo para elevar su conciencia de los nuevos movimientos indígenas. La celebración vitaliza a las organizaciones y a las conexiones de movimientos indígenas, creando nuevas alianzas entre los grupos indígenas, los movimientos Pan indígenas, Organizaciones No Gubernamentales, grupos ambientales y otros. Esto y otros eventos crearon un ambiente en México para la formación de nuevas organizaciones de movimientos indígenas y nuevas alianzas entre los movimientos indígenas.

Un movimiento social indígena y religioso, la sociedad civil Las Abejas, emergió en 1992 como una coalición de comunidades locales indígenas Maya-Tzotzil quienes se unieron para solucionar conflictos de la tierra. El movimiento de Las Abejas es una expresión de la sociedad civil que comprime diversas organizaciones de campesinos, indígenas y del gobierno local. Desde 1997, cuando 45 miembros fueron masacrados en Acteal, organizaciones de derechos humanos apoyan los usos no violentos de métodos de resolución de conflictos. Las interacciones entre miembros, de una única identidad sincrética global, la cual inspira el movimiento en su acción colectiva de resistencia contra el desplazamiento e invasión de tierras militar (Tavaris,).

El Congreso Nacional Indígena empezó en 1996 a traer consigo los movimientos indígenas alineados con los Zapatistas bajo el supuesto de crear un entendimiento del sentido colectivo de sí mismo en movimiento en contraste a homogeneizar el mestizaje (Mixed-race) y las categorías de identidad así como a ganar reconocimiento como ciudadanos (Rosaldo, 2000).

La reforma neoliberal en México ha servido como crisol por la emergencia de nuevos actores entre los movimientos indígenas tales como los Zapatistas. La auto organización de los campesinos y la simpatía del movimiento de los Zapatistas prosperó en los finales de los ochentas y los principios de los noventas en las comunidades de campesinos que buscaban tierras. Los Zapatistas se han posicionado por sí mismos en diálogo con los movimientos sociales anti neoliberales en México y alrededor del mundo. El EZLN ofrece una alternativa coherente a los movimientos sociales en México.

La emergencia de los nuevos movimientos sociales como centro de oposición al TLCAN, son el resultado de movimientos tales como El Barzón y los Zapatistas (EZLN). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es un nuevo tipo de movimiento de guerrilla que por cualquier coincidencia, el día que escogieron para lanzar su movimiento, Enero primero de 1994, fue también el día que el TLCAN entro en vigor.

Como un movimiento social, el EZLN se distingue de otros movimientos populares en México porque han movilizado activamente no solamente a los grupos indígenas sino también otros grupos grandes de actores económicos, sociales y políticos. Las comunidades indígenas re enfocan en los valores tradicionales y transforman los viejos significados a fin de continuar con sus luchas de tierras. El EZLN puede estratégicamente desarrollarse en un nuevo movimiento político o en un movimiento autónomo indígena.

En enero del 94, la revuelta Zapatista de las comunidades indígenas Mayas en Chiapas recibió solidaridad de las organizaciones de los movimientos indígenas y de campesinos, redes, alianzas y coaliciones. El movimiento de la guerrilla Zapatista que surge en Chiapas en 1994 ha disparado los movimientos sociales en México y en el extranjero, para enfatizar el incremento de los niveles de pobreza bajo las políticas económicas neoliberales y demandar una más equitativa distribución de ingreso. Como movimiento de resistencia, la revuelta Zapatista en Chiapas ha sido exitosa usando el slogan ¡Basta ya! Y presentando su programa de once palabras al gobierno mexicano: “Trabajo, Tierra, Techo, Pan, Salud, Educación, Democracia, Libertad, Paz, Independencia, y Justicia” (Ross 2000: 20).

El movimiento Zapatista representa a las organizaciones de base las cuales pueden ampliar y diversificar sin las alianzas externas. En 1994, diversos movimientos cívicos locales que incluyeron a los movimientos de los derechos humanos, cooperativas y derechos étnicos emergieron a través de la región en conflicto en Chiapas sacando la mayoría de los presidentes municipales del partido gobernante e instalando consejos de pueblos plurales. La estrategia diseñada para perseguir sus demandas y relaciones administrativas con las instituciones del Estado son dos factores de los indígenas movimientos para ser exitosos.

Un movimiento de solidaridad emanando de las organizaciones sociales para apoyar al EZLN creció en proporciones masivas. El día del nuevo año de 1994 marca el inicio del TLCAN y el arribo de un de un nuevo movimiento de guerrilla identificado con Emiliano Zapata, el héroe agrario, símbolo de la liberación nacional y de la resistencia de las gentes indígenas de México desplazadas de las grandes tenencias de la tierra.

Los éxitos sin precedentes del EZLN como un nuevo movimiento social ha sido atribuido a su post modernidad. El EZLN como un nuevo movimiento social ha estado caracterizado como la primer “potmoderna” rebelión por las técnicas de comunicación sofisticadas empleadas. Un analista mexicano, Gustavo Esteva, cuestiona si era la ultima guerrilla de América Central o se ha iniciado la nueva era de la revolución postmoderna (Cockburn 1994:404).

El movimiento Zapatista es más grande que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) porque involucra a numerosos movimientos indígenas y de campesinos, y organizaciones civiles. Zapata ha inspirado los movimientos en México y su lucha por sostener y mejorar las formas de vida. Una red de apoyo al movimiento Zapatista fue iniciado por otros movimientos sociales.

El movimiento Zapatista parece llenar la definición de un nuevo movimiento social porque concierne con la identidad étnica, busca su total autonomía de las organizaciones y los partidos políticos, llama por una liberación cultural y sobre vivencia de los indígenas de México y de los campesinos de Chiapas, el consumo colectivo y la demanda de servicios públicos. El movimiento de los Zapatistas en México ha retado el status quo de las estructuras económicas internacionales bajo los procesos de globalización económica.

El movimiento Zapatista busca la autonomía indígena dentro del marco de referencia de la nación mexicana. Los activistas locales del movimiento Zapatista han empujado el conflicto a la arena internacional movilizando movimientos transnacionales contra el Estado nación y debilitado los esfuerzos de los gobiernos locales para ocultar la naturaleza del conflicto. Los movimientos indígenas como los Zapatistas han rechazado la subordinación a los partidos políticos, luchando por la autodefinition y las practicas culturales. El Zapatismo administra los tiempos poniendo a las

comunidades primero, distanciando los movimientos de los eventos nacionales.

La teología de la liberación trabaja para liberar a la gente pobre y oprimida en nuestro mundo. No obstante, los movimientos de la teología de la liberación en Latino América han declinado y no reconocen su nueva expresión en las teologías indígenas (Tangemen, 1995; MacEoin, 1996).

El Gobernador Madrazo en el Estado de Tabasco en 1994 enfrentó demandas de los movimientos populares de campesinos e indígenas quienes fueron dañados por la industria petrolera. La situación llevo a un claro deterioro de la actividad económica de la población, generando protestas expresadas a través de los movimientos sociales tales como el `Pacto Ribereño.` Cuando mas de un centenar de demostradores fueron arrestados en la cárcel, Global Exchange y cuatro organizaciones no gubernamentales organizados enviaron representantes a Tabasco.

Un numero creciente de Organizaciones No Gubernamentales y movimientos sociales en México y Centro América ha elevado sus preocupaciones acerca del Plan Puebla Panamá como una expresión de la agenda de integración económica mas amplia en la región de Centro América que abarca de Puebla a Panamá, comprendiendo los siete países de América central así como los Estados del Sur de México.

Muchas comunidades indígenas, movimientos sociales y Organizaciones No Gubernamentales han condenado el lavado y destrucción de la naturaleza verde del plan masivo del Plan Puebla Panamá. Hay un movimiento más grande que se opone al impuesto desde arriba Plan Puebla Panamá que podría guiar a la estrategia más inclusiva de desarrollo alternativo.

Los movimientos sociales indígenas contemporáneos han estado evolucionando en organizaciones en redes capaces de desatar "Netwars sociales transnacionales" como redes transnacionales emergentes de activismo de la era de información basadas en asociaciones entre organizaciones no gubernamentales (ONGs) relacionadas con asuntos modernos y postmodernos tales como el medio ambiente, los derechos humanos, inmigración, gentes indígenas y libertad en el espacio (Fukuyama, 1998). Sin embargo, los actores colectivos se dispersan, fragmentan y atomizan en redes las cuales rápidamente desaparecen de la relevancia política en sectas, círculos de apoyo emocional y grupos de terapia (1989: 71-2).

La ecología política indígena

Carruthers (1995) usa el termino ecología política indígena para referirse a la consolidación de las alianzas de los movimientos sociales basados en un esfuerzo para preservar, defender, aplicar e integrar el conocimiento de la ecología tradicional incorporada en la cultura indígena campesina y practicas en esfuerzos de desarrollo de base. La ecología indígena se refiere a las alianzas entre las organizaciones de movimientos ambientales e indígenas. La internacionalización del movimiento de la ecología indígena revela una tensión entre dos visiones de movimientos sociales contendientes, una de as cuales es a propia actividad del movimiento social.

Los analistas de los movimientos sociales sobre miran la practica de la ecología política indígena y la acción de los movimientos sociales que crean espacios políticos significativos como un puente de negociación entre los movimientos sociales y el Estado para asegurar los beneficios y para alentar la capacidad social de las organizaciones de movimientos sociales contra el Estado.

Los movimientos sociales ecológicos son intrínsecamente multi sectoriales, fomentan las ligas entre los movimientos de indígenas, campesinos, salud publica, laborales, estudiantes y popular urbanos. Los movimientos sociales ecológicos articulan preocupaciones y asuntos de los movimientos indígenas y de otros movimientos sociales.

Ha habido debates fuertes dentro de los movimientos ambientalistas sobre lo que debe ser entendido como desarrollo sustentable y una falta relativa de investigación en los movimientos contemporáneos para proteger el ambiente iniciado por actores no indígenas. Los movimientos indígenas tienen recursos y medios a las normas ambiguas acerca de los derechos humanos, la sustentabilidad ambiental y la diversidad cultural.

El ambiente mexicano y los movimientos indígenas se enfocan en la agricultura y en el cuestionamiento por las alternativas sustentables, la lucha por revalidar, revitalizar e integrar el conocimiento ecológico tradicional en proyectos de desarrollo de base. La agro ecología indígena, como un movimiento social, busca rescatar las prácticas tradicionales, para proteger la diversidad cultural y biológica y para traer juntos formas ambientales del Primer Mundo y el Tercer Mundo. El emergente movimiento agro

ecológico en México esta apresurado por los altos costos de la industria agrícola.

La experimentación agro ecológica esta alentada por agencias de Estado que mantienen conexiones con activistas en los movimientos de campesinos y ambientalistas. La resistencia a los movimientos contra la agricultura y la tecnología corporativa ha emergido. Hay movimientos nacionales de la resistencia contra el uso de recursos ambientales y servicios.

La preservación de diversidad de especies es intrínseca a la sustentabilidad del desarrollo y a los movimientos ambientales y el movimiento internacional de derechos indígenas. Los movimientos agrarios y étnicos son conscientes de la lucha por la identidad y empiezan a establecer sus demandas como derechos, derechos de las tierras, o derechos educacionales. Los movimientos indígenas necesitan seguir una estrategia múltiples direcciones de cabildeo, hacer alianzas, apelar a las cortes y campañas públicas que una alternativa legal la cual es asediada por trampas y resultados contra productivos.

La lucha de los pueblos indígenas de Chihuahua, los Tarahumaras es articulado contra las prácticas forestales ilegales, en particular, el agua y la biodiversidad. La red de Acción de Investigación de la Tierra fue lanzada en Chiapas para movilizar las gentes en apoyo de los movimientos populares quienes están luchando por acceso a la tierra. La identidad entre las comunidades provee involucramiento emocional en la acción colectiva.

Los movimientos sociales indígenas sostenidos en México y las gentes indígenas tienen un importante rol para lograr resoluciones y demandas del Congreso Indígena Nacional y los movimientos sociales en México dirigidos a proteger y conservar la biodiversidad natural y cultural. Un movimiento ambiental en el Sur de México y América Central pretende preservar la salud de la biodiversidad.

La transnacionalización de los movimientos indígenas

Complejas redes transnacionales a través de las fronteras entre los Estados, mercados y la sociedad civil son medios de comunicación de movimientos de las gentes indígenas, ambientalistas y de derechos humanos. Un movimiento poco conocido puede proyectar sus reclamaciones identificándose a si mismo como movimiento en contra de las corporaciones transnacionales, echándole la culpa a villano común para forjar ligas entre movimientos distantes. Los movimientos pueden tratar

de conectar por si mismo a un medio externo cuando el conocimiento local, es escaso.

El concepto de redes es para analizar las relaciones sociales, las interacciones grupales, la conducta organizacional, los movimientos sociales, los movimientos transnacionales (Mitchel, 1969). La capacidad de la red de los movimientos ha sido estudiada en la fortaleza de las organizaciones indígenas (McAdam, 1982), en la habilidad para crear ligas débiles (Granovetter, 1973), creación de redes de comunicación entre los movimientos y las comunidades en ambos niveles, local y global (Schulz, 1998). Los movimientos sociales indígenas hacia una red de bienestar están ampliando los patrones de las relaciones políticas. Un nuevo aspecto de estos movimientos es su articulación regional y su participación en las redes y manifestaciones en movimientos anti globalización.

Los movimientos indígenas de base interactúan con los aliados internacionales gracias a los avances tecnológicos en las comunicaciones. La internacionalización de la sociedad civil se refiere a las ligas transfronterizas establecidas por las organizaciones de los movimientos sociales de paz, derechos humanos, ambientales, género y trabajo, indígenas y otros movimientos. La internacionalización de los movimientos sociales es una respuesta espontánea a proteger y defender la gente vulnerable y la estrategia para alentar su capacidad y para obtener espacio autónomo independiente del Estado.

La internacionalización de los movimientos sociales indígenas de México encuentra apoyo alrededor del mundo. El movimiento Zapatista es considerado un rizoma transnacional o una red de guerras (netwars) social que usa la ola de fabrica electrónica global de la lucha y monta una red de guerra social contra un Estado que se retrasa en la democratización. La rebelión Zapatista es un prototipo de una red de guerras social en el Siglo 21, en el cual casi cada aspecto de las comunicaciones modernas por computadora ha sido usado.

Hay una nueva capacidad para esto y otros movimientos sociales para comunicarse a través de las fronteras y para operar en el nivel transnacional. Los análisis de este movimiento reconocen como el contenido de los rizomas o formas de movilización social en red, jalen juntos a los movimientos de base contra el orden económico y político actual de México y del mundo y facilitan los acercamientos alternativos a la organización social. Los gobiernos

deberían aprender a actuar en contra de tales movimientos sociales y empezar a mejorar su habilidad para manejar la contra guerra de las redes.

Hay otros movimientos binacionales tales como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional compuesto de organizaciones de trabajadores emigrantes indígenas con base en Estados Unidos, incluyendo el Comité Cívico Popular Mixteco, la organización regional Oaxaqueña, La Comunidad Tlacolulense en Los Ángeles, la Organización de Gentes Explotadas y Oprimidas, etc., y mantienen las afiliaciones con los Trabajadores del Campo Unidos de América Cesar Chávez y el Grupo de Trabajo de Tecnología Apropiada del Instituto Herat Island, una Organización No Gubernamental con base en san Francisco.

El Frente Mixteca-Zapoteca Binacional con base en California, organiza a los trabajadores emigrantes originarios de Oaxaca, promueve la resistencia indígena en defensa de los derechos humanos y de los trabajadores, y el desarrollo sustentable de proyectos de la agricultura.

La internacionalización de las ligas de los movimientos y la solidaridad transfronteriza son medios para negociar cambios locales con el Estado para asegurar los beneficios. Los movimientos indígenas de México toman su caso por una nueva ley indígena para la Organización Internacional del Trabajo.

Los reclamos de los movimientos de los derechos humanos han dado lugar a la noción de una comunidad global. La globalización ha jugado una más activa participación en los movimientos indígenas en el incremento de la sociedad civil global. Una estrategia multi direccional incluye alianzas con otros movimientos sociales dependientes en la existencia de puntos de interés común.

Carruthers (1996) analiza la formación de alianzas entre movimientos contemporáneos, los grupos ambientales y los grupos urbanos formados por las clases medias educadas que han encontrado una convergencia de intereses con las organizaciones indígenas y de campesinos existentes del segmento más marginal del pobre rural de México. Las comunidades indígenas aliadas con los movimientos ambientales y de derechos humanos pueden cabildar y ejercitar presiones en los gobiernos nacionales. La alianza de los movimientos indígenas y otros movimientos sociales pueden tener algunas posibilidades de rehacer las estructuras actuales de gobernabilidad.

Las alianzas de movimientos sociales, ambientales, agroecología, indígenas promueve y fortalece las conexiones entre las organizaciones de base (OB) que representan las organizaciones indígenas, de campesinos, y pequeños propietarios existentes, y organizaciones de base de apoyo, las cuales representan la fase aplicada de los movimientos ambientales y agros ecológicos. Una organización de base de apoyo es una entidad cívica de desarrollo que provee servicios y canaliza recursos a los grupos locales de familias e individuos urbanos o rurales en desventaja (Bendahmane 1991, 31).

Reuniones entre los movimientos y en gran escala son encarnados en el movimiento Zapatista Encuentros. Las comunidades Zapatistas son islas de liberación relativa para las mujeres y son una importante fuente de los atractivos del movimiento. La participación de las mujeres indígenas en los movimientos desde 1994, una década de prácticas políticas de los movimientos, apoya el argumento de la multi dimensionalidad de la identidad y las experiencias de opresión por el Estado mexicano para crear las dicotomías entre los derechos de las mujeres y los derechos de los indígenas.

Las mujeres emergen en el liderazgo de muchos de los Nuevos Movimientos en colaboración con los activistas y feministas del movimiento estudiantil anterior (Foweraker and Craig 1990; y Rodríguez 1998). Una Ley Revolucionaria de las Mujeres en el movimiento Zapatista atrae la atención de los activistas en las redes de las mujeres en el ciberespacio. Estas redes tienen un rol activo en circular información acerca de las mujeres indígenas que participan en el movimiento Zapatista.

Por ejemplo, los movimientos sociales de los derechos de las mujeres han llevado a cabo una extensiva red binacional para el aprendizaje e intercambio mutuo para apoyar las bases de formación de poder de las mujeres trabajadoras y las mujeres indígenas. Las organizaciones de mujeres canadienses construyen solidaridad a través de las fronteras porque las mujeres de color tienen una fuerte voz en el movimiento feminista canadiense

(Gabriel and McDonald, 1994). Otro buen ejemplo, son las Organizaciones No gubernamentales de apoyo y defensa son jugadores en la frontera en las áreas de amenazas ambientales, los movimientos de justicia ambiental, derechos humanos, derechos indígenas y así otros.

Discusión

Las comunidades indígenas están cohesivamente respondiendo a los conflictos étnicos como uno de los movimientos sociales más significativos en la historia de México para la sorpresa de otros actores sociales, tales como el gobierno, los políticos, analistas y académicos.

Sin embargo, el componente étnico de los movimientos indígenas se orienta a la conclusión que no pueden ser estudiados como otros movimientos sociales bajo un acercamiento teórico de la teoría de los Movimientos Sociales.

Los movimientos sociales indígenas son medios de desarrollo de la identidad social y recuperación democrática mientras que organizan las movilizaciones políticas contra la dictadura. A través del uso creativo de imágenes e información, las gentes indígenas han volteado la marginalidad y la pobreza en su más grande fortaleza en la emergencia de los movimientos basados en la identidad internacionalizada.

Nelly, (2002: 9) establece que lo forma en que estamos oprimidos o la mera crónica de las locuras y estupideces de movimientos radicales no parecen muy útiles... Los movimientos sociales progresivos no simplemente producen estadísticas y narrativas de opresión, también los mejores hacen lo que la poesía logra, transportarnos a otro lugar, obligarnos a aliviar horrores y mas importantes, nos permite imaginarnos una nueva sociedad.

Los movimientos indígenas con frecuencia apoyan metas de partidos en retorno de beneficios, pero la participación directa puede atrapar movimientos en la oposición intransigente. Los gobiernos no han desmovilizado a los movimientos populares, pero han causado nuevas divisiones de movimientos sociales co-optados tales como los Piqueteros en Argentina y los movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador. Sin embargo los movimientos de los sin tierra de Brasil eluden ambas posiciones. (Zibechi, 2004).

La emergencia de los gobiernos de centro izquierda en Latinoamérica, apoyados por movimientos indígenas de una amplia base social debilitan y causan crisis en el modelo neoliberal prevaleciente y enfrentan una amplia gama de nuevos dilemas y cuestionamientos. Los partidos de la izquierda apoyan a los movimientos indígenas y populares, dan incentivos selectivos como candidaturas y posiciones de liderazgo, etc., para atraer movimientos populares. El liderazgo de movimientos con frecuencia gana experiencia política lejos de casa y trae aliados.

Los líderes de los movimientos indígenas en tales posiciones pueden alentar el prestigio de su propio movimiento, mantener informado a sus apoyos y mantener ligas cercanas con varios líderes. En la consolidación desde debajo de la sociedad civil en las regiones indígenas, los aliados externos pueden ser cruciales a la capacidad de los movimientos para sobrevivir (Collier and Quaratiello (1994), Fox (1994), Harvey (1994), and Hernández (1994).

La revuelta de Chiapas permanece como una revuelta indígena porque es una revuelta del EZLN apoyados con el resto de los movimientos sociales en México. Es todavía temprano para evaluar el grado e el cual el movimiento del EZLN esta logrando cambiar de cultura política a través de elementos que son parte de la historia de los movimientos, tales como la democracia radical y las practicas autónomas, claman su identidad indígena, tradiciones y dignidad. Los movimientos indígenas mantienen algunos niveles de autonomía y ha incrementado su capacidad de negociar con el Estado.

La participación de los movimientos indígenas en los movimientos de democratización adoptan formas organizacionales para establecer relaciones de control y entradas con los procesos políticos y judiciales que les afectan de tal forma que pueden extender sus quejas a través de los partidos políticos, Organizaciones No Gubernamentales, etc., con acceso directo a los procesos de tomas de decisiones en los diferentes niveles de gobierno. La orientación estratégica hacia adentro de los movimientos indígenas hacia el contexto nacional depende del nivel del control y entrada. El peso demográfico de los movimientos indígenas es nacional y regionalmente importante.

Bibliografía

- Boal, Frederick W. & J. Neville H. Douglas (eds) (1982) *Integration and Division: Geographical Perspectives on the Northern Ireland Problem*. London: Academic Press inc.
- Brecher, Jeremy, and Tim Costello. (1994). *Global Village or Global Pillage? Economic Reconstruction from the Bottom Up*. Boston: South End Press.
- Cardoso, Ruth and Correa, Leite (1987) "Movimentos Sociais na America Latina", *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* 1987, vol. 1, no.3

- Carruthers D. V (1996) "Indigenous ecology and the politics of linkage in Mexican social movements". *Third World Quarterly*, Vol 17, No 5, pp 1007± 1028, 1996
- Carruthers, David. 1995. "The Political Ecology of Indigenous Mexico: Social Mobilization and State Reform." Ph.D. diss., University of Oregon, Eugene, Oregon, USA.
- Chaffer, Lyman (1988) "Social Conflict and Alternative Mass Communications: Public Art and Politics in the Service of Spanish-Basque Nationalism" *European Journal of Political Research* 16:545-572.
- Cohen, Jean L and Arato, Andrew (1992) *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT Press, 1992), 492.
- Connor, Walker (1994d) "Ethnonationalism" in Walker Connor (ed.) op.cit.
- Connor, Walker (1977) "Ethnonationalism in the First World: The Present in Historical Perspective" in Milton J. Esman (ed.) op.cit.
- Curtin, Chris; Mary Kelly & Liam O'Dowd (1984) *Culture and Ideology in Ireland*. Galway: Officina Typographica Galway University Press.
- Deutsch, Karl Wolfgang (1963) *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control*. New York: The Free Press.
- Deutsch, Karl Wolfgang (1962) *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge, Ma.: The M.I.T. Press.
- Ercegovac, Anthony (1999). *Competing National Ideologies, Cyclical Responses: The Mobilisation of the Irish, Basque and Croat National Movements to Rebellion Against the State*. Thesis. Department of Government and Public Administration, University of Sydney.
<http://www.nationalismproject.org/articles/Pero/title.html>
- Estrada, German (2003). *Profile of the Indigenous People of Mexico Political Movements and Indigenous Organizations Chapter 9 - Part 4-5. Forest Resources*.
- Evers, Tilman. (1985) "Identity: The Hidden Side of New Social Movements in Latin America," in David Slater, ed., *New Social Movements and the State in Latin America*. Amsterdam: CEDLA, 1985.
- Fox, Jonathan (1997). "The difficult transition from clientelism to citizenship: Lessons from Mexico", in Chalmers, Douglas A.

- Vilas, Carlos M. Hite, Katherine, Martin, Scott B., Piester, Kerianne Segarra, Monique (1997). *The new politics of inequality in Latin America – Rethinking participation and representation*. Oxford University Press.
- Fox, Jonathan (1994). "The Roots of Chiapas." *Boston Review* 19, 2 (April–May): 24–27.
- Fukuyama, Francis (1998) Review of *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, in *Foreign Affairs*, Vol. 77, no. 4, July-August 1998, p. 123.
- Fukuyama, Francis (1994) "Comments on Nationalism and Democracy" in Larry Diamond & Marc F. Plattner (eds) *op.cit.*
- Gellner, Ernest (1974) *Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, Neil (1994). "Rebellion in Chiapas: Rural Reforms, Campesino Radicalism and the Limits to Salinismo." *Transformation of Rural Mexico*, no. 5. La Jolla: University of California, Center for U.S.-Mexican Studies.
- Havel, Václav (1985) "The Power of the Powerless" in John Keane (ed.) *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*. London: Hutchinson.
- Hernández Navarro, Luis. (1994). "The Chiapas Uprising." *Transformation of Rural Mexico*, no. 5. La Jolla: University of California, Center for U.S.-Mexican\ Studies.
- Hroch, Miroslav (1996) "Nationalism and National Movements: Comparing the Past and the Present of Central and Eastern Europe" *Nations and Nationalism: Journal for the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism* 2(1): 35-44.
- Keck, Margaret, and Kathryn Sikkink. (1992). *International issue networks in the environment and human rights*. Paper presented at the XVII International Congress of the Latin American Studies Association, (24-27 September), Los Angeles, CA.
- Maguire, Diarmuid (1996) *Irish Republicans since 1968: From Rebels to Reformers?* Sydney: University of Sydney.
- Mejía Pineros, María Consuelo, and Sergio Sarmiento Silva. (1987). *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*. Mexico City: IIS/Siglo XXI.
- Moguel, Julio, Carlota Botey, and Luis Hernández, eds. (1992). *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*. Mexico City: Siglo XXI/CEHAM.

- Nairn, Tom (1993) "Internationalism and the Second Coming" *Daedalus: Journal of American Academy of Arts and Sciences. Reconstructing Nations and States* 122: 155-170.
- Schöpflin, George (1995) "Nationalism and Ethnicity in Europe, East and West" in Charles A. Kupchan (ed.) *op.cit.*
- Tarrow, Sidney (1996) "States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movements" in Doug McAdam; John D. McCarthy & Mayer N. Zald (eds) *op.cit.*
- Tilly, Charles (1994b) "States and Nationalism in Europe 1492-1992" *Theory and Society: Renewal and Critique in Social Theory* 23(1): 131-146.
- Tilly, Charles (1993b) "National Self-Determination as a Problem for All of Us" *Daedalus: Journal of American Academy of Arts and Sciences. Reconstructing Nations and States* 122: 29-36
- Warman, Arturo, and Arturo Argueta, eds. 1993. *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. Mexico City: CIIH/UNAM/Miguel Angel Porrúa.
- Watson, Cameron (1996) "Folklore and Basque Nationalism: Language, Myth, Reality" *Nations and Nationalism: Journal for the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism* 2(1): 17-34.
- Wilson, Derick & Jerry Tyrrell (1996) "Institutions for Conciliation and Mediation" in Seamus Dunn (ed.) *op.cit.*
- Zibechi, Raul (2004) *A Panorama of Social Movements in South America. Dangerous Liaisons: Center-Left Governments & the Grassroots*. Americas Program, Interhemispheric Resource Center (IRC) December 7, 2004. www.americaspolicy.org.

Regímenes comunales de la tierra en comunidades *Aymaras* en el altiplano de Bolivia: en torno a los sistemas de *Aynupa* (barbecho sectorial colectivo) y de cargos político-religiosos de *Uraqita* (obligados por la tierra).

Junko Seto

I. Introducción

“La tragedia del recurso comunal (tragedy of the commons)”, argumentada por Hardin, G.[1968] fue refutada, con el hecho del rol de los regímenes locales que controla recursos comunales⁴³⁵. “La tragedia...” es la tesis de que el recurso comunal resulta ineludiblemente sobreexplotado y degradado, debido a que cada uno persigue su máximo interés; Con lo que Hardin advirtió que fue necesario imponer el control gubernamental o privatización. Esta tesis ha sido aprovechada para justificar los proyectos del desarrollo de la autoridad vertical que ignoran instituciones locales [Berkes, F. et al.1989: 92]. Sin embargo, los datos sobre las circunstancias de los recursos comunales, acumulados en el mundo durante más de veinte años, no han verificado esta tesis. De esta manera, Berkes F. et al. [1989] concluyeron que el uso sostenible de los recursos comunales fue posible, a través de los regímenes comunales, que excluyen forasteros y limitan el uso interno.

Este discurso nos sugiere la importancia de tener información sobre los reglamentos locales o conocimientos étnicos, tanto en el contexto del uso sostenible del medio ambiente como del desarrollo local. El presente estudio revisa los regímenes comunales de la tierra en comunidades *Aymaras*⁴³⁶ situadas en el Altiplano de Bolivia, basando en mi trabajo de campo. Se aborda dos sistemas comunales: Barbecho Sectorial colectivo, como un control comunal

⁴³⁵ *vid.* Berkes F. et al. [1989], Feeny, D. Et al.[1990].

⁴³⁶ El *aymara* es el tercer idioma originario más hablado en el continente de América del Sur. Está distribuida principalmente en Bolivia, Perú y Chile, con un total de dos millones largos de hablantes, la mayoría de los cuales residen en el occidente central de Bolivia (1.7 millones aproximadamente). [Albó 2002:108].

(sistema de *aynuqa*) y sistema de cargos político-religiosos, como un procedimiento para legitimar el derecho de tierra (cargos de *uraqita*).

Antes de tratar el tema, veo brevemente los estudios sobre la utilización ambiental en los Andes Centrales, para tener un panorama en torno al tema.

II. Utilización ambiental en los Andes Centrales

No cabe duda que el concepto del control vertical propuesto por Murra, J. [1972] ha impulsado el desarrollo de estudios sobre Utilización Ambiental en los Andes Centrales. Esta región, ubicada a baja latitud, abarca diversos pisos ecológicos consecutivos dentro de una extensión limitada. Aprovechando esta característica, la población puede utilizar variados ecosistemas y microclimas. Murra descubrió esta manera de utilización ambiental, como el control de “archipiélagos” verticales, el sistema propio de los pueblos andinos, a través de los informes de las visitas realizadas por el rey de España a mediados del siglo XVI⁴³⁷.

Los trabajos de Murra han estimulado investigaciones sobre la utilización ambiental andina en diversos aspectos. Entre ellos, el sistema de barbecho sectorial es el tema que concierne al control comunal del recurso y tierra comunal. Este sistema colectivo se observa ampliamente en los Andes centrales a altura. Se revisa el sistema a continuación.

III. Sistema de Barbecho Sectorial: Systema de Aynuaqa

En cada comunidad *Aymara*, sus terrenos generalmente se dividen en tres áreas, de acuerdo con el uso fundamental [Carter & Albó 1988:465-8]: 1. los terrenos no cultivables de uso común parte integrante de la comunidad⁴³⁸; 2. los terrenos más individualizados junto a cada vivienda principal, y 3. los terrenos de uso agrícola individual, pero bajo control comunal de rotación de

⁴³⁷ Por ejemplo, el gran reino *Lupaqa* (100.000 a 150.000 habitantes), uno de los reinos *Aymaras* de la ribera del lago Titicaca en el Altiplano, mantenía su autonomía después de las conquistas tanto por los incas como por los españoles. Los núcleos del reino, más de 3800 metros de altura; la zona central de cultivo (principalmente tubérculos) y pastoreo de más de 80.000 camélidos (llamas y alpacas). También tenía oasis en la costa del Pacífico, cultivaban su algodón y maíz, recolectaban guano y productos marinos. A la vez, en la ceja de selva, también tenía “islas” para cultivar cocaes y explotaban bosques.

⁴³⁸ Áreas marginales, tierras rocosas incultivables, iglesia, colegio, etc.

cultivos y descanso-pastoreo. En los dos últimos, el derecho individual de terreno está establecido. El área 2. es el terreno del uso libre. Se puede cultivar o construir viviendas, dependiendo totalmente de la decisión particular.

El área 3 también es el terreno del uso individual, pero sincronizado por toda la comunidad⁴³⁹: rotación de cultivo-barbecho durante varios años y calendario agrario anual. En este sistema de barbecho sectorial, se cultivan papas en primer año de cultivo, después de varios años de barbecho, sin excepción. Desde el segundo año en adelante, se cultivan principalmente cereales hasta que empiece la etapa siguiente de barbecho. En el Altiplano del departamento de La Paz, se denomina este terreno, en cultivo o cultivable: *aynuqa*⁴⁴⁰, y en barbecho (fase no cultivable): *puruma*. El *puruma* se utiliza como un pastizal común, para libre pastoreo de los integrantes de la comunidad.

III.1. Distribución y origen del Sistema de Aynuqa

En este texto, se denomina el mencionado sistema de barbecho sectorial colectivo “sistema de *aynuqa*”, y su terreno, “terreno para *aynuqa*”. Según ha reseñado Orlove et.al [1996], los sistemas de *aynuqa* reportados se distribuyen desde el centro de Perú hasta el oeste de Bolivia, y a altitudes comprendidas entre los 2400 y 4200 metros⁴⁴¹ (más arriba se usa exclusivamente para pastoreo de ganado), la mitad por encima de los 3800, donde sobrepasa la altitud límite del cultivo de maíz [Orlove et al. 1996:96-7].

El sistema supone que se remonta a la época pre-colonial, dado que los textos de los cronistas y del visitador Garci Diez [1567]⁴⁴²

⁴³⁹ Pese a ello, el derecho individual de la posesión está establecido y se puede transferirlo. Asimismo, no hay producción comunal, pues, el derecho de los productos agrícolas también individual.

⁴⁴⁰ En otras regiones, *manta*, *laymi*, *manda chacra*, etc.

⁴⁴¹ En regiones donde las precipitaciones van de 500 a más de 1100mm por año. Mediana de número de años de cultivo: 3 años (máximo:4, Mínimo:1); La del barbecho: 5 años (máximo:13, Mínimo:1). Mediana de número de sectores: 7 (máximo:15, Mínimo:2) [Orlove et al. 1996:96-7].

⁴⁴² Diez de San Miguel 1567 [1964:36] indica que en la ribera meridional del lago Titicaca, los indios “tienen muchas tierras para sembrar las comidas que en esta provincia se dan y para que descansen cuatro años porque esto tienen por orden”.

mencionan la manera aproximada al sistema. Sin embargo, no se observa prueba decisiva, ante todo, de la existencia del sistema colectivo en la época prehispánica. Además, en Europa también se hallaban los modelos similares al sistema de *aynuqa*, como ¿la rotación trienal de cultivos (Three field system), desde la Edad Media y existían en España en la época de la Conquista [Fernández 1981]. Pues, no permite una conclusión definitiva del origen del sistema.

III.2. El sentido del Sistema de *Aynuqa*

La mayor parte del sistema de *aynuqa* se halla en el área en el cual se cultivan papas de secano; Esta área en los Andes Centrales es conocida del suelo infértil, poco productivo, debido a la baja temperatura, larga temporada de sequía, oscilación variada de temperatura diaria y pendiente del terreno que causa pérdida de fertilidad del suelo. Por lo tanto, este sistema supone que sea una adaptación a la dificultad del ecosistema frágil.

No obstante, la explicación corriente del sentido del sistema como “reconstrucción de la fertilidad del suelo” no es suficiente. Varias investigaciones al respecto no han verificado la eficacia del descanso del suelo en sí mismo, para reconstruir la fertilidad⁴⁴³. Por ejemplo,

los resultados de análisis de la fertilidad en el suelo sugieren que el descanso herbáceo no es suficiente para recuperar la fertilidad. Es imprescindible la deyección (excremento) de ganado, con lo que se fertiliza al comienzo del primer año de *aynuqa*, para el cultivo de papa. Además, el cultivo de tubérculos agota la fertilidad más que nada, mientras que los cultivos consecutivos del grano no afectan tanto al suelo. Más bien, ciertas especies de leguminosas enriquecen en nitrógeno. Por otra parte, nematodos⁴⁴⁴, el parásito más dañino en cultivo de papas, disminuyen considerablemente por un intervalo suficiente entre dos cultivos de papas. Es decir, el descanso no es necesario para reducir este mal. Más bien, el cultivo de quinua reduce la población de nematodos eficazmente. De hecho, en el terreno del uso libre, he visto que no es excepcional sembrar sin descanso, alternando cultivos.

⁴⁴³ *vid.* Orlove et al. 1996:103-111

⁴⁴⁴ *Globodera rostochiensis* y *G. pallida*

De todo ello, se sigue que el sistema de *aynuqa* no se organiza meramente para la reconstrucción de la fertilidad del suelo, ni eliminación de parásitos. Según me explican en el campo de mi investigación, el objetivo principal del sistema de *aynuqa* es asegurar un pastizal extenso, en el cual se pueda pastorear su ganado sin preocupación por entrar a tierra sembrada. Ciertamente, salvo esta ventaja, no se observa gran diferencia entre el sistema colectivo de *aynuqa* y la simple rotación individual de cultivos. Por lo tanto, es indudable que *uno de los sentidos más sustanciales del sistema de aynuqa es, reunir tierras sembradas en un todo, con el fin de tener un pasturaje extenso.*

Esto manifiesta también, la interdependencia entre las producciones agrícolas y ganadería. Desde la época prehispánica, agricultura en los Andes centrales ha sido inseparable de la ganadería de los camélidos (llamas y alpacas) [Yamamoto1985]. Hoy en día, los camélidos, los cuales requieren pastizales inmensos, han sido reemplazado por los animales occidentales (ovinos, bovinos, etc.) en la importancia principal en el Altiplano. Pese a ello, la interdependencia entre cultivos y ganado sigue siendo evidente. En primer lugar, mientras el excremento del ganado es imprescindible para el cultivo de tubérculos, el sistema de *aynuqa* asegura un gran pastizal para ganado. Esta complementariedad ecológica defiende de la erosión el suelo frágil y permite el uso sostenible de esto. Asimismo, en el segundo año en adelante de la mayor parte del terreno de *aynuqa*, se cultiva cebada, principalmente para ganado. Ante todo, es necesario dar cebada a los bovinos, como forraje, cuando los hacen formar la yunta para arar el campo.

Por lo mencionado, se observa que *el sistema de aynuqa forma una parte de régimen comunal de la tierra, con el fin de utilizar la tierra eficiente y sosteniblemente.* Por otra parte, me indicaron el otro sentido sustancial del sistema de *aynuqa*, que es elevar la eficiencia de los rituales agrícolas. Es decir, gracias a que reúnen tierras sembradas en un todo, los rituales ofrecidos a las deidades locales, los que presiden los éxitos agrícolas, también se pueden realizar en conjunto. Sobre los rituales para *aynuqa*, vamos a ver en el capítulo IV.

III.3. Sistema de Aynuqa en mi campo de investigación

En esta sección, presento los casos concretos del sistema de *aynuqa* en dos comunidades *aymaras*, como mi campo de

investigación. Describo principalmente datos detallados que han sido informados poco o son desconocidos.

Fig.1 indica el sistema de *aynuqa* en la Comunidad Chuquiñuma, de acuerdo con el uso y las divisiones: llano y ladera. Fig.2 indica el sistema de *aynuqa* en la Comunidad Colquencha, de acuerdo con el patrón del uso en 10 sectores (A a J) durante varios años, aplicable a llano y ladera.

En ambas comunidades, terreno para *aynuqa* se divide en dos zonas ecológicas: ladera (*parki*) y llano (*pampa*). En ladera, se cultivan papas de la categoría de *qhini*, en el llano, la de *luk'i*⁴⁴⁵. Cada categoría de papas abarca decenas variedades. Según los cultivadores, dos categorías son distinguidas, en general, de acuerdo con características como sigue (existen casos excepcionales de esta generalización): *Qhini*: papas harinosas y sabrosas, que tienen muchos ojos, se consumen sin deshidratación. *Luk'i*: papas aguanosas que tienen el sabor fuerte y menos ojos, para que se transformen en *chuñu* y otros, a través del proceso de deshidratación, para conservar a largo tiempo⁴⁴⁶.

La categoría de *luk'i*, se cultiva en la zona muy limitada del centro y meridional de los Andes Centrales, alrededor de Lago Titicaca. Aunque son tóxicos, conteniendo doble solanin (substancia venenosa) que la categoría de *qhini*, tiene resistencia al frío y helada y, a través del procesamiento de deshidratación, se puede eliminar la toxicidad y conservar durante más de diez años [Yamamoto1987]. En el Altiplano, la altura del llano (3800 m) es más baja que la de la ladera (4000 a 4200), pese a ello, la temperatura del llano es más baja que ladera. Por lo tanto, se cultiva papas de *luk'i* en el llano, en ambas comunidades.

Fig.1 Uso de tierra para *aynuqa* en Chuquiñuma (en un sector de llano y ladera respectivos)

⁴⁴⁵ *Qhini* : Solanum. Stenotomum (2x), S. Phureja (2x), S. Ajanhuiri (2x), S. Tuberosum subsp. Andigena (4x), S. Tuberosum; *Luk'i* : Solanum. Juzepczukii (3x), S. Curtilobum (5x) [Yamamoto 1987]. *Qhini* se describe "papa dulce" y *Luk'i*; "papa amarga" con frecuencia.

⁴⁴⁶ Primero, se extiende papas recién cosechadas al campo, para que los congelen por helada que cae por las noches en la época de cosecha (mayo-junio). Luego, se deshidratan, pisandolos y resecaarlos (*chuñu*), o remojarlos un tiempo y secarlos (*tunta*).

divisiones año	llano (<i>pampa</i>)	ladera (<i>parki</i>)
1 <i>aynuqa</i>	papa (<i>luk'i</i>) *	papa□ <i>qhini</i> □**
2 <i>aynuqa</i>	Cereales andinos(quinua, cañawa), cereales occidentales (avena, cebada etc.) papa consecutiva (<i>kutirpu</i>)	haba, trigo, tubérculos secundarios (oca, isaña, ulluku) papa consecutiva (<i>kutirpu</i>) (quinua, cebada: inadecuadas)
3 <i>aynuqa</i>	cebada	trigo□cebada: inadecuada□
4 <i>aynuqa</i>	cebada	barbecho □pastizal colectivo□
5□10 <i>puruma</i>	barbecho □pastizal colectivo□	

Luk'i* : 2□=36 or 60□ *Qhini* : 2□=24 or 48

quinua□*Chenopodium quinoa* cañawa□*Chenopodium pallidicaule* Aellen

oca□*Oxalis tuberosa* Molina isaña□*Tropaeolum tuberosus*
ulluku□*Ullucus tuberosus* Loz. [vid. OCHOA 2001(1990)]

Fig. 2 Uso de tierra para *aynuqa* en Colquencha (llano y ladera)

	A	B	C	D	E	F
2001	sata	-	-	-	-	-
2002	pawa	sata	-	-	-	-
2003	tultu	phawa	Sata	-	-	-
2004	(-)	tultu	Phawa	sata	-	-
2005	-	(-)	Tultu	phawa	sata	-
2006	-	-	(-)	tultu	phawa	sata
2007	-	-	-	(-)	tultu	phawa
2008	-	-	-	-	(-)	tultu
2009	-	-	-	-	-	(-)
2010	-	-	-	-	-	-
2011	sata	-	-	-	-	-
2012	phawa	sata	-	-	-	-

*sata** (papa=patata) : Primer año de *aynuqa*...tubérculos (papa, oca, isaña, ulluku)

Se cultiva principalmente en Llano: *luk'i*, (*pucuturu mama*), en ladera: *qhini* (*dulce mama*).

Los tubérculos secundarios (oca, isaña y ulluku) se cultivan sólo en ladera.

*phawa*** (esparcir) : Segundo año de *aynuqa*...cereal(cebada, avena, trigo), quinua,

papa consecutiva (= *kutirpu****; si hay necesidad)

tultu : Tercer año de *aynuqa*...sólo cebada

(—) : Cuarto año de *aynuqa* (*Achachi tultu*)...sólo cebada (si hay necesidad) o primer año de barbecho.

— : barbecho (*puruma*)

*) **Sata** es una manera de siembra arando el barbecho y luego, sembrar tubérculos abonando.

Phawa es otra manera de siembra esparciendo granos sin abono en el campo, en el que ya han arado hasta el año pasado, y luego acaballonando por una yunta o tractor, para cubrir los granos con tierra.

**) Se cultiva cebada, por lo general, en el Segundo año de *aynuqa* (*phawa*) : siembra precoz para recoger granos, Tercer año de *aynuqa* (*tultu*): Siembra tardía, cosechar antes que crezca granos, para forraje.

***) **kutirpu**: cultivo continuo de tubérculos (con arar y abonar)

Los patrones del uso del terreno de *aynuqa*: alternancia de cultivo (*aynuqa*)-descanso (*puruma*) y rotación de cultivos, también común en ambas comunidades. En el primer año de *aynuqa*, se cultivan papas (u otras especies de tubérculos), que requieren más fertilidad y, a la vez, tienen importancia de ser alimento principal. Desde el segundo año hasta el tercer o cuarto año, se cultivan cereales o tubérculos secundarios etc., y se descansa durante 6 a 7 años.

La manera de la siembra de tubérculos se denomina “*sata*”: arar la tierra y cultivar tubérculos abonando. Sólo en el segundo año, se lo puede repetir (*Kutirpu*). Aparte de *sata*, la manera de siembra se denomina *phawa*: sembrar cereales esparciendo, sin abono, y posteriormente se acaballona por la yunta o tractor en su caso, para cubrir los granos con tierra. Se cultiva por la manera *phawa*, los cereales occidentales como trigo, cebada, avena y los andinos como quinua, cañawa. Categorización entre estas dos

maneras está difundida en el Altiplano. En Colquenchá, se denomina las siembras del tercer y cuarto año de *aynuqa*, *tultu* y *achachi tultu*, respectivamente (ambas son por la manera *phawa*).

III.4. El cambio del Sistema de Aynuqa

Se han reportado los casos de la reducción del número de año del sistema de *aynuqa*, desintegración o abandono del sistema, debido a la presión demográfica, cambio del sistema económico y otros. Como resultado de la caída del sistema, se reporta también, la reducción de producción y empeoramiento de suelo [Godoy 1984, Arana 1986].

En efecto, existe cierta cantidad de comunidades que faltan al sistema. No obstante, es difícil afirmar que todas ellas derivan hacia desastre ecológico. Pese a ello, este sistema colectivo, supuestamente data de la época prehispánica, supone que ha sido favorable para el uso sostenible del medio ambiente, como hemos visto. Pues bien, ¿cómo se coordina o administra el sistema de *aynuqa*? Es el sistema de cargos, al que se aborda en el siguiente capítulo, el que concierne al respecto.

IV. Sistema de Cargos de Uraqita

En los pueblos *Aymaras*, se denomina “cargos” a los puestos o funciones de las autoridades comunales. Los cargos se asignan al comunero de forma rotativa, mandato de un año. Los cargos se mencionan como “*uraqita*” (por la tierra o por el terreno)⁴⁴⁷, es decir, se obligan a todos los comuneros que tienen terrenos. Los que poseen terrenos o tienen previsto heredarlos, deben cumplir los cargos, aunque residan fuera de la comunidad, en la ciudad u otros lugares alejados. En función de esta característica, se revisa el sistema de cargos a continuación.

IV.1. Los sistemas de cargos en Mesoamérica y la tesis de la economía de prestigio

El estudio del sistema de cargos ha sido desarrollado en la plena época del funcionalismo, principalmente en los estudios mesoamericanos. En esta época se asentó la tesis de la llamada “economía de prestigio (prestige economy)”, que atribuye a obtención de prestigio el motivo de cargar un desembolso extremado, requerido para cumplir los cargos [Cancian 1965 et.al.]. Los estudios funcionalistas, incluido esta tesis, han sido

⁴⁴⁷ *Uraqi* significa suelo, tierra, terreno, territorio, etc. *ta* es, en este caso, el sufijo de Causal de objeto. Por lo tanto, *Uraqita* significa por el terreno [Layme 1993:257,279].

criticados posteriormente, desde diversos puntos de vista [Smith 1977, Chance & Taylor 1985 et.al.].

En el fondo del surgimiento de la tesis de la economía de prestigio, se hallaba “irracionalidad” en el cumplimiento de los cargos [Yoshida 1990] : han reportado los casos subrayados por la competencia para tomar posesión de cargos, aunque los cargos acarrean pérdidas excesivas de dinero y tiempo, pese a que no traigan ningún beneficio. Las tesis, no solamente del prestigio positivo, sino también de la sanción negativa, son explorados como *rationalis*, con el fin de explicar la tal irracionalidad.

IV.2. Los sistemas de cargos en los Andes y utilización ambiental

Por el contrario, el cumplimiento de los cargos *aymaras* tiene un objetivo concreto y práctico de legitimar el derecho de tierra, como vemos en el presente estudio. En este sentido, el sistema de cargos es racional. No obstante, en los estudios andinos también, en cuanto al sistema de cargos, la tesis de la economía de prestigio ha sido propensa a ser aplicada [*vid.* Carter 1964:31-42]. De modo que la relación entre cargos y tenencia de tierras ha sido casi desatendida. En los últimos años, Hurtado [2005:265] propone las formas principales de acceso a los cargos : voluntario por la devoción, turnos forzosos y presión social, siguiendo el funcionalismo, revisando los estudios andinos antecedentes del sistema de cargos, pero no se refiere a la relación con la tenencia de tierras.

Pese a ello, algunos estudios sobre utilización ambiental de la región andina han prestado atención a los cargos comunales. Mayer, estudiando en los pueblos *Quechuas* peruanos, interpreta el cumplimiento de cargos como un servicio recíproco que se obliga a los comuneros, a cambio de que “la comunidad garantiza al comunero posesión, usufructo y derecho de herencia de tierras” y “acceso libre a recursos” (pastos, leña, minerales, agua, etc.) [Mayer 1974:55-61].

Por otra parte, en Bolivia, no pocos autores se han referido a que los cargos se obliga por la tierra (o tenencia de tierras), en los pueblos *Aymaras* y *Quechuas*⁴⁴⁸. Vamos a revisar los cargos en las

⁴⁴⁸ Buechler 1980:47-223, Rasnake 1988:81, Spedding & Llanos 1999:52-3, 103, Fernández 2000:85,130, Ticona & Albó 1997:71.

comunidades *aymaras*, en término de este punto: los cargos se obliga por la tenencia de tierras individuales, con su usufructo exclusivo.

IV.3. Sistema de tierras de comunidades *aymaras*, en términos generales

La comunidad Indígena y sus tierras comunes han sido cuestión de discusión desde el siglo XVI⁴⁴⁹. A partir de la independencia (1825), se ha tratado de introducir el sistema moderno de tierras. Primero, Simón Bolívar⁴⁵⁰ promulgó el decreto de desvinculación de 8 de abril (1824), no obstante, se vio obligado a suspenderlo. Las políticas posteriores de tierras también han repetido siguiendo el mismo paso, basculando entre reconocimiento y negación de la comunidad indígena y su tierra común. No se ha realizado el Ideal de liberalistas: fomentar al agricultor propietario, a través de la privatización de tierras comunales, creando libre mercado de tierras. Más bien, la abolición de la comunidad originaria causó la expansión y proliferación de haciendas y, transformación de comuneros en colonos. Superar esta situación, fue la meta de la Reforma Agraria (1953), en la cual reconoció la combinación de la posesión individual y la propiedad colectiva, de acuerdo con la manera comunitaria [Hernáiz & Pacheco 2000: 194].

Habiendo sufrido el cambio vertiginoso de la política de tierras, en Bolivia, comunidades originarias han sobrevivido hasta hoy, incluso ex-haciendas volvieron a conformar comunidades, incluido los cargos [Carter & Albó 1988:455-486]. Aunque la situación actual del registro de tierras no está homogeneizada, tenga o no tenga título de propiedad, los comuneros poseen sus terrenos con el derecho del usufructo exclusivo. Sin embargo, el derecho no es el mismo del derecho de propiedad de tierras del sistema moderno occidental. Es decir, aunque tenga título, no se puede ceder y vender el terreno a un extraño, sin el consenso de la comunidad. En el terreno para *aynuqa*, el uso también bajo control comunal, como hemos visto. Además, si cometen infracción grave, o dejan de cumplir las normas de la comunidad, “pueden ser expulsados,

⁴⁴⁹ Sobre la historia en torno a la tierra común, véase Hernáiz & Pacheco 2000.

⁴⁵⁰ S. Bolívar es el líder de la independencia y primer presidente de la república de Bolivia.

perdiendo todo derecho al pedazo de tierra del que el título individual de reforma agraria parecía reconocerles plenos propietarios” [Carter & Albó 1988: 465]. Así que tierras en comunidad lleva dos caracteres: común e individual, simultáneamente. A continuación, se revisa la relación entre los sistemas de tierras y cargos, en mi campo de investigación.

IV.4. Los cargos en términos generales

IV.4.1. Chuquiñuma⁴⁵¹

El terreno de la Comunidad Chuquiñuma se midió tras la Reforma Agraria, pues, se puede registrar inclusive el terreno para *aynuqa*. Sin embargo, en el momento de disposición, requiere el reconocimiento comunal y en principio, no se puede vender a forasteros. Asimismo, aunque se adopta, en parte, el sistema moderno de tierras, los comuneros reclaman su derecho de tierras, basandose en el sistema de cargos, como derecho consuetudinario, salvo raras excepciones. Según un lugareño, Sr. Daniel L., si algún comunero ignora la norma de cargos comunales, aun cultivando sólo en su propio terreno, seguramente le exigen que haga cargos, aún más, no le permiten utilizar el pastizal común, puesto que aunque quiera pastorear su ganado sólo en su propiedad, es difícil acceder sin pisar terrenos ajenos, pues, es imposible lograrlo.

Fig.3 indica el sistema de cargos de esta comunidad. En general, los comuneros empieza el proceso de cargos al casarse, y lo cumplen en pareja. Fig.4 indica el proceso general de cargos que un matrimonio cumple en su vida. En esta comunidad, las tierras se transfieren incluso a hijas, de modo que no es raro que el novio forastero viene a vivir en la comunidad. Más aún, existe un caso que el forastero se integró comprando terrenos. En cualquier caso, los que tienen terrenos deben cumplir cargos comunales.

IV.4.2. Colquencha⁴⁵²

El terreno del *Ayllu* Colquencha es “proindiviso”, la categoría que se remonta a la época colonial. Ciertamente, los terrenos

⁴⁵¹ Chuquiñuma es una comunidad de la Provincia Ingavi, Departamento de La Paz. Superficie aproximada: 1,600ha, población: 322 (129 hogares) [INE 2001], viven de manera dispersa.

⁴⁵² Colquencha es el centro del *Ayllu* Colquencha (consta de tres pueblos) y, a la vez, la capital del Municipio Colquencha. Se sitúa en la Provincia Aroma, Departamento de La Paz. Población: 2791 (1017 hogares), Población total del ayllu: 5950 [INE 2001]. Superficie del *Ayllu*: 18.947ha.

individuales no han sido medidos ni siquiera tras la Reforma Agraria. Pese a ello, el derecho individual de tierras está establecido y por lo general, se transfieren de forma patrilineal. El territorio de esta comunidad contiene tres zonas ecológicas: además de ladera y llano, donde se ejecuta el sistema de *aynuqa*, encierra una zona más alta (4200-4500m). Los que poseen gran terreno en esta zona tienen llamas, además de rebaño de ovejas y otros animales occidentales.

Fig.3 Cargos de Chuquiñuma

A) Organización de Autoridades*

(●: Cargos Obligatorios)

<i>Mallkus</i> <i>Originarios**</i>	Sindicato Agrario
<i>Mallku</i>	General =Secretario
<i>Sullka Mallku</i>	General
<i>Sullka Mallku</i>	Secretario de Relación
<i>Jalja Mallku</i>	Secretario de Acta
● <i>Yati Kamani</i>	Justicia (Juez)
Agricultor	●Alcalde Escolar (3 parejas)
	(Encargados Escolares)
	Agricultor

●*Kamana* (2 parejas) : Guardianes del campo de *aynuqa*.

- Fig.4
Proceso de cargos en Chuquiñuma
1. *kamana*
 2. Organizador de la Fiesta de la Patria
 3. Preste
 4. *Amijo* Cabecilla
 5. Alcalde Escolar
 6. Secretario de Acta (*Sullka Mallku*)
 7. Secretario de Relación (*Sullka Mallku*)
 8. Justicia o General

↓
Cumplido de cargos :
reconocido como *Pasado* o *Puchucado*,
cualificado para ser *acompañante*
(Instructor de Preste) y *Aqarapi* (líder de
danzas con flauta de pan: sólo hombres)

.....
Este esquema es del Proceso medio de cargos,
de acuerdo con la información del Sr. Daniel L..
No incluye el cargo de *mayordomo*, que

- Mayordomo (secretario de Iglesia) :
Encargados de la Iglesia Convirtió en cargo el año 2003.

B) Cargos de las Fiestas

- *Preste* (2 parejas): Representantes de la Fiesta de Santa Cruz (3 de mayo).
- *Amijo Cabecilla* (2 parejas): organizan las danzas con flautas de pan de la Fiesta de Santa Cruz.
- Organizador: organizan la Fiesta de la Patria (2 parejas).

*) Eligen los cargos autoridades por votación alrededor de 21 de junio (el llamado año nuevo *aymara*) y toman posesión en enero. El mandato es un año. Por lo general, los hombres usan poncho rojo en público.

**) A mediados de los años 1990, se dirigió a aymarización de las designaciones de cargos autoridades (columna izquierda). Pese a ello, sigue vigente las designaciones anteriores del Sindicato Agrario.

En el caso de Colquencha, no existen cédulas de los terrenos individuales. Pese a ello, se trasmite una lista de los clanes que constituyen el *Ayllu* Colquencha. En esta lista se observan los nombres de comuneros pertenecidos en los clanes citados, dividiendo en dos categorías: originarios y agregados⁴⁵³. Hoy en día se explica que las dos categorías difieren sólo en el tamaño de terreno que los componentes poseen: los del originario tienen terreno grande, y los del agregado tienen terreno de menos tamaño. Asimismo, se observa cierta diferencia en el proceso de cargos entre dos categorías. No obstante, las dos categorías no son estratos sociales. Las mujeres se integran en el clan del esposo, y el matrimonio entre las dos categorías es común.

⁴⁵³ Son categorías que se observan en catastros y padrones desde la época colonial. El importe de tributo de originarios eran casi dos veces más que el de agregados. Según Albó [1997: 76], "Los originarios son aquellos que se suponen descendientes directos de las antiguas familias fundadoras del ayllu" y "mantienen acceso a una mayor superficie de tierra", y los agregados son "los que llegaron después tal vez, por migración o matrimonio".

Fig.5 Cargos de Colquencha (●: Cargos Obligatorios)

A) *K'uk'u*: Organización de Autoridades Originarias

(): denominación de mujer (esposa) []: nombre apelativo

Puestos	función	roles, características	día de relevo
Jach'a Mallku (T'alla Mama) Sullka Mallku (Sullka T'alla) Jach'a Parruku	Líder sublíder suplente de líderes	Líder: representante del <i>Ayllu</i> Colquencha (el líder tiene que ser originario). En general, los hombres usan poncho negro.	24 de junio
Secretario de Justicia [Jach'a Tata (Jach'a Mama)] Sullka Justicia Jisk'a Justicia [Jisk'a Parruku]	Justicia vicejusticia interno de justicia	Solucionan problemas en <i>aynuqa</i> , juzgan delincuentes de robo, adulterio, etc.	1 de enero
Mayordomo [Santísimo] Obra	secretario de Iglesia encargado de Iglesia (ujier)	Encargados de la Iglesia que se sitúa en la plaza principal del pueblo. Se encargan de acontecimientos en la Iglesia de manera práctica.	24 de junio
●Coronel (Coronel Mama) Jach'a Coronel: 1 pareja Taypi coronel 1 pareja Coronel 2 parejas	Consta de 4 parejas	Los maestros que dirigen las danzas y los rituales propios transmitidos en el ayllu, de 6 diferentes clases, tocando 6 propios aerófonos respectivos.	Asce nsión (a finales de mayo)
●Kamana [Justicia de Campo] Cuando los llama, "Justicia (Justicia mama)"	Encargado de <i>aynuqa</i> (unos 11 parejas)	Guardianes de los productos agrícolas en el campo de <i>aynuqa</i> ., desde la siembra hasta la cosecha.	
●Alcalde Escolar	Encargados Escolares	Custodia de escuelas. Invitan a los profesores, y organizan la Fiesta de la Patria	1 de enero (entr ega de llaves)

Cargos encargados de la Iglesia de la colina (*Pata Iglesia, Gloria Pata*)

Jach'a Mallku Sullka Mallku Santísimo	líder Sublíder Encargad o	Representantes de la Iglesia de la Colina. Secretario de la Iglesia de la Colina	Fiesta de la Exaltación 14 de septiembre
Postellón Posta [Jach'a Tata] Taypi Walija Chana Walija	Consta de 3 parejas también solteros	Suben a la colina para practicar el rezo de ayuno (para pedir la bendición y fertilidad del campo), cada jueves, por turnos. A cada pareja le toca una vez por tres semanas.	

B) Cargos de las Fiestas

Mallku Mayor (cabeza de condor) : organizan las danzas con flautas de pan (3 parejas para 3 fiestas de patrones/as respectivas)

Mayora : (cabeza femenina) organizan rituales y danzas en las 4 fiestas de patrones/as respectivas. Generalmente se toman a las mujeres solteras de edad madura o viudas.

C) Cargos Sustitutivos: puede sustituir los cargos (no obligatorios) si desea, por estos:

Preste : Representante de las fiestas patrones/as (encargado de procesión etc.). 5 parejas para las 5 fiestas respectivas.

Pasante : Organizador de las danzas modernas acompañados por bandas, para la Fiesta de la Asunción (Santa patrona mayor del pueblo)

Como se ha mencionado arriba, el derecho de terrenos individuales está establecido, incluido los del *aynuqa* y de la zona alta para pastoreo. Aunque no hay plano, los comuneros conocen terrenos mutuamente: quién es el dueño del terreno y hasta dónde le pertenece. Los componentes de la comunidad deben ser sólo los

que pertenecen a los clanes registrados en la lista citada arriba, y pueden gozar del derecho de posesión y herencia de tierra. No se permiten adicionar nuevos clanes en la lista. Además, el caso de integrarse el esposo forastero en esta comunidad es muy excepcional, como se verá más adelante (abajo), porque en general, se transmite el terreno, de manera patrilineal.

En este pueblo también el derecho de tierras se reconoce a través del cumplimiento de cargos, siendo único respaldo consuetudinario. Fig.5 indica el sistema de cargos de Colquencha. Fig.6 indica el proceso de cargos pasados por el Sr. Emilio Y., que concluyó los cargos requeridos en esta comunidad.

Según los ancianos originarios, el sistema de transferencia de tierras en Colquencha es como sigue: Terreno del *ayllu* se transfieren de forma patrilineal. Los que suceden terreno, se reconoce su derecho, a través del cumplimiento de cargos. Esposa, sin hacer distinción del origen, se integra en el clan de su esposo, incluido las categorías de originario/agregado. Debe cumplir los cargos con su esposo, para suceder el terreno de él. Los esposos forasteros no pueden integrarse en el pueblo, porque no tienen terreno.

Aunque esta explicación tenga coherencia, puede ocurrir varias situaciones excepcionales, como los casos de hijo natural o si nacen solo hijas etc. En efecto, se practica con flexibilidad respecto a la transferencia de tierras. Sirva como ejemplo lo que me explicó una mujer, proveniente del clan originario del pueblo contiguo en el mismo *ayllu*, casada con un comunero (agregado) de Colquencha. Según ella, el terreno de su esposo es pequeño, de modo que están cultivando tierras de la madre de ella, heredándolo (los padres son de endogamia). Ella y su esposo están cumpliendo cargos tanto de Colquencha como del pueblo contiguo, simultáneamente. Además, ella me contó sobre el caso excepcional de un potosino que vive en Colquencha, en calidad de yerno. Estos cónyuges hicieron un cargo de *Mayora*, en la fiesta de Exaltación de 2007. Según los comuneros, este cargo generalmente practican las mujeres solteras de edad madura o viudas. Es decir, el cargo que concierne al uso o tenencia de tierras por las mujeres⁴⁵⁴. Estos cónyuges son el único caso que he conocido, del hombre forastero que vive en

⁴⁵⁴ Me informaron que estos cónyuges practicaron el cargo, a fin de convencer los de Colquencha, que no reconocen el acceso del forastero masculino al pueblo.

Colquencha. Por lo tanto, es imprevisible si estos cónyuges seguirán el proceso normal de cargos (proceso que se pasan las familias que suceden terrenos de forma patrilineal).

El sistema comunal de tierras no está codificado y hay contradicciones entre las explicaciones de comuneros. Pese a ello, *coinciden unánimemente en que es imprescindible cumplir cargos para que reconozcan el derecho de tenencia y uso de tierras. Es decir, el cumplimiento de cargos es un procedimiento para legitimar el derecho de tierras.*

IV.4.3. El rol de los cargos comunales

La organización de cargos no está homogeneizada entre comunidades, reflejando tradiciones y/o circunstancias anteriores de la Reforma Agraria (ex-hacienda o comunidad indígena). Sin embargo, ex-haciendas también han reconstituido la comunidad y organización comunal de cargos de forma rotativa [Carter & Albó 1988: 486]. La organización desempeña simultáneamente la función del sindicato campesino (Sindicato Agrario) que se estableció en el momento de la Reforma Agraria, para concertar las negociaciones exteriores.

Fig.6 El proceso de cargos del Sr. Emilio Y. de Colquencha

-por 18 años .. Mallku Mayor
 -por 19 años .. Alcalde Escolar
 -por 20 años .. Sullka Mallku
 -Para sustituir el cargo de coronel, construyó una casa para ofrecer vivienda a profesores.
 -64 años .. Jach'a Mallku (2000-2001)

-Ha hecho el cargo de kamana, varias veces*.

*En Colquencha, más de 10 kamanas existen anualmente, por lo que no pocos comuneros practican este cargo varias veces en su vida

Fig.7 Funciones de los cargos de Chuquiñuma de acuerdo con la información del Sr. Daniel L.

- Celebrar Asamblea mensualmente (asistencia obligatoria para todos comuneros, incluso emigrantes, sancionan a los ausentes)
- Asistencia a la Asamblea semanal de la Federación de sindicatos agrarios de la Provincia Ingavi (en Viacha).
- Administración del sistema de *aynuqa* y organización de los rituales.
- Organización de obras colectivas públicas (construcción de edificios de Escuela, etc.)
- Organización y Asistencia a las fiestas, rituales, ritos y acontecimientos, públicos y familiares.
- Designación y nombramiento de los puestos de cargos.
- Resolución de problemas, conflictos, por mediación etc.
- Decisión de permiso de concesión de tierras en la Comunidad.
- Custodia de Escuelas (Alcalde Escolar).
- Concertar las negociaciones exteriores (introducción de energía eléctrica, solicitud de ayuda económica etc.)

El mandato de los puestos de cargos es de un año. Se practican cargos sin ninguna remuneración, más bien, requieren cierto gasto, para invitar a los comuneros a comer. Al casarse, poseyendo un terreno, por lo general los matrimonios jóvenes empiezan por tomar los cargos menores y pasan gradualmente a los cargos de mayor responsabilidad.

En los dos pueblos de mi investigación, se observan los puestos obligatorios que todas familias deben pasar y los no obligatorios. En este trabajo, los designo “cargos obligatorios” a los primeros (●de Fig.3 y Fig.5), y a los segundos, “cargos opcionales”. Cada matrimonio pasan todos los cargos obligatorios y algunos opcionales, para cumplir el proceso de cargos.

En Colquencha, existen dos puestos que son fuera de deberes de cargos (no son cargos en el sentido estricto), pero pueden ser sustitución de los cargos no obligatorios: Preste y Pasante. Los designo “cargos sustitutivos”. La clasificación de obligatorio, opcional y sustitutivo es sólo por conveniencia, en efecto, es discutible. Por ejemplo, no siempre coinciden todos, en cuales son cargos obligatorios. Por lo tanto, considero como cargos obligatorios, a los que requieren alguna sustitución, en el caso de que no los cumplan. Por ejemplo, en Colquencha, los que no practican el cargo de *coronel*, pueden sustituirlo por ofrecer animales de sacrificio de algún ritual comunal.

En Chuquínuma, algunos que viven en la ciudad y tienen dificultad en practicar cargos, piden a otros comuneros el sustituto remunerado. Asimismo, en ambos pueblos, ha habido unos casos de reemplazo de cargos por construcción pública (puente, casa de profesores) y también, hay casos frecuentes de reemplazo familiar, como los padres sustituyen cargos de sus hijos que viven lejos, y vice versa.

Fig. 7 indica funciones aproximadas de los cargos. Los roles de cargos se comprenden por dos aspectos: los roles administrativos (coordinación de asuntos comunales y negociaciones exteriores), y los roles rituales, cuya parte mayor es religiosa. En cuanto a roles rituales, las autoridades comunales como cargos deben asistir y desempeñar el papel importante, incluso danza, en los rituales o fiestas, ofreciendo licores a las deidades locales, especialmente a la *pachamama* (madre tierra), pidiendo la fertilidad de la cosecha.

Entre ellos, es el cargo de *Kamana* que especializado en vigilar *aynuqa*, para la protección de productos agrícolas en ello, desde la

siembra hasta la cosecha. Una de sus misiones más importantes es, protegerlos contra granizo que arrasa las cosechas, mediante los rituales tradicionales, aparte de vigilar la invasión de animales. En Colquencha, afeitarse los *kamanas* es tabú hasta cuando termine su misión (2 de mayo), representando un ejemplo de la famosa magia imitativa de Frazer, J.G.

IV.4.4 Cargo de *uraqita*

Hemos revisado los cargos de *uraqita*, el procedimiento para legitimar el derecho de tierras. Añado que, según los comuneros, la responsabilidad de cargos debe corresponder al tamaño del terreno. En Colquencha, sólo los originarios, que tienen más terreno, toman el cargo del líder de la comunidad (*Jach'a Mallku*)⁴⁵⁵. En Chuquínuma, hay caso de que posesión de gran terreno origina duplicación del proceso de cargos.

Los cargos proporcionados a la superficie del terreno se parecen al impuesto de tierras. A diferencia del impuesto monetario, los cargos requieren participación intensa en la comunidad; en la cual deben residir y practicar las costumbres tradicionales, al menos cuando ocupan puestos de cargos. En consecuencia, *el sistema de cargos por sí mismo sirve para limitar el acceso a tierras de la comunidad sólo a los comuneros*.

Hay otra diferencia al impuesto monetario, que los cargos conciernen a tierras en sí mismas: Por ejemplo, los autoridades supervisan el sistema de *aynuca*. En la tierra de *aynuqa*, realizan varios rituales (rezos, sacrificios, etc.). En especial, los *kamanas* son encargados de las tierras sembradas, para asegurar buena cosecha. Si bien existen comunidades sin *aynuqa*, cuyas autoridades realizan similares rituales agrícolas. Por ejemplo, el pueblo contiguo de Chuquínuma, Hilata Arriba no tiene el sistema de *aynuqa*. Pese a ello, los cargos autoridades realizan *ayuno* (rezos por el ayuno) varias veces anualmente, para asegurar la fertilidad de tierras en la comunidad. Estos datos sugieren que los cargos son responsables de tierras y sus productos de la comunidad, con lo

⁴⁵⁵ Se reporta que hay pueblos *Aymaras* en que sólo los originarios pasan todo el proceso de cargos hasta los más onerosos y prestigiosos, mientras que los agregados sólo alcanzan el medio del proceso de los cargos [Ticona & Albó 1997: 76].

que se obligan los cargos como *uraqita* (por la tierra)⁴⁵⁶.

V Conclusión

Los Sistemas de *aynuqa* y cargos de *uraqita*: Regímenes Comunales de la tierra

Como hemos visto, el sistema de *aynuqa* es el control comunal para el uso sostenible y eficiente de tierras como recurso limitado de la comunidad. Por otra parte, el sistema de cargos de *uraqita*, que concierne al sistema de *aynuqa*, legitima el acceso a tierras de los comuneros, y a la vez, excluye a los no comuneros. De esta manera, ambos sistemas constituyen una parte de los regímenes comunales de tierras de la comunidad.

Es imprevisible si se pierden estos sistemas, deriva hacia un desastre ecológico o no. Pese a ello, tampoco es fácil negar los efectos positivos de estos sistemas en favor de la utilización sostenible ambiental. En este trabajo he presentado los datos etnográficos de los sistemas locales de la tierra. Tener conocimiento de ellos supone un paso sustancial para examinar los temas aplicados tanto del uso sostenible del medio ambiente, como del desarrollo local.

Agradecimiento: Este trabajo se basa en las investigaciones realizadas en los pueblos *aymaras* desde mayo de 1997 hasta diciembre de 2007. Se debe al apoyo de muchas personas, incluidos los finados en Bolivia. En Japón, la fundación para Artes y Arqueología Takanashi (Tokio) y la Sociedad Japonesa de Ciencia (Sasakawa Scientific research Grant) me han brindado valioso apoyo financiero. En España, los profesores Dr. Ángel Espina Barrio y Dr. Eloy Gómez Pellón me han alentado a abordar este texto. Expreso mi mayor agradecimiento a todos ellos y los lectores.

Bibliografía

Albó, Xavier (2002) *Pueblos indios en la política*. Cuadernos de Investigación No. 55, CIPCA.

⁴⁵⁶ Según me explicó una amiga de *Ayllu* Colquencha, sobre la base de cargos de *uraqita*, "Porque tierra nos da de comer. Cargos son para cuidar terreno, no cuidamos, no comemos, por ello, obligatoriamente tenemos que pasar cargos de la tierra (por Domitila Huanca, 13 de marzo de 2003 en Machacamarca)".

- Arana, Efraim S.(1986) El transecto Cotahuasi-Tupe: zonas de producción, sistemas agropecuarios y control comunal. *Bulletin de l'IFEA*, XV (1-2):53-83
- Berkes, F., Feeny, D., McCay, B.J. & Acheson, J.M. (1989) The benefits of the commons. *Nature* 340: 91-93.
- Buechler, Hans C. (1980) *The Masked Media : Aymara Fiestas and Social Interaction in the Bolivian Highlands.*, Mouton Publishers.
- Cancian, Frank (1965) *Economics and prestige in a Maya community: The religious cargo system of Zinacantan*. Stanford University Press.
- Carter, William E. (1964) *Aymara Communities and Bolivian Agrarian Reform*. University of Florida Press, University of Florida Monographs (Social Sciences No.24).
- Carter, W. & Albó, X. (1988) La Comunidad Aymara : Un mini-estado en conflicto. In *Raíces de America : El Mundo Aymara*.Albó, X.(ed.) pp.451-492, UNESCO.
- Chance, J. & Taylor, W. B. (1985) Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil Religious Hierarchy, *American Ethnologist* 12(1) :1-26.
- Diez de San Miguel, Garci.(1964[1567]) Visita hecha a la provincia de Chucuito en 1567, Casa de la Cultura, Lima.
- Feeny, D., Berkes, F., McCay, B.J. & Acheson, J.M.(1990) The tragedy of the commons: twenty-two years later. *Human Ecology* 18(1): 1-19
- Fernández, J. (1981) The call to the commons: The evolution of the commons in Asturias (Spain) since the mid-eighteenth century, decline and recommitment. The Social Science research Council conference on institutionalized forms of reciprocity and cooperation in rural Europe, oxford University, ms.[fuente: Orlove, B. et al. 1996[1992]]
- Fernández, O. Marcelo. (2000) *La Ley del Ayllu : Práctica de Jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. PIEB.
- Godoy, R.(1984) Ecological degradation and agricultural intensification in the andean highlands. *Human Ecology* 12: 359-383
- Hardin, Garrett (1968) The tragedy of the commons. *Science* 162:1243-1248.

- Hernáiz, I. & Pacheco, D. (2000) *La Ley INRA en el espejo de la historia : Dos siglos de Reformas Agrarias en Bolivia*. La Paz: Fundación TIERRA.
- Hurtado, Alejandro Diez (2005) Los sistemas de cargos religiosos y sus transformaciones In *Religiones Andinas*, Marzal M. M (ed.), pp.253-286, Madrid: Editorial Trotta.
- INE (2002) *Bases de Datos Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*
- Layme, Félix Pairumani (1993) Diccionario Castellano-Aimara. PRESENCIA
- Mayer, Enrique (1974) Las reglas del juego en la reciprocidad andina. In *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Albert & Mayer (eds.), pp.37-65, Perú Problema12, IEP.
- Murra, John V. (1975[1972]) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP.
- Ochoa, Carlos M. (2001[1990]) *Las Papas de Sudamérica: Bolivia*. Plural Editores.
- Orlove, B., Godoy, R. & Morlon, P. (1996[1992]) Sistemas de barbecho sectorial. In *Comprender la agricultura campesina en Los Andes Centrales*. Morlon, P.(ed.) pp. 86-117, IFEA-CBC.
- Rasnake, Roger (1988) *Domination and cultural resistance: authority and power among an Andean people*. Duke University Press.
- Smith, Waldemar R. (1977) *The fiesta system and economic change*, Columbia University Press.
- Spedding, A. & Llanos, D. (1999) *No hay ley para la cosecha : un estudio comparativo del sistema productivo y las relaciones sociales en Chari y Chulumani*, La Paz. PIEB.
- Ticona, E. & Albó, X. (1997) *La Lucha Por el Poder Comunal*. Cuadernos de Investigación No. 47, CIPCA.
- Yamamoto, Norio (1985) The ecological complementarity of agro-pastoralism: some comments In MASUDA, S. et al (eds.) *Andean Ecology and Civilization*, university of Tokyo Press: 85-99.
- (1987) Potato Processing: Learning from a Traditional Andean System. In *The Social Science at CIP*, pp.160-172, International Potato Center
- Yoshida, Shigeto (1990) Circulation and Stagnation of Cargo: A Perspective from non-Hierarchy in cargo systems. *The Japanese Journal of ethnology* 55 (2):172-192.

Espacios indigenistas, eurocentrismo y post-ilustración. Hacia una revisión del debate del quinto centenario sobre el indigenismo en las éticas de la liberación latinoamericana.

Carlos Ortiz de Landázuri - Universidad de Navarra.

Resumen:

La comunicación revisa quince años después el inevitable conflicto surgido a lo largo del *debate del quinto centenario* de 1992 entre la defensa a ultranza del *indigenismo*, por un lado, y el *eurocentrismo* cada vez más radicalizado de los actuales procesos *post-ilustrados* de *globalización* económica y cultural, por otro⁴⁵⁷. Se comprueba a este respecto el cambio operado en las *éticas de la liberación latinoamericana* entre las políticas de *reconocimiento* cultural propiciadas por Raul Fornet-Betancourt respecto del uso *ideológico beligerante* propuesto inicialmente por Enrique Dussel. A su vez se comprueba como un tránsito similar también se produjo a partir de 1992, según Honneth, en el modo *post-ilustrado* de afrontar este tipo de *diferencias culturales*, incluido el *indigenismo*⁴⁵⁸, como al menos habría sucedido en el radicalismo *democrático* de Rorty, en el *multiculturalismo* de Taylor, en el *liberalismo iusnaturalista* de Rawls o en las *éticas del acuerdo o del consenso* de Apel y Habermas, aunque en cada caso se diera a este tránsito un sentido final muy distinto⁴⁵⁹. A este respecto Fornet-Betancourt habría reivindicado el *mutuo reconocimiento* que las *éticas de la liberación latinoamericana* deberían mantener respecto de los elementos *indigenistas* anteriormente desdeñados por la

⁴⁵⁷ Cf. Marzano, V.; *Mondo 'post'. Globalizzazione asimetrica e crisi sociale*, Levante, Bari, 2006.

⁴⁵⁸ Cf. Perrons, D.; *Globalization and Sozial Change. People and Places in a Divided World*, Routledge, London, 2005.

⁴⁵⁹ Cf. Olaechea Labayen, J. B.; *El indigenismo desdeñado. La lucha contra la marginación del indio en la América Española*, Mapfre, Madrid, 1992.

cultura europea, sin dar lugar por ello a un *mestizaje superpuesto de culturas*, como ocurrió en las *éticas multiculturalistas* posteriores a Wittgenstein, ni tampoco a un *primitivismo residual en sí mismo beligerante*, como siguió pretendiendo Enrique Dussel⁴⁶⁰.

1.- Dussel, 1992: El debate del quinto centenario sobre el indigenismo.

La celebración del quinto centenario del descubrimiento de América en 1492 fue el momento elegido por Enrique Dussel para iniciar una revisión sobre el papel desempeñado por el *indigenismo* en los actuales procesos de *globalización* económica y cultural⁴⁶¹. En su opinión, 1492, además de indicar la fecha del *descubrimiento* de un nuevo continente, también rememora el primer *choque* o *colisión* importante que se produjo entre dos culturas de niveles muy diferentes, aunque con consecuencias fatales para la parte más débil, significando el comienzo de un *eurocentrismo* que desde entonces no ha dejado de crecer⁴⁶². En su opinión, 1492 representa el momento donde se visualiza de un modo más gráfico la tensión existente entre la prepotencia cultural del mundo occidental frente a las *culturas indígenas* del mundo económicamente subdesarrollado, incapaces a su vez de hacer frente al reto que supuso su inesperado “descubrimiento” por parte de un mundo tecnológicamente muy superior. Además, hoy día se puede corroborar aún con más fuerza este frío diagnóstico, al comprobar como los quinientos años pasados no han hecho más que aumentar aún más las diferencias existentes entre ambos ámbitos culturales, de modo que las *culturas indigenistas* irremediablemente han pasado a formar parte de los desheredados y de las zonas más

⁴⁶⁰ Cf. Ortiz de Landázuri, C.; ‘¿Puede ser la Escuela de Salamanca un precedente de las éticas de la liberación latinoamericana? Un debate sobre los presupuestos de la democracia’, Murillo, I. (ed); *El pensamiento hispánico en América: siglos XVI-XX*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2007, 627-638 pp.

⁴⁶¹ Cf. Belaunde, V. A.; *Indigenismo y propuestas culturales*, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Alicante, 1995.

⁴⁶² Cf. Dijk, T. A. van; *Dominación étnica y racismo discursivo en Europa y América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2003.

empobrecidas del tercer mundo, mientras que la supremacía de la cultura occidental no deja de crecer y expandirse⁴⁶³.

A este respecto Enrique Dussel denunció el *déficit indigenista* presente en la mayor parte de las *éticas discursivas del dialogo* de los seguidores de Wittgenstein, desde Rorty, Rawls o Taylor, incluyendo a hora también a las *éticas discursivas del consenso* de Apel y Habermas⁴⁶⁴. En su opinión, en todos estos casos estas éticas acusan un grave déficit de concreción que les impide apreciar el papel desempeñado por las *culturas indigenistas* en los procesos de globalización que aún están por ocurrir⁴⁶⁵. De ahí que ahora siga aún persiguiendo el propósito preferente de denunciar las diversas formas de opresión ejercida por la cultura occidental durante estos 500 años respecto de las distintas aportaciones de las culturas indigenistas autóctonas, con un claro objetivo: denunciar la creciente separación entre el mayor poder tecnológico y epistémico detentado por los poderosos frente a los crecientes índices de pobreza y de subdesarrollo educativo acumulado por las *culturas indigenistas*, al que las éticas discursivas del consenso prestan cada vez menos interés⁴⁶⁶.

2.- Fornet-Betancourt, 1992: el paso de una política de dominio mundial a otra de mutuo reconocimiento

A este respecto Raul Fornet-Betancourt en 1992 fue el primero en advertir el diferente punto de vista con que las éticas de la liberación latinoamericana y las éticas discursivas de Apel y Habermas habían analizado la posible incidencia del *indigenismo* en unos procesos de *globalización* cada vez más *eurocéntrica*. Con este fin reunió en una publicación conjunta, *Ética del discurso y éticas*

⁴⁶³ Cf. Fornet-Betancourt, R.; *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie*, Traugott Baut, Nordhausen, 2005.

⁴⁶⁴ Cf. Dussel, Enrique; *Ética comunitaria*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1986.

⁴⁶⁵ Cf. Dussel, Enrique; *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 2002.

⁴⁶⁶ Cf. Tamayo Herrera, José; *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos*, Fondo de desarrollo, Universidad de Lima, 1998.

de la liberación⁴⁶⁷, las tesis anteriormente defendidas por Dussel y las de la joven generación de la teoría crítica. Resultado de aquel encuentro fue un profundo cambio de orientación en las propuestas de ambas corrientes de pensamiento, a saber: las *éticas de discurso*, a través de K. O. Apel, tuvieron que reconocer la prepotencia de un *eurocentrismo cultural* cada vez más hegemónico, con un olvido sistemático del papel desempeñado por el *indigenismo* en los procesos de globalización⁴⁶⁸. Pero por razones similares las éticas de la liberación latinoamericana tuvieron que revisar la dependencia que su modo de concebir el *indigenismo* seguía manteniendo con determinadas categorías *eurocéntricas* de tipo marxista, cuando ya para entonces este tipo de planteamiento estaban siendo objeto de una profunda revisión crítica⁴⁶⁹.

A este respecto Fornet-Betancourt hizo notar la necesidad de un *cambio de paradigma* en el modo de ver 1992. En vez de concebir esta fecha emblemática como una manifestación de la *lucha por la supervivencia*, utilizándola para denunciar la *política unilateral de dominio mundial* seguida por el neoliberalismo, ahora más bien se debería concebir este *choque* o *colisión* entre culturas desde el punto de vista de unas *políticas por el mutuo reconocimiento*, basadas en el *dialogo intercultural*, de modo que tanto el opositor como el ponente pudieran acabar saliendo igualmente favorecidos. De ahí que las *éticas de la liberación latinoamericana* no deberían concebirse como una alternativa al *eurocentrismo* imperante, tratando de imponer una similar *política unilateral de dominio mundial*, pero de orden inverso en los respectivos procesos de *globalización* económica y cultural. En su lugar más bien se debería alcanzar un *mutuo reconocimiento* del papel desempeñado tanto por las culturas *europeas* como por las *indigenista* en estos mismos procesos, sin tener ya que proyectar una *política unilateral de dominación mundial*, donde sólo una de

⁴⁶⁷ Cf. Fornet-Betancourt, R. (ed); *Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, 1992.

⁴⁶⁸ Cf. Smilg, N. (ed.): *Karl Otto Apel. Apel versus Habermas*, Comares, Granada, 2004.

⁴⁶⁹ Cf. Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.); *Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen, Denktraditionen im Dialog*, Band 16, IKO, Frankfurt, 2003.

ellas acabaría prevaleciendo. De todos modos el presente debate de 1992 significó un cambio muy radical de paradigma, que también acabó involucrando a otras muchas *éticas discursivas* posteriores a Wittgenstein, haciéndoles pasar desde un *paradigma unilateral de dominio mundial* a otro de *mutuo reconocimiento compartido*⁴⁷⁰. Veámoslo.

3.- Rorty, 1991: La primacía de la democracia sobre el indigenismo y la filosofía.

El debate de 1992 sobre el papel del *indigenismo* en los procesos actuales de *globalización* tuvo un precedente muy claro en las tesis tan provocativas defendidas por Richard Rorty en 1991, cuando publicó su artículo, '*La prioridad de la democracia sobre la filosofía*'⁴⁷¹. En su opinión, los criterios de objetividad absoluta válidos en la cultura dominante *eurocéntrica* hoy día resultan totalmente inadecuados en una sociedad de tipo *multicultural* y se deberían relativizar mediante el uso extensivo e intensivo de los procedimientos deliberativos característicos de las instituciones *democráticas*⁴⁷². Las cuestiones relativas a la justicia, a la cultura originaria o indigenista, o a la propia verdad, deberían dejar de tener un carácter incondicionado y en sí mismo inamovible, como sucedía en el anterior paradigma unilateral de *dominio mundial* de unas culturas sobre otras, ya se tome como eje central las europeas o las indigenistas. En su lugar este tipo de problemas se deberían considerar como cuestiones abiertas, sujetas a los procesos democráticos de libre discusión ciudadana, característicos de los procesos de *globalización multiculturalista*, sin prejuzgar la

⁴⁷⁰ Cf. Ortiz de Landázuri, C.; Brocos, Martín; 'Chamanismo en la Amazonia sudamericana: un caso de historia y diálogo intercultural'. Espina Barrio, Angel B. (ed); *Conocimiento Local, Comunicación e Interculturalidad. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica IX*, Fundación Joaquim Nabuco-IIACyL, Editorial Massangana, Recife, 2006, 185-194 pp.

⁴⁷¹ Cf. Rorty, R.; 'The Priority of Democracy to Philosophy', ***Objectivity, relativism, and truth***, Cambridge University, Cambridge, 1991, 175-196.

⁴⁷² Cf. Grippe, E. J.; *Richard Rorty's New Pragmatism*, Thoemmes, Bristol, 2005.

supremacía de una cultura sobre otra⁴⁷³. Rorty radicalizó así algunas propuestas de tipo neopragmatista, propugnando una *democracia deliberativa* en la que este tipo de cuestiones se solventaba mediante las decisiones de la mayoría, propugnando así una *primacía a la democracia sobre la cultura, el indigenismo o la propia filosofía*. Sus propuestas fueron muy polémicas, exigiendo una prolongación del debate: ¿Hasta que punto el *relativismo cultural* y *democrático* debería conllevar un debilitamiento de los principios de *justicia* sobre los que se debería fundamentar la propia democracia, incluyendo ahora también la defensa de las propias culturas indígenas? ¿Hasta que punto el escaso aprecio mostrado hacia el *indigenismo* por parte de este nuevo *radicalismo democrático* era compatible con los principios republicanos de justicia defendidos por la tradición liberal? A este respecto el debate sobre el *indigenismo* de 1992 terminó provocando un lago debate sobre los presupuestos de justicia, de igualdad y de libertad de que se vanagloriaba la *tradición liberal*, aunque con frecuencia fueran desmentidos por los hechos. En cualquier caso el debate no dejó a nadie indiferente. Veámoslo⁴⁷⁴

4.- Honneth, 1992: El tránsito a un paradigma del mutuo reconocimiento.

En 1992 Alex Honneth en *Lucha por el reconocimiento*⁴⁷⁵, reconstruyó la génesis cultural del debate paralelo en la tradición liberal sobre este nuevo ideal de *mutuo reconocimiento compartido* respecto de las recíprocas diferencias culturales, incluyendo ahora también el *indigenismo*, con conclusiones que fácilmente se podrían extrapolar a las *éticas de liberación latinoamericana*. Se trataba de mostrar la viabilidad de un posible tránsito desde el tradicional *paradigma unilateral de una creciente dominación mundial*, en

⁴⁷³ Cf. Rorty, R.; Vattimo, G.; *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Paidós, Barcelona, 2006.

⁴⁷⁴ Cf. Mishkin, F. S.; *The Next Great Globalization. How Disadvantaged Nations Can Hardness Their Financial System to Get Rich*, Princeton University, Princeton (NJ), 2006.

⁴⁷⁵ Cf. Honneth, A.; *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992; *The Struggle of Reconition*, Polity, Cambridge, 1995. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.

virtud de la supremacía detentada por una determinada diferencia cultural, ya tuviera una raíz hegeliana o marxista, a otro paradigma ético del *mutuo reconocimiento compartido*, como por entonces propugnaba la teoría crítica a partir de Kant, Hegel y Marx. A este respecto Axel Honneth propició un giro culturalista donde ya no se deberían abrogar una supremacía de unas las diferencias culturales sobre otras, sino que se debería dar un paso hacia una *política del mutuo reconocimiento compartido*, donde a su vez se pudiera tener en cuenta la aportación específica de cada una de estas diferencias culturales a los procesos de globalización⁴⁷⁶.

En cualquier caso, según Honneth, el paradigma de la *dominación mundial* propiciada por el pensamiento revolucionario hegeliano y marxista se debería interpretar como una posible fase dentro de los diversos momentos por los que pasó el conflicto ilustrado a favor del *mutuo reconocimiento cultural*, sin que en ningún caso la resolución del conflicto a través del dominio unilateral de una de ellas fuera la mejor posible. A este respecto Honneth distinguió tres fases previas al momento actual, en el modo de valorar las posibles aportaciones al conflicto por el *mutuo reconocimiento* por parte de cada una de estas diferencias culturales, económicas o simplemente laborales, sin que necesariamente el transcurrir temporal de la *dinámica cultural* en todos los casos tuviera que ser la misma⁴⁷⁷, a saber:

1) La fase del *conflicto por la lucha por la supervivencia (o por la preservación)* en el siglo XVII y XVIII, donde se persiguió en un contexto social muy negativo el mantenimiento de las culturas indígenas, mercantil o simplemente obrera⁴⁷⁸;

2) La fase del *conflicto por el mutuo reconocimiento* en Hegel y en el liberalismo posterior, dando entrada a unos procesos de globalización que a su vez requerían la reunificación de tres factores claramente diversificados, a saber: el pluralismo cultural *indigenista*,

⁴⁷⁶ Cf. Apel, K-O.; Dussel, E.; *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004.

⁴⁷⁷ Cf. Frasser, N.; Honneth, A.; *Redistribution or recognition? : a political-philosophical exchange*, Verso, London, 2003.

⁴⁷⁸ Cf. Bellinger, C. K.; *The Genealogy of Violence. Reflections on Creation, Freedom, and Evil*, Oxford University, Oxford, 2001.

el pluralismo económico mercantil y la diversificación de los procesos de socialización capitalistas⁴⁷⁹;

3) La fase de la *socialización del conflicto* a través del pragmatismo americano y marxista, donde se habría dado una diversa respuesta a dichos procesos de globalización, según se otorgara una prioridad a la cultura, a la economía o a la política, aunque en ocasiones se recurriera a políticas de *dominación mundial* claramente abusivas⁴⁸⁰;

4) El tránsito actual hacía una *racionalización ética* del conflicto, dando un paso desde una política de *dominación mundial* hasta una nueva política del *mutuo reconocimiento compartido*. Sólo en esta fase final se podría dar respuesta a los profundos desajustes y disfunciones que se acabaron haciendo presentes a este respecto en el choque entre las distintas *culturas europeas e indigenistas*, así como entre los respectivos mecanismos mercantiles o entre los elementos utópicos indigenistas, con propuestas de integración muy distintas⁴⁸¹. De todos modos cada tradición de pensamiento dio una respuesta muy distinta a la posible aparición de estos desajustes y conflictos, ya vinieran producidos por el propio *indigenismo* o por cualquier otro factor, sin que en todos los casos se otorgara a este *reconocimiento* compartido un mismo sentido final⁴⁸². Veámoslo.

⁴⁷⁹ Cf. Habermas, J.; 'Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism'; Rawls, J.; 'Reply to Habermas', *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, 1995, 132-180; Habermas, J.; Rawls, J.; *Debates sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁴⁸⁰ Cf. Koch; *Pragmatism and Problem of race*, Indiana University, Indiana, 2004.

⁴⁸¹ Cf. Esteban, I.; *Libertad y sentido en las sociedades democráticas. Habermas frente a Weber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

⁴⁸² Cf. Gronet, A. (Hrsg.); *Frauen in der Ökonomie. Die Anfänge in Grossbritannien*, Metropolis, Marburg, 2001.

5.- Taylor, 1992: El lugar del indigenismo en el comunitarismo multiculturalista.

Charles Taylor en 1992, en *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*⁴⁸³, resaltó el reconocimiento que se debería otorgar a las culturas mayoritarias deberían otorgar minoritarias, incluido el *indigenismo*, respecto de su posible contribución a los posteriores procesos de globalización. En su opinión, el debate sobre el reconocimiento habría logrado indicar las políticas a seguir por parte del *liberalismo* para que lograr que las *culturas indigenistas* carentes de voz se hicieran oír en las democracias deliberativas. Es más, en su opinión, el liberalismo político precisamente habría surgido con la pretensión de otorgar la voz a quien carecía de ella, mediante un procedimiento muy concreto⁴⁸⁴: el reconocimiento de aquellos derechos inalienables que a su vez configuran la dimensión *comunitarista* de la democracia *liberal*, sin distinción de credo, raza, sexo, religión o desarrollo cultural, incluidas ahora también las *culturas indigenistas*. De ahí que ahora se defienda la unión indisoluble entre el liberalismo y un determinado sistema jurídico institucional que, como ya señaló Hegel, o aún antes Rousseau y Kant, provocó a su vez una profunda transformación en el modo de concebir la *eticidad sustancial* ('Sittlichkeit') del pensamiento clásico. Sin embargo ahora se denuncia los *sistemas de exclusión* que, a pesar de sus afirmaciones en contrario, dieron lugar a numerosas contradicciones culturales sobre el modo de aplicar todas estas *políticas del reconocimiento*, haciendo excepciones muy clamorosas⁴⁸⁵.

En efecto, el liberalismo político aportó determinados *procedimientos democráticos* de protección jurídica en sí mismos irrenunciables, que exigían un *reconocimiento legal recíproco* de las distintas tradiciones culturales, incluyendo ahora también las

⁴⁸³ Cf. Taylor, C.; *Multiculturalism and "The politics of recognition"*, Princeton University, Princeton, New Jersey, 1992; *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, S. Fischer, Frankfurt, 1993.

⁴⁸⁴ Cf. Frasser, I.; *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*, Imprint, Charlottesville, 2007.

⁴⁸⁵ Cf. Taylor, Ch.; *A Secular Age*, Belknap, Harvard University, Cambridge (MA), 2007.

culturas *indígenas*. Sin embargo el *constitucionalismo republicano* fomentó un tipo de *positivismo jurídico*, ausente en el pensamiento clásico, que exigía la posterior concreción del reconocimiento de aquellos derechos, cometiendo un olvido sistemático respecto de las *culturas indígenas*⁴⁸⁶. El liberalismo político, especialmente en Hegel, habría superado la interpretación meramente *individualista* de la *eticidad sustancial* ('sittlichkeit'), introduciendo en su lugar un *reconocimiento legal* de las distintas *comunidades, culturas e instituciones*, mediante un *procedimiento democrático-liberal* muy preciso. Sin embargo al establecer un procedimiento concreto para justificar aquellos derechos deslegitimó todos los procedimientos seguidos por las *culturas indigenistas*, dando lugar a un proceso de exclusión sistemática del *espacio público*. A este respecto cabe preguntarse⁴⁸⁷. ¿Hasta que punto los procedimientos democrático-liberales utilizados por el *multiculturalismo* para justificar el papel del pluralismo *indigenista* en los correspondientes procesos de *globalización*, siguen dando lugar a un simple *mestizaje* o *superposición de culturas en sí misma relativista*, sin poder ya justificar la vigencia articuladora de un centro configurador de la respectiva tradición cultural?⁴⁸⁸

6.- Rawls, 1993: El reconocimiento del indigenismo a través del derecho de gentes.

John Rawls en un artículo de 1993, 'La ley de los pueblos'⁴⁸⁹, también trató de mostrar el papel desempeñado por el *indigenismo* en su *teoría de la justicia*, y en los subsiguientes procesos de

⁴⁸⁶ Cf. Taylor, C.; *La libertad de los modernos*; Lara, P. (ed); Amorrortu, Madrid, 2005.

⁴⁸⁷ Cf. Llamas, E.; *Charles Taylor : una antropología*, Eunsa, Pamplona, 2001.

⁴⁸⁸ Cf. Genghini, N.; *Identità, comunità, trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor*, Studium, Roma, 2005.

⁴⁸⁹ Cf. Rawls, J.; 'The law of peoples', Schute, S.; Hurley, S. (ed); *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Harper Collins, 1993; *Collected Papers*, Harvard University, Cambridge (MA), 1999, 529-564 pp.; *Le droit des gens*, Esprit, Paris, 1996, 129 pp.; *El derecho de gentes ; y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Paidós, Barcelona, 2001, 224 pp.

globalización multicultural. En su opinión, su *teoría de la justicia* se legitima en virtud de una noción de *equidad*, que a su vez remite a una *situación originaria* y a un *pacto social fáctico* meramente supuesto, similar al postulado por una noción de *derecho de gentes* ('*ius gentium intra se*'). Hasta el punto que, como ocurría en las teorías clásicas de la justicia, la justificación de este '*ius gentium*' debería apropiarse de un origen *indigenista*, afirmándose como un presupuesto anterior al seguimiento de unos determinados procedimientos democráticos, a pesar del *velo de la ignorancia* que pesa sobre ellos⁴⁹⁰.

De este modo Rawls pudo atribuir al *derecho de gentes*, al igual que al *indigenismo*, tres rasgos⁴⁹¹: a) un carácter *originario* o *estructural básico* respecto de la génesis de los demás pactos sociales; b) una *neutralidad* respecto al resto de los valores culturales y religiosos, de modo que seguirían conservando intacto su poder configurador de un posible orden social, a pesar de la transformación o incluso pérdida de los demás valores culturales y religiosos⁴⁹²; y c) un contenido *implícito* o *preconvencional* respecto del posterior desarrollo de los demás principios jurídicos⁴⁹³. Por su parte el liberalismo habría aportado tres exigencias jurídicas complementarias, pero ineludibles, respecto del *derecho de gentes* tradicional: a) Concreción de una *lista* de derechos básicos; b) formalización al nivel de *libertades fundamentales*; y c) efectiva *protección jurídica* a través de medidas legales oportunas⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ Cf. Habermas, J.; 'Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls political liberalism'; Rawls, J.; 'Reply to Habermas', *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, 1995, 132-180; Habermas, J.; Rawls, J.; *Debates sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁴⁹¹ Cf. Audard, C.; *John Rawls*, Acumen, Chesham, 2005.

⁴⁹² Cf. Bormann, F.-J.; *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre*, Academic, Herder, Freiburg, 2006.

⁴⁹³ Cf. Sennett, R.; *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006.

⁴⁹⁴ Cf. Martin, R.; Reidy, D. A. (eds); *Rawls's Law of People. A Realistic Utopia?*, Blackwell, Oxford, 2006.

7.- Apel, 1992: el déficit indigenista de las éticas discursivas.

Karl-Otto Apel en 1992, *Ética del discurso y éticas de la liberación*⁴⁹⁵, dirigida por Raul Fornet-Betancourt, también trató de mediar en el debate sobre el posible papel del *indigenismo* en los actuales procesos de *globalización*⁴⁹⁶. Resultado de aquel encuentro fue un profundo cambio de orientación en las propuestas de ambas corrientes de pensamiento, a saber: las *éticas de discurso*, a través de K. O. Apel, tuvieron que reconocer la prepotencia de un *eurocentrismo cultural* cada vez más hegemónico, mientras que las *éticas de la liberación latinoamericana* tuvieron que admitir su dependencia de patrones culturales europeos, concretamente de tipo marxista, cuando ya para entonces este tipo de propuestas estaban siendo objeto de una profunda revisión crítica⁴⁹⁷. En su opinión, estas diferencias culturales ahora generadas por el mutuo reconocimiento se deberían resolver sin recurrir a las estrategias belicistas características de un paradigma unilateral de dominación mundial. En su lugar se debería postular más bien un paradigma integrador del *mutuo reconocimiento compartido*, donde fuera posible postular la posibilidad de alcanzar un acuerdo o consenso “omnium” entre la totalidad de los posibles afectados, que ahora debería incluir necesariamente a los más débiles, los desprotegidos, los indígenas, los pobres o incluso los no nacidos⁴⁹⁸. Hasta el punto que ahora habría que postular una permanente tensión entre esta situación *ideal* de acuerdo total a la que se aspira y la situación *real* de disparidad entre las distintas estrategias seguidas por cada cultura para alcanzar ese tipo de acuerdos, ya sea europea o

⁴⁹⁵ Cf. Fornet-Betancourt, R. (ed); *Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen, 1992.

⁴⁹⁶ Cf. Apel, Karl-Otto; *Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung, "Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika"*, Fornet-Betancourt, Raul (Hrsg.); Augustinus, Aachen, 1990.

⁴⁹⁷ Cf. Fornet-Betancourt, R (Hrs.); *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, CRM – Concordia, Band 13, Augustinus, Aachen, 1994.

⁴⁹⁸ Apel, K. O.; *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

indigenista⁴⁹⁹. En este contexto Apel reconoció la prepotencia de un *eurocentrismo cultural* cada vez más excluyente, pero también exigió que las *éticas de la liberación latinoamericana* se justificaran en virtud de patrones culturales más abiertos a las *culturas indigenistas* que pretenden defender⁵⁰⁰.

8: Dussel, 2001; el sometimiento del indigenismo a las relaciones de dominio entre culturas.

Dussel en una obra posterior de 2001, *Hacia una filosofía política crítica*⁵⁰¹, casi diez años después de iniciado el debate, se ha reafirmado en sus anteriores denuncias del modo de abordar el *indigenismo* por parte de las *éticas discursivas del dialogo*. En su opinión, las *ética de la liberación latinoamericana* deben tratar de devolver a los *espacios indigenistas* el protagonismo cultural que durante siglos le ha sido vedado, sin quedar a merced de la prepotencia con que han actuado la *cultura occidental* imponiendo sus propios patrones de desarrollo educativo y cultural. Dussel sigue recurriendo así a un paradigma marxista, basado en unas relaciones de supremacía y sumisión entre las culturas dominantes y dominadas, a fin de que una de ellas pueda ejercer un efectivo *dominio mundial* sobre el resto⁵⁰².

Evidentemente las tesis defendidas por Enrique Dussel han sido un revulsivo para el desarrollo posterior de los estudios *indigenistas*, pero también han sido objeto de numerosas críticas, especialmente una: De hecho, al fundamentar la crítica intercultural de la civilización occidental en categorías de tipo marxista, ¿no está cayendo en el mismo error que critica? Evidentemente cada cultura genera ámbitos *espaciales* de mayor o menor presencia de una cultura, con las consiguientes relaciones de

⁴⁹⁹ Cf. Apel, K-O.; *ibiden*, 168-188 pp. Mendieta, E.; *The adventures of transcendental philosophy. Karl-Otto Apel's semiotics and discourse ethics*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2002.

⁵⁰⁰ Cf. Smilg, N. (ed.): *Karl Otto Apel. Apel versus Habermas*, Comares, Granada, 2004.

⁵⁰¹ Dussel, E.; *Hacia una filosofía política crítica*, Desclee, Bilbao, 2001.

⁵⁰² Cf. Dussel, E.; *Towards an unknown Marx. A commentary on the manuscripts of 1861-63*, Routledge, London, 2002.

progreso o regresión a las que pueden dar lugar, ¿pero necesariamente estas relaciones se deben conceptualizar en el sentido de un dominio y sumisión en el sentido marxista? ¿No sería más realista empezar reconociendo la mediación inevitable del *indigenismo* en cualquier pretensión de las que aspiran estas nuevas éticas de la liberación latinoamericana, sin concebirlo ya como un residuo en proceso de recesión, cuando más bien se debería concebir como un *valor emergente* al que se debería otorgar una larga vida futura?⁵⁰³

9.- Fornet-Betancourt, 2001: la vigencia del indigenismo en los procesos de globalización.

Por su parte Fornet-Betancourt una vez casi transcurridos diez años de debate, en una obra posterior de 2001, *Transformación intercultural de la filosofía*⁵⁰⁴, también trató de dar una respuesta conclusiva al debate sobre el posible papel del *indigenismo* en los actuales procesos de *globalización*. En su opinión, las propuestas de Dussel siguen defendiendo un paradigma unilateral ya obsoleto donde unas culturas ejercerían un *dominio mundial* sobre el resto, ya sea la europea o las indigenistas. De este modo las referencias al *indigenismo* fomentan un indiferenciado "mestizaje étnico" donde la superposición indiferenciada de culturas, fomenta un creciente *relativismo cultural* donde "todo vale". En su lugar se propone un *reconocimiento* de la efectiva vigencia del indigenismo en la efectiva estructuración institucional a nivel nacional, o de globalización a nivel mundial, siempre que se eviten tres peligros:

1) la *desestructuración* de la propia noción de *indigenismo* que, una vez identificada con los desfavorecidos o los desheredados, provocaría a su vez un recurso abusivo a determinados conceptos económicos y sociológicos del pensamiento griego-occidental, con perjuicio de los estrictamente *antropológicos*;

⁵⁰³ Cf. Dussel, E.; *La koiné concettuale. La metafora come processo, un fondamento strumentale della sociologia*, Stampatori, Torino, 2002.

⁵⁰⁴ Cf. Fornet-Betancourt, R.; *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Descleé de Brouwer, Bilbao, 2001.

2) la *descolocación* de esta misma noción como consecuencia de la reinterpretación de sus diversas instituciones culturales y religiosas desde jerarquías económicas y educativas extrañas, sin otorgarles el reconocimiento que su singularidad antropológica en cada caso merece;

3) la ulterior *dislocación* de sentido que ahora podría venir provocada por la pretensión de liberarse de un paradigma unilateral de la dominación, mediante su sustitución por otro igualmente unilateral, sin tampoco poder evitar la aparición de un proceso de inculturación fundado en un 'logos' extraño⁵⁰⁵.

De ahí que ahora Fonet-Betancourt reivindique un nuevo *espíritu ecuménico* donde la "discusión entre culturas en una especie de parlamento democrático, ... sin derecho a veto, pero sí con el derecho a expresarse sin limitaciones conceptuales previas". Sólo así será posible una auténtica solidaridad entre los 'logos' donde a su vez sea posible una apertura sin limitaciones al imaginario indígena⁵⁰⁶.

10.-Conclusión desde 2008: ¿Cabe un proceso de globalización sin indigenismo?

De todos modos hoy día han transcurrido más de 15 años desde 1992, pudiendo ver desde la distancia tanto las propuestas de Dussel, como las de Fonet-Betancourt. Fue este último quien defendió un *dialogo intercultural*, basado en el paradigma del *mutuo reconocimiento*, cuya procedencia ahora se atribuye a esa 'otra' Europa que siempre estuvo a favor de las *culturas indigenistas*, aunque pocas veces fuera oída, superando definitivamente el anterior paradigma unilateral de *dominaciones recíprocas* propuesto por Dussel⁵⁰⁷. En cualquier caso Fonet-Betancourt opina que el 'ethos'

⁵⁰⁵ Cf. Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural...*, *ibídem*, p. 240-241. Artículos de Apel y Dussel al respecto en, Fonet-Betancourt, R. (Hrs.); *Neue Kolonialisme in den Nord-Süd-Beziehungen*, Denktraditionen im Dialog, Band 22, IKO, Frankfurt, 2005.

⁵⁰⁶ Cf. Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural...*, *ibídem*, p. 241, 243. Fonet-Betancourt, R.; *Zur interkulturellen Kritik der neueren lateinamerikanischen Philosophie. Antworten von Enrique Dussel*, Bautz, Nordhausen, 2005, 180 pp.

⁵⁰⁷ Cf. Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural...*, *ibídem*, p.289. Beortlegui, C.; 'Corrientes actuales de la filosofía de la

liberador de los derechos humanos no es un patrimonio exclusivo de ninguna cultura, sino que todas contienen una referencia a este *elemento utópico*⁵⁰⁸, que también habría estado permanentemente presente en el *indigenismo* de la *filosofía latinoamericana*, desde Alberdi a Leopoldo Zea, Ardao, Miró Quesada, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scanone o Luis Villorio⁵⁰⁹, aunque no siempre se hubieran sacado las consecuencias oportunas⁵¹⁰. A este respecto las *culturas indigenistas* no sólo habrían demostrado una efectiva vigencia en la conformación de las diversas *culturas diferenciadas* en las cuales se inserta⁵¹¹, sino que además reivindicarían la exigencia de ser tenidas en cuenta de un modo efectivo en los procesos de globalización económica y social, que actualmente están teniendo lugar⁵¹². En cualquier caso el *indigenismo* ahora vendría caracterizado por aquella capacidad *emergente* atribuida a una cultura de generar formas cada vez más *globalizadas* de vida compartida en común, sin poderla reducir en ningún caso a un mero residuo arqueológico aún más primitivo, ni tampoco a un simple mestizaje de formas culturales superpuestas, sin capacidad de interaccionarse entre sí. De todos modos analizar como la culturas indigenistas fueron capaces históricamente de integrarse en formas culturales aún más

liberación', *Filosofía de la liberación, Dialogo Filosófico*, nº 65, Mayo-Agosto 2006, 196- 224.

⁵⁰⁸ Cf. Bueno, G.; *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta, ¿qué es la Etnología?*, Pentalfa, Oviedo, 2005.

⁵⁰⁹ Cf. Villorio, Luis; *Los grandes momentos del indigenismo en Mexico*, FCE, México, 1996.

⁵¹⁰ Cf. Beorlegui, C.; *Historia de la filosofía latinoamericana. Una búsqueda incesante de la identidad*, Deusto, Bilbao, 2006.

⁵¹¹ Cf. Colonnello, P. (ed.); *Filosofía política in America Latina*, Armando, Roma, 2006.

⁵¹² Cf. Sánchez Arteaga, J., *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo, racionalidad*, Lengua de Trapo, Madrid, 2007.

compartidas y globalizadas, es un problema muy complejo que tendrá que ser analizado en otro lugar⁵¹³.

⁵¹³ Cf Delgado González, I. ; *Los fundadores del pensamiento cubano. De Felix Varela a José Martí*, Concordia, Band 42, Mainz, Aachen, 2006.

Antropología aplicada a la cultura: experiencias y desencuentros en México

David Lagunas

Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Aparentemente en relación a la antropología aplicada parece ser lo más usual confesar los fracasos que los logros. Esta es una cuestión que tiene que ver, en primer lugar, con los contextos nacionales, es decir, desde dónde hablamos. En Estados Unidos, que parece ser un modelo para el desarrollo de la antropología aplicada, la tensión resultante entre la antropología aplicada y la antropología académica ha dañado la habilidad de la disciplina para proyectar una imagen de la misma de estar equipada de teorías y métodos relevantes para solventar problemas contemporáneos. Al antropólogo se le describe como una especie de Indiana Jones; también se piensa a la antropología desde fuera como algo esotérico⁵¹⁴. Esta percepción popular se explica en parte por la poca difusión y la escasa relevancia de la disciplina para explicar y/o atender las necesidades globales.

En segundo lugar, hay algo que me provoca repetidamente una cierta desazón. Y esto es el rumbo que toman los debates acerca de la antropología aplicada, y que periódicamente identifico en las reuniones académicas latinoamericanas. Constantemente aflora a la superficie esa hipocondría antropológica, el sentimiento de culpa por no haber hecho las cosas bien, de la cual no pocos colegas siempre hablan. Por ejemplo, uno de los temas más recurrentes en los debates y discusiones académicas sobre la antropología aplicada es el del indigenismo, cuestión que la antropología y los antropólogos no parecen haber digerido conceptualmente. Una mezcla de sentimientos de culpa y de fascinación-redención hacia los otros (“hemos descubierto a los otros y hemos de restañar las heridas”, ver la crítica de Sefchovich, 2004), especialmente “el indio”, para volver a dar vueltas y vueltas en círculo sobre los mismos tópicos. Si algo con un mínimo de sentido común

⁵¹⁴ En México, a través de un proceso de regresión de la disciplina, esto se ha llevado a la práctica real. Algunos antropólogos ante la crisis de rumbo y falta de personalidad de la disciplina han abrazado el conocimiento esotérico (Lomnitz, 1996).

podríamos sugerir es “más justicia y menos comprensión-redención”.

Entonces el tema no es sencillo y lo que quisiera plantear es un razonamiento muy rudimentario, lo cual me orienta a realizar un análisis de lo real bastante limitado en cuanto a su alcance. He escogido México como contexto en el cual explicar algunas experiencias y plantear algunas ideas en relación a la antropología aplicada.

Habitualmente los antropólogos aplicados llevan a cabo investigación de forma que las implicaciones de la misma pueden ser empleadas para la intervención directa o para dirigir recomendaciones para las políticas de cambio (Trotter and Schensul, 2000). Es decir, se plantea el conocimiento de la antropología aplicada como recurso para solucionar problemas globales.

Pondré un ejemplo de esto último. Hace unos meses recibimos en nuestra universidad ubicada en el Estado de Hidalgo a un nutrido grupo de científicos sociales, entre ellos, sociólogos, politólogos y pedagogos, provenientes de la Universidad de Indiana. El motivo de su visita radicaba en que para explicar el fenómeno migratorio en su estado consideraron necesario visitar los países de algunos de los grupos de inmigrantes más representativos. Escogieron México, China, Vietnam y Afganistán. Y seleccionaron Hidalgo por ser uno de los Estados con mayores índices de expulsión de migrantes a Estados Unidos. Para algunos de mis colegas la visita de los investigadores de Indiana se leía de una forma. Una, se trataba de una manera de ampliar las posibilidades de crear redes de colaboración, y para muchos el encuentro suponía una oportunidad para ser “invitado” al vecino país en alguna estancia de trabajo. Algunos incluso soñaban con marcharse definitivamente. Para otros, los norteamericanos estaban reproduciendo un esquema neo-colonialista pues venían a indagar el fondo del problema: “¿por qué migraba la gente?” Y sobre todo, “¿qué tipo de gente migraba?” “¿quiénes eran?”. La finalidad de todo esto sería obtener información contrastable para poder gestionar, con mayores elementos de análisis, las políticas públicas sobre inmigrantes. Esto, por otro lado, solo podía venir de Estados Unidos. Dudo mucho que México hiciera algo similar con los migrantes guatemaltecos, salvadoreños y hondureños, pues estos utilizan México como un lugar de tránsito hacia el Norte. Lo que me llamó la atención es que las dos enfoques dominantes,

neocolonialismo y pragmatismo, obviaban lo más importante: que los investigadores de Indiana no estaban errados en una cosa: que los problemas más críticos de Estados Unidos en relación a la salud, la violencia, las drogas o la pobreza tenían y tienen un componente internacional y no pueden ser resueltos solo en Estados Unidos. Esto es a lo que se refieren Trotter and Schensul (2000) en relación al papel de la antropología aplicada. Ambos también destacan el crecimiento de la conciencia étnica y cultural: reconocimiento de la cultura (no estamos hablando de expresiones como la danza, gastronomía, el arte, sino la cultura en un sentido amplio) como elemento crítico para ser considerado en la solución de problemas nacionales.

Este ejemplo sirve como piedra de toque al complejo mundo de la academia en México. En relación a la antropología aplicada, las posiciones están excesivamente polarizadas entre un sector que defiende la pertinencia de la antropología aplicada y otro sector que la encuentra parte de la maquinaria del poder o escasamente pertrechada con las herramientas tradicionales del antropólogo para abordar la realidad social. Esta polarización es parte de lo que Bourdieu (1984) en su estudio –ya clásico– sobre los académicos franceses demuestra: que los antropólogos definen la estructura objetiva del *campo* intelectual de la educación universitaria, campo que a su vez está relacionado con el orden social, político y económico.

¿Pero realmente hay diferencias entre la antropología aplicada y la antropología académica? ¿O es fruto de una ilusión? Virginia Molina (2008) explica en un breve apunte la distinción entre antropología aplicada y teórica: ambas inician con la identificación del problema, hacen acopio de información y llegan a niveles de abstracción más altos. La diferencia entre ambas son los objetivos (búsqueda de opciones de solución a un problema o aportar nuevos conocimientos) y las preguntas (¿cómo solucionar esto? O ¿cómo es esto y por qué llegó a ser como es?). Sin embargo, hay una delgada línea o una separación borrosa entre la antropología académica y la aplicada. Esta distinción cada vez tiene menos sentido, porque la antropología aplicada, entre otras cosas, debe generar nuevos conocimientos para explicar los procesos sociales.

La crítica inmediata a la antropología aplicada, del lado de la ética, es que resulta muy presuntuoso que una sociedad que ha maltratado a diversos sectores sociales y culturales minoritarios, incluso culturas en otros países, pretenda luego saber cómo

ayudarlos previendo intervenir sobre ellos y no sobre sí misma (Piasere, 1999).

En los últimos años ha tomado mucho auge la cuestión de la “participación” democrática y desarrollo, entendida como dar voz a los pobres y a los pueblos marginados. Algunos antropólogos se han convertido en activistas de nuevos movimientos sociales, liderazgo que se explica históricamente por la vinculación de la antropología mexicana con el indígena y para el indígena, así como el papel jugado desde los años 70 en la concientización de las comunidades marginadas, especialmente los campesinos. Sin embargo, este compromiso personal es cada vez más cuestionado, y si no cabe recordar al último Geertz (1989) quien critica este estúpido papel del antropólogo como valedor y tribuna de los marginados. Por otro lado, el papel al que aspiran numerosos antropólogos como líderes y formadores en la dirección de las políticas globales ha sido hasta cierto punto lógico. Sin embargo, en México la realidad muestra que no existen resultados contundentes, en donde los antropólogos hayan jugado un papel relevante respecto o en contraposición a los discursos oficiales, por ejemplo, en relación a los proyectos culturales o de otra índole⁵¹⁵.

Guillermo de la Peña en una jugosa entrevista (Morales, Gustavo; Velasco, Meyatzin, 2007) aporta algunas claves para entender el papel actual de los antropólogos aplicados. En primer lugar, de la Peña señala que en México nunca se hizo una separación tajante entre la antropología aplicada y la académica. Unos, antropólogos académicos y antropólogos prácticos, trabajaban en ambas cosas a la vez pues trabajaban en cosas prácticas. En México los buenos antropólogos alternaban el trabajo de investigación en el campo, en la biblioteca, de redacción de informes de tipo académico con participación también en instituciones públicas en el momento que se aplicaban programas gubernamentales. En cualquier caso, entre los años 30 y 70 el PRI se ocupaba de reclutar miembros de diversos sectores y de relacionarlos con la actividad de gobierno. Hoy instituciones como

⁵¹⁵ Hay que señalar que en 2002 se desató una enorme polémica por la instalación de un MacDonal'd's en la plaza principal de Oaxaca, en la que el líder opositor fue un artista-pintor de renombre Francisco Toledo. Los antropólogos no tuvieron demasiada participación en ese asunto público.

el INAH y especialmente el antiguo Instituto Nacional Indigenista (ahora CDI) han perdido presencia y se han diluido⁵¹⁶.

Sin embargo, los antropólogos mexicanos parecen seguir con una obsesión compulsiva hacia lo indio, una especie de “nostalgia del primitivo”. Lourdes Arizpe (2006) señalaba la incongruencia de que el 90% de las monografías antropológicas se centraran en temas indígenas, siendo así que los indígenas en términos numéricos representan el 10% de la población. Esta inversión de capital y recursos humanos en lo indígena señala un olvido preocupante de otros temas de la vida cultural y nacional del país, como las culturas regionales, u otro tipo de retos más inmediatos como señala Arizpe: 1. los estudios sobre los migrantes mexicanos⁵¹⁷ que está cambiando la sociedad, economía y la cultura, 2. la redefinición de las relaciones sociales entre distintos grupos (indígenas, familia cambio mujer), y 3. el futuro de la cultura mexicana frente al alud de imágenes de los medios⁵¹⁸ (Arizpe, 2006). En definitiva, queda pendiente la tarea de contribuir a interpretar, preservar, y difundir, no solo la indígena, sino las culturas nacionales y regionales, en un contexto de pluralismo.

⁵¹⁶ Un colega me comentaba que en una reciente reunión de trabajo a nivel federal sobre la constitución y los derechos indígenas, en la cual participaron instancias de gobierno así como profesionales (antropólogos, educadores, juristas, etc.), los funcionarios de la CDI ni siquiera tuvieron la posibilidad de tomar la palabra en los debates sino que eran los encargados de llevar y traer los formatos de los documentos, adoptando un papel servil y secundario.

⁵¹⁷ Los cuales deberían incluir a los científicos “fugados”. En el único estudio que hasta ahora ha realizado el Conacyt en 2000 se describió que la mitad de los casi cinco mil científicos que disfrutaron de una beca de estudios no regresaron al país. De ellos, dos terceras partes residían en EU; 26% en Europa y el resto en Canadá y otros países.

⁵¹⁸ El verdadero papel del científico, señala Bourdieu (2000:73-82) es el de aportar razones, argumentos, refutaciones, demostraciones contra el vapuleo mediático –especialmente de la televisión- y la deformación periodística o de intérpretes hostiles (se oye hablar de “aldea mediática”, “mundialización”, “medio ambiente”, “desarrollo sustentable”), inventando “una nueva manera de organizar el trabajo de contestación y de organizar la contestación”.

En la V Reunión de la Red-MIFA⁵¹⁹, celebrada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, sede México, los representantes de las instituciones formadoras de antropólogos en el país departieron con el Director del Posgrado del Conacyt, Dr. Luis Ponce. Este proponía que la nueva política de apoyos y becas a los programas de posgrado, incluyendo las maestrías y doctorados en antropología, se basara en un comité de expertos seleccionados de la disciplina para que le dijeran a CONACYT qué necesitaría cada institución del país para parecerse a La Sorbona, Berkeley, Oxford, etc. Ponce invitaba: “pidan ustedes lo que quieran: una biblioteca moderna, residencias para los estudiantes, programas de movilidad estudiantil, etc.”. La discusión y controversia posterior fue muy interesante pues los antropólogos le reclamaron a Ponce que por qué debían compararse con Estados Unidos. “¿Acaso no era esa una forma de neocolonialismo?”, apuntó un colega. Alguno incluso aprovechó mi presencia, en una activación de la atracción/repulsión hacia el extranjero y europeo en particular, para señalar que a diferencia de España la tradición antropológica en México tenía 70 años. Otros colegas plantearon algunas paradojas en el sentido de que era más pertinente no compararse con Estados Unidos, pues los contextos eran demasiado diversos, sino con Brasil país con el cual México comparte los mismos problemas en el campo educativo. Un antropólogo destacado en el país comentó que era imprescindible un “conocimiento mexicano”. La pregunta que me hice en esos momentos fue: ¿de qué conocimiento mexicano estaba hablando? ¿En qué condiciones se encontraba la antropología mexicana para poder aspirar a eso? Si seguimos a Lomnitz (1996), la antropología mexicana en los últimos 30 años ha seguido una senda auto-destructiva y se encuentra en una situación de impasse tras la crítica radical de los 60 de la cual no se ha recuperado. Lomnitz encuentra muy significativa la regresión de algunos antropólogos mexicanos que han vuelto a reivindicar teorías periclitadas (estructuralismo, neoevolucionismo) o, como citábamos anteriormente, han abrazado el esoterismo.

⁵¹⁹ La Red Mexicana de Instituciones de Formación de Antropólogos (Red-MIFA) reúne en la actualidad a 24 de las 26 instituciones públicas y privadas que imparten licenciaturas o posgrados en antropología a nivel nacional.

Pero no hay ningún problema si se quiere fortalecer las capacidades endógenas del país proporcionando perspectivas críticas y objetivas sobre las opciones estratégicas para el desarrollo de la antropología en el país. No hay nada de malo en desarrollar conocimiento sin necesidad de que sea concebido de origen en el extranjero, lo cual sabemos que, en términos economicistas, genera muy poco valor agregado en términos de innovación. Por supuesto que es absolutamente recomendable el aprovechamiento de la investigación para contribuir a la participación de México en la comprensión y búsqueda de soluciones a los crecientes dilemas de dimensión mundial, y el necesario desarrollo de conocimientos frontera. El problema es que cuando nos compramos con otros países salimos “quemados” y esto no gusta y lastima el orgullo patrio. Y no basta con decir “queremos conocimiento mexicano” si previamente no se han sentado las bases, tanto materiales como intelectuales, para hacerlo. La llamada “sociedad del conocimiento” es todavía hoy una utopía en México como bien planteaba Rosaura Ruiz, Secretaria de Desarrollo Institucional de la UNAM, en el Foro Parlamentario de Consulta Sobre Educación Superior y Media Superior en Colima (2006): el saber no se transmite a gran velocidad, no hay diversidad de formas y momentos para el conocimiento, faltan personas críticas y creativas, y no existen especialistas que realicen tareas de prevención y solución de problemas de prioridad nacional. Tampoco cabe recordar cómo los antropólogos, mientras tanto, no han hecho gran cosa para que conceptos como el de multiculturalismo o diversidad cultural, apropiados por educadores y sociólogos, y con un amplio corpus de conocimientos en la disciplina antropológica no se hayan desarrollado, al menos fuera de la academia, dado el ensimismamiento existente.

Los grandes problemas económicos y sociales de México se asocian con un bienestar social altamente insatisfactorio, debido a la pronunciada inequidad y a los elevados porcentajes de población en situación de pobreza, y con la disminución del ritmo de crecimiento y de la competitividad de la economía. Una cosa es cierta y es que definitivamente en México no funcionan los manuales de antropología aplicada de otros países para atender estos problemas. Primero, es necesario saber cómo funcionan las cosas en México. Porque se necesita saber, por ejemplo, cómo se toman las decisiones políticas. Y dado que la corrupción en el país no se refiere a unas manzanas podridas en un contexto, sino que

está ampliamente extendida a todos los niveles, incluso los más cotidianos, el trabajo del antropólogo aplicado puede verse desdibujado en muchos casos. Y no se trata solo de que no haya recursos para pagarles por parte de la sociedad civil u ONG's, porque sí hay dinero, especialmente dinero gubernamental que va a parar a los bolsillos de asesores, que cobran muy caro, y que suelen ser economistas, urbanistas y planificadores. El problema es que el trabajo del antropólogo de mediación, de elaboración de propuestas y nuevo conocimiento acaba cuando la administración destina los recursos para atender las demandas de la sociedad. No hay participación de los antropólogos más allá del diseño cultural, es decir, en la instrumentación y evaluación de la política social y cultural. Hay demasiados ejemplos de cómo esos recursos nunca llegan a su destino, con lo cual la autoridad del antropólogo en las sociedades estudiadas se desacredita, es más, puede identificarse con un agente del gobierno participando en una simulación. La estructura está fragmentada y los esfuerzos son aislados.

Lo lamentable de esta ausencia de una visión compartida y una actitud de sensibilidad de los encargados de formular políticas hacia el valor del conocimiento antropológico y la propia corrupción del sistema es que hay un gran número de oportunidades para los antropólogos que se desaprovechan, como son la resolución de diferentes problemáticas relativas al desarrollo productivo (agrícola, industrial y de servicios), la competitividad, la educación, la salud, la seguridad, la preservación de la cultura y otros campos. Para que este conjunto de oportunidades genere efectos sinérgicos es necesaria la articulación entre las mismas, y entre los distintos actores sociales, económicos y políticos.

Pero este no es un problema exclusivo de la antropología. Las insuficiencias y debilidades de las Ciencias Sociales y Humanidades en México son evidentes: falta de reconocimiento académico de las tareas de transferencia de conocimientos; dispersión y falta de conexión de las distintas líneas de investigación; financiamiento insuficiente; ausencia de vinculación con las empresas⁵²⁰ y los

⁵²⁰ Para un nutrido sector de los antropólogos el mercado es un mal innecesario y hay que resistir. Esto nos lleva a una visión maniqueísta con argumentos en contra y a favor de dos modelos de instituciones formadoras de antropólogos: 1. los argumentos contra el mercado defienden el modelo de instituciones orientadas a la investigación. Es el modelo tradicional, capaz de atender a una pequeña élite. 2. los argumentos a favor del mercado defienden una institución diversificada como un todo, de masa, que atiende tanto las políticas sociales como

sectores gubernamentales; poca presencia en los medios, entre otras. Hay un problema estructural en la economía que todavía no ha sido resuelto y es que las características productivas que predominan en México se basan mayormente en el uso intensivo de mano de obra con poca preparación científica y tecnológica, lo que en parte se explica por el reducido número de investigadores integrantes de la fuerza de trabajo⁵²¹.

Pero, por otra parte, las Humanidades, en concreto, han sido afectadas más que otros campos disciplinares por la corriente *cultural* tal como de Certeau (1994:107-108) ya advertía a mediados de los 70's: gentes -adolescentes pero especialmente adultos, madres liberadas de sus hijos- que llegan a la Universidad por curiosidad y a explorar regiones que les interesan (la sensibilidad estética y artística, la historia de un país, la filosofía como práctica de vida), sabiendo que los estudios no van a ser rentables, poniendo "a la universidad del lado de los ocios culturales, para convertirla en una especie de Casa de la Cultura mejor organizada, y en algo así como un *Club Méditerranée* superior". Es decir, Cultura para todos.

Además, otras consideraciones de tipo pragmático no deben obviarse. Como alertaba Virginia Molina (2008), la mayor parte antropólogos no trabajarán en los centros de investigación básica. La mayoría pondrán sus habilidades al servicio de la práctica, ya sea por elección propia o por la escasez de trabajos permanentes en la academia, y si no acabarán trabajando de otra cosa: de taxistas o de camarero. Por tanto, se necesita con imaginación y creatividad abrir nuevos espacios para el desempeño antropológico, pero también de políticas públicas que fomenten la relación universidad-empresa para que los egresados de la educación superior, destacadamente los posgraduados, sean absorbidos por el sector productivo público y privado, e incorporados a las actividades que crean valor.

las expectativas de mercado. Es la visión de que un sistema debe ser libre ("laissez faire") para interactuar.

⁵²¹ La comunidad científica es de calidad pero es pequeña. Sí hay investigación en el país pero no de suficiente volumen, lo cual es un índice del desarrollo económico diferencial del país. Existen focos identificables pero no existe equilibrio pues el grueso de la investigación se genera en el área metropolitana de la Ciudad de México.

En positivo, sí se observa crecientemente que los antropólogos son sensibles cada vez más a una aproximación antropológica reflexiva que discursivamente atienda la necesidad de desarrollar respuestas prácticas a la desigualdad económica, injusticia política y sufrimiento social en el país. También se identifican necesidades culturales, así como regionales, creación de PYMES y el potencial de la diversidad cultural (Foro Consultivo y Tecnológico, 2006), que requieren de un trabajo teórico y aplicado. Parece que el sector más prometedor para los antropólogos es el del patrimonio cultural; el patrimonio cultural se ha convertido en un activo no solo cultural y científico, sino también económico, generador de un sector cada vez más potente de industrias culturales. Como todo sector económico emergente, el patrimonio y las industrias culturales que en su entorno se generan requieren de una investigación aplicada que frecuentemente adquiere un carácter interdisciplinario (antropología, geografía, economía, arqueología, historia, derecho, etc.).

Hay atisbos de un cambio de mentalidad para redefinir el papel y por ende la identidad de la antropología, con el fin de buscar el “bien común”, como señalaba Buxó en el último Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada en Salamanca. Lo positivo es que la comunidad científica del país está más o menos de acuerdo en el carácter estratégico del conocimiento para mejorar la calidad de vida, en el *qué*: la educación, la ciencia, la tecnología y la innovación son indispensables para la creación de valor, riqueza, bienestar social y empleo, como si fuera ley. Pero no existe coincidencia en el *cómo*: la vinculación del conocimiento con el entorno social (educativo, étnico, científico), el sector de la administración pública y el sector productivo.

Probablemente la antropología se encuentre en una encrucijada: o bien seguir este modelo tradicional de “el arte por el arte” y la adquisición de cultura *per se*, incrementando la marginación de la disciplina en el conjunto sociocultural de la nación; o bien llegar a un punto de bifurcación, dedicándose a atender los problemas y demandas sociales, adquiriendo un nuevo protagonismo como motor principal de innovación que contribuya decisivamente al progreso y mejora de la calidad de vida de la sociedad. La antropología requiere de una nueva forma de actuación en este escenario que exige un liderazgo más fuerte y eficiente, capaz de introducir cambios en sus áreas de acción, extenderse hacia las nuevas necesidades y demandas sociales, y

reorientar continuamente sus acciones. En este contexto, la oportunidad para la antropología mexicana es buscar los mecanismos para desarrollar una investigación innovadora, de calidad, y un espectro muy amplio de áreas de conocimiento, para que los beneficios derivados de esta investigación se transfieran a la sociedad. Y estoy cada vez más persuadido que allí donde exista una intervención social debería haber un antropólogo, porque quizá somos los que más sabemos sobre los asuntos públicos.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes, 2006, *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*. México D.F. : Miguel Ángel Porrúa/UNAM.
- Bourdieu, Pierre, 1984, *Homo Academicus*. Paris : Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 2000, *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona : Anagrama.
- de Certeau, Michel, 1994, *La cultura en plural*. Buenos Aires : Nueva Visión.
- Foro Consultivo Científico y Tecnológico (2006), Proyecto: bases para una política de Estado en ciencia, tecnología e innovación en México. México D. F. : FCCT,
- Geertz, Clifford, 1989, *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Lomnitz, Claudio, 1996, "Insoportable levedad", *Fractal* n° 2, julio-septiembre, año 1, voluMen I, pp. 51-76.
- Morales, Gustavo; Velasco, Meyatzin, 2007, "Entrevista a Guillermo de la Peña" en *Bricolage*, (5)14:68-75.
- Molina, Virgina, *La antropología aplicada en la formación de antropólogos*. Descargado de <http://www.ciesas-golfo.edu.mx/seminarios/mbaez/miradas/vmolina-d1.htm>, 12 de mayo de 2008
- Foro Consultivo Científico y Tecnológico, 2006, *Proyecto: bases para una política de Estado en ciencia, tecnología e innovación en México*. México D. F. : FCCT.
- Piasere, Leonardo, 1999, *Un mondi di momdi. Antropología della culture Rom*. Napoli : L'Ancora.
- Sefchovich, Sara, 2004, "Exigencias imperiales y sueños imposibles: del transculturalismo al multiculturalismo", Revista

de la Universidad, México, Universidad Nacional Autónoma de México, No 4:77-89.

Trotter, Robert T. ; Schensul, Jean J., 2000, "Methods in Applied Anthropology" en Bernard, H. Russell (editor), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek : Altamira Press. pp. 691-735.

Turismo, poder y comunidades locales: flujos, organización y significados entre Brasil, Europa y los Estados Unidos⁵²²

Russell Parry Scott

Universidad Federal de Pernambuco (Brasil)

El europeo o norteamericano que va a Brasil está insertado en un único y multi-facetado mercado turístico que vende imágenes muy diferentes que aquellas vendidas al brasileño que busca Europa o América del Norte. Lanzando mano a algunas de las cuestiones corrientes en lo que se escribe sobre turismo, este trabajo delinea algunos contenidos, convergentes y contrastantes, calcado en ejemplos provenientes de los significados generados en estos dos flujos. La comparación de la construcción de significados atribuidos a *viajes* visa subsidiar una perspectiva crítica que plantea “el viaje” como un momento que, junto con todas sus otras atribuciones, cristaliza desigualdades en las relaciones de poder entre viajantes de acuerdo con sus países de origen y de destino. Se reconoce que la extraordinaria diversidad de tipos de viajes y viajantes sirve como alerta contra generalizaciones muy amplias. Pero en este trabajo, se entiende que comunidades locales que invierten en turismo, aún cuando tengan la capacidad de revertir efectos potencialmente nocivos derivados que podrían advenir de su inserción en redes de poder estructurantes, trabajan con instrumentos forjados para reafirmar desigualdades.

El turismo tiene una capacidad a movilizar comunidades esparcidas por el mundo entero. Suele ser presentado como una de las panaceas en el proceso de fornecer condiciones a las comunidades locales para escapar de condiciones de estagnación económica e invisibilidad cultura y social. El descubrimiento, o invención, de un atractivo turístico en alguna comunidad puede ser justamente lo que se necesita para que ella se diferencie, positivamente, en muchos aspectos, de comunidades vecinas. En este proceso, que siempre conjuga múltiples imágenes, los significados atribuidos a las comunidades locales entendidas como

⁵²² Mis agradecimientos a Alfonsina Faya Robles por revisar el español en esta versión del capítulo.

“destinos” por los turistas y por los que se empeñan en atraerlos (incentivadores e inversores), son extraordinariamente variables.

De hecho, las comunidades son de algún lugar. Son identificadas como siendo de una región, país, y continente por lo cual requieren que el viajante haga constantes afirmaciones de pertenencias diferenciadas para tener acceso a la comunidad, física y simbólicamente. Uno de los ejes preponderantes en esta construcción de significados está localizado en las re-afirmaciones simbólicas del poder global. Y buena parte de estas imágenes tiende a reforzar diferencias y estereotipos que pueden intensificar distorsiones que contribuyan para la perpetuación de estructuras de poder mundiales desiguales, como ya han mostrado autores como Turner y Ash (1991) y Albernaz (2004).

Cualquier persona que haya participado en conversaciones sobre viajes sabe que el lugar de origen del turista afecta la manera como él organiza y narra sus experiencias. El juego de imágenes, tejido en sus palabras, recuerdos, *souvenirs* y descripciones, constantemente comunica de donde él es, y de cómo eso se relaciona con el lugar visitado. Independientemente de los orígenes históricos más remotos de los negocios turísticos, se puede ver que en los cuarenta años que ya transcurrieron desde decretado el Año Internacional del Turismo (1967), este sector ha crecido mucho, diversificando y llegando a ocupar tajadas crecientes del producto nacional bruto de muchas naciones. Aún así, algunos datos antiguos templan el entusiasmo sobre su potencial como instrumento de transformación. En el inicio del libro “Turismo: ¿Pasaporte al desarrollo?” elaborado para estimular un diálogo global sobre los efectos sociales y culturales del turismo y hacer sugerencias para planeadores de países en desarrollo, se reporta a cifras para impresionar sobre su potencial, diciendo que 10 mil millones de dólares en 1975 fueron a parar a países con ingresos medios y bajos. Desde otro punto de vista, impresiona aún más. Siendo 45 mil millones en total., el 78% del dinero circuló apenas en los países desarrollados, los países con ingresos altos. Las cifras contemporáneas brasileñas del Ministerio de Turismo, usando otras medidas para 2005, repiten la tendencia de favorecer el extranjero desarrollado, (divisas cambiarias del turismo de 3,861 billones de dólares, según el informe de gestión; contra 5,250 billones gastados por brasileños en el exterior en 11 meses, un “animador” incremento de 21,44% sobre el año anterior, según Globo Online de mayo de 2007!). Huye de la finalidad de este

trabajo hacer un balance de pagos económicos entre países, pero se llama la atención sobre las enormes dificultades en materia de medición que tal empeño representaría, y sobre la ventaja proporcional que los países desarrollados continúan llevando.

La cuestión que se coloca aquí es, en esta franja de beneficios económicos que el turismo suministra a países “en vías de desarrollo”, ¿cómo son las imágenes que el conjunto de turistas forman sobre sus destinos? Y, a lo inverso, ¿cómo es cuando los viajantes originarios de estos países se destinan a Europa o a los Estados Unidos, depositando sus ingresos en los mercados de los países desarrollados? Si el cuadro trazado levanta problemas de difícil resolución, la idea no es de desanimar planeadores, pero de alertarlos sobre la importancia de prestar atención a la construcción de significados de las comunidades locales.

Buena parte de lo que se escribe sobre turismo se desarrolla en la elaboración de categorías complejas de tipos de viajes y tipos de viajantes (ver, por ejemplo, Beni 2004). Esto produce un doble efecto. Se percibe el peligro de la generalización, y el valor de desmontar la comprensión de acuerdo con estos tipos. Es una invitación para estudios de casos particulares profundizados. Al mismo tiempo, la multiplicidad de categorías permite la percepción de algunos fenómenos que podrían atravesar todas estas categorías, y que merecerían consideración generalizada de cualquier modo.

Las personas visitan comunidades específicas, y entienden que estas comunidades forman parte de regiones y naciones. Una de las constataciones más frecuentes en el trabajo de turismo es la de un cierto desacuerdo entre, por un lado, las imágenes forjadas por los promotores, particulares y gubernamentales, y, por otro lado, la comprensión de la propia comunidad de como su cotidiano, sus costumbres y su pasado deberían ser representados y articulados para que se constituyan en estrategias económicas benéficas para los habitantes. Al mismo tiempo en que pueda existir un enorme manantial simbólico que, muy bien explorado, puede ser la fuente de orgullo y de recuperación económica de buenas partes de la población de una comunidad, la estrategia de explotación de este manantial para el turismo inserta la comunidad en un universo de significados que comunica inclusión en un diálogo intercultural desigual (Albernaz 2004). El “encanto” de cada lugar siempre combina lo que es singular de él, con lo que lo engloba en estructuras más amplias.

Por más que se anuncie el enflaquecimiento de la categoría “nación” en un mundo global, no se puede negar que buena parte de la organización y simbología del turismo está reglamentada y orientada en torno a manifestaciones “naciocéntricas”. Estos significados son constantemente reafirmados en los encuentros con las comunidades locales en los destinos buscados por turistas. En medio de un relato sobre la importancia de la construcción de las fronteras nacionales en que menciona exposiciones, museos y personajes nacionales, Urry, sociólogo con afinidades turismológicas, realza la globalidad y complejidad de las relaciones suministradas por la movilidad de turistas. Y declara “El periodo reciente ha visto, aún más, la emergencia de un gran escenario público en el cual todas las naciones tienen que aparecer, para competir, y para movilizarse para atraer un gran número de visitantes. (2003: 7)” De un lado son los mega-eventos, de otro lado son las múltiples demandas de casas y redes de parentesco que atraviesan fronteras nacionales y crean pertenencias múltiples. ¡Aún en el mundo globalizado con fluidez multidireccional, la nación no deja de estar presente!

No siempre es fácil separar turismo de otros tipos de encuentros interculturales que implican otros modos de relaciones sociales (viajes de estudios, de negocios, migraciones de trabajo, formación de uniones conyugales) pero es innegable que estos otros tipos siempre abarcan, directa o indirectamente, un lado “turístico” y no se alejan del cuadro “naciocéntrico” descrito.

Lo que el turismo tiene de especial es el realce en la especificidad del tiempo vivido por el turista, lo que sirve para aumentar la presencia de algunos elementos de su percepción. Esto ya fue muy bien caracterizado por dos autores, Graburn (1989) y el ya citado Urry (2002). Estos muestran la importancia de la suspensión de la noción de lo cotidiano en la experiencia del viaje, haciendo más complejo el juego entre tiempo y espacio. Graburn bautiza el viaje turístico como “sagrado” y resalta que, al ser tratado como sagrado, permite excepciones a las reglas: después de un buen tiempo de planificación y economía, rompiendo con la rutina, se suspenden muchas restricciones en los gastos, y se abre una experiencia cargada de un simbolismo que super-valora la percepción de las diferencias, así como el derecho de aprovechar las comodidades que los sacrificios de economía y trabajo deban conferir al viajante. Más que vivir las diferencias, el turista quiere verlas para reforzar su propia percepción y auto-identidad. Urry

(2001, 2002, 2007) insiste en la importancia de la movilidad y de la globalidad como elementos contemporáneos de prácticas turísticas, reconociendo una fluidez que extrapola las fronteras geopolíticas y que contribuye para múltiples miradas. Estas condiciones abren las puertas para el crecimiento de sectores lucrativos de turismo que generan divisas y que también generan identidades, propias y ajenas.

¿Una comunidad local?

No se insiste en resolver el problema eterno de trazar las coordenadas de cuáles son las fronteras que distinguen una comunidad local de otra. De una forma más pragmática para este trabajo, los destinos para donde los viajeros se dirigen serán entendidos como comunidades locales. La “localidad”, entonces, es oscilante de acuerdo con las dimensiones de la planificación de los viajeros. Si el destino fuera un poblado remoto en una montaña o en una isla, o fuera un conjunto de países de un continente, de cualquier modo, el hecho de ser el destino de los otros ayuda a conferir la calidad de comunidad “con una identidad” a los locales receptores. Antes de que sean “receptores” de turistas, estos lugares son espacios de convivencias establecidas, y las visitas recibidas constituyen momentos de presentar la valorización de algún punto de esta convivencia a las miradas de los otros.

Las redes sociales de interacción cotidiana se tejen con mayor o menor participación del ingrediente turístico, pero siempre se constituyen más allá de lo que ofrece a la demanda turística. Esto permite una noción de pertenencia. Por ejemplo, al decir “yo soy de Salamanca”, tanto se reconoce que se adhiere a algunas particularidades del lugar, cuanto se reconoce que esto forma parte de Castilla y León, de España y de Europa. O sea como comunidad local, hay muchas posibilidades de aserción de identidad. La “localidad”, entendida por el turista, depende de su perspectiva en el momento de viajar, forjada en toda una experiencia anterior y expectativa creada. Como en cualquiera otra situación, como nos enseña muy bien Goffman (1974), el residente del lugar manipula su identidad de acuerdo con su interlocutor, pero la fuerza de los elementos adquiridos por formar parte del lugar siempre se transparentan. El uso de nombres de lugares y personas, las referencias a acontecimientos históricos contadas de acuerdo con tradiciones para realzar ciertas calidades del lugar, el grado de solidaridad y conflicto manifiestas en sus actos y discursos sobre quienes forman parte de la comunidad, las conexiones con

economías con circulación de bienes y de servicios de dimensiones varias, y las propias formas de extraer la vida de la ecología local: todos forman parte de las constantes reconstrucciones de la identidad local y de sus inserciones en niveles de articulación diversos. El turista, guiado por algunos seleccionados portavoces del local, sólo hace realzar algunos elementos que se insertan en medio de los elementos de su preferencia perceptiva.

Tres Razones de Ser Turista

Responder a la pregunta “¿porqué viajar?” puede llevar a las especulaciones más diversas, tres de las cuáles son descritas aquí, y muchas otras ya fueron mencionadas en la primera parte de este trabajo.

Primero, las razones de viajar son múltiples, pudiendo acumular varias en un solo turista o viaje, aunque la experiencia tenga algún carácter específico que necesite ser identificado (como lo muestra la molestia que crea aquella tarjeta de hotel donde se tiene que marcar el motivo de visita para la información de los fiscales de turismo!). En las listas que componen los especialistas en turismo, estas motivaciones incluyen búsqueda de la naturaleza; adquisición de informaciones históricas y culturales; conocimiento del folclore y las tradiciones; descubrimiento de realizaciones técnicas y científicas; participación en eventos especiales (sean ellos ceremoniales, lúdicos, o de negocios); relajarse, aventurarse, encontrar los orígenes de las creencias... Es una infinidad de razones, y en toda la circulación de personas que esta multiplicidad de razones suministra hay una permanente interacción que advierte contra simplificaciones excesivas.

Segundo, el turista tiene conciencia que él está en un lugar y en un tiempo especiales, y que por eso necesita aprovechar el máximo de aquello que está viendo como sagrado y diferente. De acuerdo con un famoso dictado, el espectador del teatro necesita realizar “una suspensión voluntaria de incredulidad”, pues, el turista suele cargar una benevolencia semejante. Quiere ver diferencias económicas, sociales y culturales. Anda con la sensibilidad particularmente abierta para lo diferente (sea para apreciar, sea para criticar) y la fuerza simbólica de las experiencias vividas en el viaje confieren al turista los medios de una constante reafirmación y transformación de quien él siente que es. Muy importante es el hecho de que él quiere ser tratado por lo que él es. Así, el contacto entre el turista y la comunidad que él visita está particularmente cargado de significado.

De un lado, la visita corre paralelo al ordinario, lo que permite una relativización de su importancia, tanto para el turista cuanto para la comunidad local. Si un turista o comunidad fuera a inventar de apostar fuerte en el componente del viaje turístico, tendrá que ser en una construcción explícita de esta condición “excepcional” haciéndolo “ordinario”. Así es el caso en obras artísticas que buscan un alcance global como los de Franz Ackerman, o en villas y ciudades que desarrollan su “vocación turística” empleando mucha gente en la economía que circunda los viajes de los visitantes (como Mallorca o muchas otras islas). De otro lado, lo que se produce en medio de viajes turísticos puede ser dispensado como poco relevante para el día a día, tanto del turista cuanto de la comunidad local. Puede ser tratado como poco integrado en la sociedad local, como un sector y un tiempo aparte. Finalmente, justamente por haber sido creado en un espacio sagrado, la transposición de los encuentros turísticos para el tiempo laico del turista y de la comunidad, hace aparentar que los significados construidos en el espacio diferenciado del turismo pueden ser relegados a un segundo plano, nuevamente, por ambos, el turista y la comunidad local.

Tercero, nadie escapa de donde él es. Esto está en quien se es. Aunque luche para transformarse, es justamente en el contenido de esta lucha que se puede verificar lo cuánto él se estructura por ser de donde es (el turista), o de donde ya salió – y no dejó de ser (el migrante). Aunque, en adecuación con la ideología de la globalización, hayan disminuido el uso de aquellas dicotomías entre dominantes/dominados, norte/sur, ricos/pobres, primer/tercer mundo, dominantes/subordinados, centro/periferia; estas continúan siendo útiles para entender como los flujos turísticos de ciertos países para países de “otra orden” se configuran entre los vehículos por los cuáles se (re)construye constantemente la desigualdad, mismo en la tentativa de disminuirla. Así, diferenciar los significados que brotan de los flujos del centro a la periferia (C-P) de los que son creados de la periferia al centro (P-C) ayuda a esclarecer como, en el campo del turismo, se reafirman desigualdades en comunidades locales en todo el globo.

La discusión enfoca el flujo de y para Brasil, de americanos y europeos, pero no pretende restringir su aplicabilidad solamente a estos flujos. Un viaje de un americano para Brasil no es igual a un viaje de un brasileño a los Estados Unidos. Ídem para los europeos que buscan Brasil y los brasileños que viajan a Europa. El uso del

contraste C-P, como un movimiento del Centro para la Periferia, y P-C, como de la Periferia al Centro, será el eje de la identificación, enriquecido por ejemplos concretos de destinos y de comunidades específicas escogidos por su reconocida relevancia en los flujos focalizados. Se habla de visitas a museos, iglesias, monumentos y templos del estado, apreciación de las marcas de avance tecnológico, aprovechamiento de los resorts, las bellezas naturales, los restaurantes y mercados, observación de manifestaciones culturales y de la realización de compras. Debido al abanico ancho de temas, el contenido se traza sumariamente con el objetivo de sugerir profundizaciones y re-elaboraciones que puedan identificar aún más el poder simbólico que el turismo ofrece en la estructuración de la desigualdad de poder. Se concluye con una discusión sobre como la perpetuación de jerarquías en el mundo global ofrecen un cuadro ambiguo de orgullo de ser destino turístico.

Viajes en Contraste

a) enfrentando el primer obstáculo: la frontera nacional, el viaje

La decisión de realizar un viaje internacional confiere inmediatamente al turista dos esferas para la reafirmación de la diferencia: lo jurídico y lo económico. Jurídicamente, al brasileño primero le aparece la duda si él será bienvenido en el destino para donde va. Las líneas de duda paralelan las líneas de migraciones laborales. El intenso estrechamiento de las fronteras americanas, y, historicamente, en menor grado, las europeas, presentan la duda al turista: ¿ese país me quiere? Necesita enfrentar una barrera burocrática que los departamentos de inmigraciones de cada país montan. Esta es la hora cuando las pretensiones de devenir turista pueden ser abortadas, y cuando el maltrato es frecuente. El mensaje de rechazo hiere, y genera un arraigamiento de las injurias.

Tales dudas no están generadas de modo igual durante la experiencia de planificación y realización del viaje del americano y del europeo, pues los limitados obstáculos jurídicos a los bienvenidos portadores de euros y dólares pueden, en la cabeza del turista primer-mundista, ser explicados como “desorganización administrativa”, llegando hasta a reafirmar una percepción que jerarquiza los países por la eficiencia de los servicios prestados por los gobiernos.

Económicamente, los sueldos medios brasileños hacen con que un viaje internacional sea una opción abierta a pocos y pocas veces

en la vida, y, para el turista de ingresos medios, representa una planificación financiera que puede llegar a varios años. No infrecuentemente, la elección de locales de hospedaje favorece hoteles y otras opciones de exigencias económicas modestas. Cada paso realizado en tierras ajenas, donde hasta el café puede quintuplicar su valor usual en Brasil, necesita ser vigilado. El cuadro del “tiempo sagrado” que permite excesos que en otras horas no serían aceptados, tiene sus límites. Ya el americano, o europeo, que elige Brasil como destino, a pesar de enfrentar altos costos de viaje, descubre que su sueldo, aún módico, tiene un poder alto de compra, contribuyendo para la felicidad de su viaje, encarnada en su acceso a tratamiento privilegiado en hoteles, restaurantes y otros locales que resuelve visitar.

El éxito al conseguir vencer estos obstáculos está simbolizado en el supuesto “no-lugar” del aeropuerto (Augé, 1994). El brasileño, cuándo no hace parte de un rebaño guiado, llega a un aeropuerto que, además de algunas imágenes que identifican monumentos y lugares de hospedaje importantes en las paredes, suele sencillamente tener los servicios de alquiler de vehículos y de transporte público organizados y señalizados. Él necesita ejercitar su eficiencia particular al saber escoger los medios mejores para llegar a su destino final en el lugar. El europeo y americano no dejan de encontrar una organización semejante al llegar, pero a eso es frecuente añadir una comitiva de recepción, subsidiada por una agencia gubernamental de turismo, que comunica “el sabor local”: bailarines de *frevo* en Recife, damas bahianas y distribuidores de cintas de nuestro Señor do Bonfim en Bahia, sambistas en Río, gauchos usando la bombacha y *chimarrão* en Río Grande do Sul, etc. La llamada de atención por elementos de diferenciación es grande, y el esfuerzo de comunicar hospitalidad y receptividad es evidente.

b) *hospedándose y relacionándose –
comodidad, tiempo, naturaleza, e historia*

La decisión sobre donde va a hospedarse señala las expectativas del turista sobre la calidad de inserción en la comunidad local que va a visitar. Los paquetes turísticos y las excursiones, que se diferencian entre ellos mismos, han contribuido sin embargo a la estandarización de hoteles, capitalizando con el hecho de que el turista tiene de querer ser “bien tratado”. Forma parte de un viaje esperar ser servido. Es un momento cuando la disposición a gastar puede traducirse en una exigencia de

servilismo educado, y buena parte de la formación en hostelería encamina hacia la realización de este antojo del turista. Esta demanda oscila mucho de acuerdo con el tipo de turismo que el viajante decide hacer. El papel que los destinos ocupan en el imaginario del turista confiere demandas diferenciadas.

Al viajar hacia Europa el brasileño busca orígenes históricos y tradiciones culturales que aprendió que forman parte de su historia, y él circula para conocerlos, repitiendo un itinerario conocido de visitas y creando imágenes que comprueban que él fue para cada lugar, de recinto en recinto, de país en país. El viaje se hace intensamente móvil para absorber tanta cosa, casi caótica y agotadora, por más que sea realizado con el aire “sagrado” de la percepción del tiempo turístico. Para muchos brasileños viajeros, ir para un *resort* para descansar en la orilla del mar en Marbella, Málaga o Mallorca, aunque posible, sería desperdiciar tanto las oportunidades de inmersión en la cultura e historia europeas, cuanto desperdiciar las oportunidades para semejantes paseos en “sitios mejores y más baratos” que existen en el propio Brasil.

El europeo y el americano también circulan en Brasil. Quien opta por circular enfrenta un ritmo semejante al brasileño que quiere visitar Europa, en un país cuya infraestructura turística aún se encuentra muy limitada. Son estos mismos desafíos que llevan muchos turistas para otros tipos de turismo. La industria hotelera del país, como en buena parte de las periferias del mundo, ha invertido fuertemente en la creación de redes de *resorts* (ver Borba 2006, Turner y Ash 1991), que, contando con la alta disponibilidad de recursos de los viajeros, cautivan proporcionalmente altas tajadas del mercado. Ofrecen, en un solo recinto, la combinación de un ambiente de total relajamiento, confort y servilismo, sistemático y ordenado, a elección de la clientela, junto con “eventuales” *shows* en el propio lugar y paseos para que el turista pueda conocer una representación del entorno exótico local. Playas, selvas, coqueros, palmeras, piscinas y hasta algunos animales salvajes ya pueden ser encontrados dentro del *resort*. La naturaleza, no raramente uno de los factores motivadores del viaje, fue domada y hecha disponible para el turista. La necesidad de circular es minimizada. El entorno suele ser retratado con imágenes casi demoníacas con la repetición de historias de condiciones inhóspitas, violentas, insalubres y repletas de otros peligros, haciendo con que cualquier incursión en este mundo exótico y poseedor de una naturaleza desconocida y exuberante,

sea revestida con un aire de aventura y atrevimiento. A final de cuentas, para estos turistas, este sitio es, por lo menos, periférico, si no totalmente separado, de la historia europea y norteamericana. La cáscara protectora del hotel vacuna contra acontecimientos indebidos, y los guías locales sirven como para-choques que saben conducir con seguridad los turistas, previniendo contra la inmersión exagerada en el país del peligro. Las oportunidades para la “interculturalidad” con menor simulacro, aún cuando son valoradas por los propios turistas, son aplazadas en esta estructura.

¿Como es que el viaje turístico, entonces, se transforma en un encuentro intercultural? La propia transitoriedad que define el encuentro turístico yergue sofisticadas limitaciones a los contactos interculturales. Las culturas a ver son cuidadosamente amoldadas y revestidas para el mercado turístico por los agentes que operan en él, seleccionadas para colocar en el escaparate y separadas de la enorme variedad de actividades cotidianas de los habitantes de las comunidades locales. Las dimensiones del turismo en la economía local influyen el grado y forma de interacción de la población con turistas. Por protegido que sea, es ineludible que el turista interactúe con la población local, y esta interacción contribuya para forjar opiniones sobre si mismos y sobre los otros.

Otro lado, para no dejar de mencionar, y aplicable independiente del que el flujo sea de o para Brasil, es el espacio “sagrado” del viaje que para muchos, desempeña el papel de reducir el uso negativo de las diferencias culturales. Esto permite que algunas relaciones de amistad e, inclusive, de pasiones, no siempre efímeros, pero ciertamente “muy intensos mientras duran”, abren un espacio para un encuentro intercultural e interpersonal más profundo.

Independientemente de esta cuestión, el brasileño tiene una expectativa de tratamiento cordial que cree ser un trazo casi-genético nacional y que es usado como regla para juzgar los otros. Ya está tan arraigado en la construcción de un estereotipo nacional para consumo externo cuanto el fútbol, la samba, la sensualidad y la floresta amazónica – todos asuntos repetidamente encontrados en el diálogo inmediatamente posterior a la identificación del brasileño como tal para el extranjero. ¿Cómo es que el brasileño, que se halla cordial, evalúa su interacción con los americanos y europeos en el cuadro de un viaje turístico? No siempre consigue vencer la opinión negativa formada en la hora de encarar el primer obstáculo enfrentado en el encuentro con la seguridad

aeroportuaria y los oficiales encargados de estrechar la valla contra inmigrantes ilegales. El bombardeo de estereotipos sobre europeos y americanos, oído antes de pisar la tierra del destino, ya arma el turista brasileño con expectativas disminuidas – a fin de cuentas, después de todo lo que oyó, comparando con el brasileño, percibe que casi todo el mundo es grosero! El viaje se hace un constante juego de mediciones de como los otros se aproximan o se distancian de la cordialidad deseada. Esta búsqueda de “educación“, tanto resulta en la reafirmación de los estereotipos oídos, cuanto en su disipación a través de comentarios como “¡De hecho, ellos no son tan mal educados”!, “Yo creo que es por causa de la lengua”, o “Para él, ¡hay que saber hacer la pregunta a su modo”! Son encuentros forjados en la transitoriedad e inmediatez de la búsqueda de informaciones útiles al turista, y resultan bastante superficiales. Pero la perpetuación de los estereotipos que resaltan que los europeos y norteamericanos no alcanzan el mismo grado de cordialidad de los brasileños también puede ser visto como una manifestación del brasileño de no haberse sentido respetado en su viaje, comunicando así las injurias provenientes de las jerarquías reproducidas en la interacción. Y, en estos casos, la asociación de la falta de educación del extranjero con el mal-trato recibido suele llevar a una percepción de la inserción difícil de los brasileños migrados en estos países y los prejuicios elaborados en torno a la competición en el mercado de trabajo y en el uso de servicios gubernamentales.

Enumerar las maneras de europeos y norteamericanos de entender la *brasileiridad* en viajes turísticos es un asunto tan complejo que requiere una investigación particular que no puede ser hecha ahora. La variación de acuerdo con los orígenes, las intenciones y los recorridos es enorme. Pero, cuando se trata de encuentros interculturales proporcionados a través del viaje turístico, tal vez sea importante aumentar a las bien exploradas y constantemente recordadas nociones de cordialidad y de receptividad, de la sensualidad femenina, de la “ginga” y creatividad del fútbol y de la musicalidad, una otra caracterización poderosa que ya fue referida arriba. El orgullo sobre la riqueza de la diversidad étnica, de las manifestaciones culturales, las fiestas, del folclore y de la artesanía es transmitido y se traduce en un portador de mensajes para el extranjero, para quien “la cultura” del país se localiza en estas tradiciones, más de que simplemente en el buen número de edificaciones, iglesias, monumentos y museos que el

país tiene. Re-significado por el turista, con experiencias de difíciles convivencias interétnicas, este énfasis se relaciona a la exacerbación del aspecto exótico de Brasil como destino turístico, y, a través de su lado lúdico, se conjuga con imágenes de desorden, dejadez, desorganización, o sea de *follón* (*bagunça*) alegre. El país no huye de su identificación con la pobreza, pues ya dispone de paquetes turísticos de interacción con habitantes de *favelas*, y no deja de lidiar con caracterizaciones que nacen de cuestiones como la violencia, la criminalidad, la prostitución y la corrupción. La industria del turismo, aún estructurada en algunos enclaves de *resorts* y capitalizándose en torno a la atención directa a las demandas de estos turistas con paquetes y otras formas de aislamiento de otros contactos interculturales, hace tanto para perpetuar las imágenes de peligrosidad, cuanto dice que hace para combatirlas. Un turista rico necesita tener el destino de sus gastos bien dirigido si él va a generar divisas para los sectores que apuestan en él.

c) *¿Que hacer?: Campos de significados para turistas*

Basta reportarse nuevamente a las clasificaciones de los diversos tipos de turismo y de turistas para saber que lo que el turista va a hacer en su viaje no es, de forma alguna, predeterminada. Aún así, existe un elenco repetido de posibles actividades cuya elección implica experiencias diferentes de construcción de identidad para turistas provenientes de lugares jerárquicamente diferenciados. La búsqueda es de consumir una multiplicidad de símbolos y productos que puedan dar valor al viaje y al viajante, y esto se realiza en configuraciones nebulosamente interconectadas de campos político-religiosos (museos, iglesias, templos del estado...); campos lúdico-espectaculares (teatros, parques temáticos, manifestaciones de cultura popular, eventos, emociones y reposición de energía...) y campos de consumo individuales (tecnologías, gastronomía, artes, recuerdos...). Las conversaciones y comprobaciones en referencia a estas experiencias son trofeos de la visibilidad de la diferencia entre culturas.

Cuando buena parte de los brasileños organiza idas para Europa y para los Estados Unidos, hay un realce de significados de inclusión periférica. La historia y la cultura son entendidas como parte de los orígenes y de la inserción global de la nación brasileña. Hay una incorporación del mensaje de la inclusión minúscula de Brasil en el contenido de muestras fabulosas y ostentosas de

museos, palacios, catedrales, monumentos, y parques temáticos y tecnológicos enhiestos para que comuniquen sobre el alcance temporal y geográfico de imperios de ayer y de hoy. Tal mensaje no disminuye el aspecto lúdico y recreativo, tan importante para el éxito del viaje y de la industria. La contemplación y apreciación de paisajes, de la naturaleza, de teatros y de manifestaciones culturales locales, completan un cuadro de la particularidad del sitio visitado. Claro que lo que se lleva a casa incluye las siempre presentes imágenes fotográficas, postales y quincallerías con los nombres de los lugares visitados. Pero también lo que se lleva en el equipaje se divide entre productos de la última tecnología y moda, menos accesibles en Brasil (y debidamente preparados para escapar de las mallas de la protección contra estas importaciones al país), así como bichos de felpa y otras figuras pertenecientes al mundo de imágenes vehiculadas por los medios de comunicación globales. Los recuerdos realzan historia y Cultura, con “C” mayúscula, tecnología y fantasías en las cuáles los brasileños se sienten hacer parte y reivindican un mayor reconocimiento y/o participación.

Diferentemente, para buena parte de los europeos o norteamericanos que viaja a Brasil otras cuestiones son puestas de realce. La pedagogía de la visita no es tan histórica y el énfasis en la diferencia se manifiesta en la búsqueda de lo lúdico, de lo exótico y de la naturaleza, en un ambiente de aventura protegida. Tomando prestados algunos conceptos forjados en medio del siglo pasado y vehiculados por antropólogos, las culturas observadas pueden ser entendidas como siendo de las “pequeñas tradiciones”. Se vive un confort negociado como derecho al ocio y descanso del turista. La proporción del tiempo tomada para visitas a museos, catedrales, y otros “templos del Estado,” es disminuida, y la preservación de la separación del turista para poder gozar del servilismo y cordialidad ordenados con enorme simulacro por la gran hostelería (un día en un ritual de *candomblé*, una visita guiada a una tribu, etc.) proporciona un contacto efímero y pasajero con la comunidad local. Además de una piel bronceada por el sol, y no por una máquina, los *souvenirs* e imágenes usuales de viajes y algunos ejemplares de arte y de artesanías, de preferencia de la mejor calidad posible, engordan el equipaje de vuelta. Como ya observé en la cerámica producida en Pernambuco (Scott 1988), buena parte de este material continúa siendo lo que Graburn (1976) identifica, en su estado más exacerbado, como “artes étnicos y turísticos del cuarto mundo”. Tal material es elaborado con

marcadas exageraciones de diferencias, justamente para que los turistas primer mundistas, puedan crear emblemas de su propia diferencia de los pueblos de los lugares que visitaron. Va más allá de la valorización de la particularidad, tan importante en la elaboración de políticas de refuerzo de turismo en comunidades locales. Al inverso de los significados realizados por la visita de inclusión “periférica” del brasileño, la visita del primer mundista en Brasil, por más sensibilidad que el turista particular tenga, opera en un ambiente que favorece la exclusión “cultural” y la *exotización* de la comunidad local.

El orgullo de la comunidad local: una nota sobre la ambigüedad del turismo

Hacerse destino turístico o invertir intensificando la atracción turística para una comunidad “local”, cualquiera que sea su dimensión, es un orgullo para cualquier lugar. Mejor aún para su bienestar cuando se puede sacar provecho económico del hecho que otros quieran visitar el lugar. La dinámica del mercado turístico no esconde, a cualquier observador, su potencial de, la cada vez más incrementada, movilidad global. En general, la capacidad de valorización de identidades locales, la creación de oportunidades de empleo y renta, el desvelamiento de bellezas naturales y paisajísticas y las oportunidades para encuentros interculturales abren fronteras para el desarrollo y para el mejoramiento. La justificación de esta inversión pasa por estas cuestiones, aún cuando crea un desafío para la comprensión del “simulacro” y del muy huido “auténtico”, revelando una negociación de diferentes actores sobre la creación de significados locales y sobre la apropiación de los beneficios que tales significados implican.

Sólo uno de los muchos significados que andan de remolque a este juego de creación de simulacros y de autenticidades, son las relaciones jerárquicas entre lugares de origen y de destino de turistas. El turismo, como cualquier otro campo de actividad humana, opera en un mundo donde el refuerzo de la desigualdad suele sobreponerse a su superación, y detenerse sobre la construcción de significados forjados en flujos de turistas de orígenes y destinos desiguales. Alerta sobre la necesidad de cuidarse contra potenciales efectos nefastos. Recordando lo que se expuso en esta discusión, y siempre focalizando la lente comparativa del turista y de la comunidad visitada, es importante percibir: cuáles son los trazos de las identidades locales que están

siendo realzados por y para el viajante; si los empleos y oportunidades de renta creadas no están sacrificando otras oportunidades que la comunidad local, que no organiza su vida en torno al turismo, ejerce; si la elevada percepción de la belleza natural no contribuye para ofuscar una baja valorización de otras calidades presentes en el lugar; y si el contexto de superficialidad y transitoriedad en el cual los encuentros interculturales favorecidos por el turismo transcurren pueda, efectivamente, reforzar desencuentros nacidos en las más duraderas diferencias jerárquicas entre turistas y comunidades locales.

Hace tres décadas que Turner y Ash (edición español en 1991), de una forma pesimista, alertaron que el discurso turístico internacional reforzaba una mitología que bautizaba los países más pobres (y ciertas regiones de los países avanzados) como “la periferia del placer” y que favoreció enmudecer cualquier percepción explícita de diferencias entre “opuestos polarizados” en un acto de purificación discursiva que distancia la realidad, ofreciendo explicaciones ingenuas y superficiales para el turista “del metrópole”. Por más que el discurso se torna complejo, la desigualdad sigue caracterizando la creación de significados en los intersticios de la experiencia turística comparativa. La globalización no deja de ser más que una contribución para la continuidad de este proceso.

Bibliografía

- ALBERNAZ, Lady Selma Ferreira (2004) *O "urrou" do boi em Atenas: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão*, Campinas: Tesis de PHD, UNICAMP..
- AUGÉ, Marc.(1994) *Não-lugares*. São Paulo:Papirus.
- BENI, Mario Carlos, (2004) *Análise estrutural do Turismo*. São Paulo: SENAC 10ª ed.
- BORBA, Carla. (2006) *Turismo em Resorts*. Caxias do Sul: EDUCS.
- DE KADT Emanuel. *Turismo ¿Pasaporte al Desarrollo?*, Colección Turismo y Sociedad. Madrid: Endymion (1979).
- GOFFMANN, Erving (1974) *Frame Analysis. An Essay on the Organisation of Experience*, New York, Harper and Row.
- GRABURN, Nelson..(1989) “Tourism: the sacred journey”, in Valeria Smith, ed., *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: U of Pennsylvania Press.

- _____. (1976) *Ethnic and Tourist Arts: Cultural Expressions from the Fourth World*. Berkeley: University of California.
- SCOTT, Parry; Luiz Gonzaga de Mello, Nizete do Nascimento. *O Artesão de Cerâmica em Pernambuco*. Recife: Sudene, 1988.
- TURNER, Louis y John ASH, (1991) *La Horda Dorada: el turismo internacional y la perifería del placer*. Madrid: Endymión.
- URRY, John (2002) *The Tourist Gaze* 2nd edition, 1st edition, 1990), Sage: Lancaster, UK.
- _____. (2001) "Globalising the Tourist Gaze" Dept. of Sociology, Lancaster. (acesado en mayo de 2007: <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/urry-Globalising-the-Tourist-Gaze.pdf>)
- _____. (2007) "O tempo, a complexidade e o global" actas do IV congresso português de sociologia, (acesado en abril de 2007: <http://www.aps.pt/ivcong-actas/Acta007.PDF>)

Mulher, sofrimento e pudor: o controle das emoções no espiritismo brasileiro

Antoinette de Brito Madureira - ppga/ufpe, pe, Brasil

Introdução

Sexo, família e mulher são temas que andam juntos na literatura espírita. E, no caso do espiritismo brasileiro de linha kardecista, têm lugar cativo nas obras de Francisco Cândido Xavier, o Chico Xavier, médium mineiro. Neste trabalho, efetuo o exame da presença desses temas no livro *Nosso Lar*, supostamente da autoria do espírito André Luiz e psicografado por Xavier em 1943.

Nosso Lar é considerado o "best-seller" deste médium, tendo vendido mais de um milhão de exemplares em poucas décadas. É o primeiro livro da chamada "Série André Luiz", sendo apontado como tendo fornecido uma linguagem própria e um molde conceitual para o espiritismo brasileiro, molde esse que unificou e complementou a obra kardequiana, orientando o movimento espírita e passando a ser a principal e mais respeitada fonte de consulta, para os espíritas, após os livros de Kardec (cf. Lewgoy, 2000: 73-81).

Entendo que em *Nosso Lar* são encontrados vários elementos indicadores da forma como os espíritas estabelecem regras para as relações familiares, apontando um certo ideal de família, casamento e sexo, a ser perseguido como utopia possível pelos adeptos. Isto é feito a partir de uma situação limite e inusitada: a da continuidade da existência destas relações no além-túmulo.

O livro trata do relato autobiográfico pós-morte do espírito André Luiz, que, após o seu "desencarne" – termo nativo para designar a morte do corpo – relata ter acordado em uma região infernal, chamada de "umbral". Após oito anos nessa região, ele é resgatado para uma cidade espiritual, a "colônia" *Nosso Lar*⁵²³, e é lá que ele passa então a relatar uma outra forma de "vida", em muitos aspectos bastante semelhante à da Terra, estabelecendo

⁵²³ "Umbral" e "colônia" são termos nativos espíritas e, de forma geral, assemelham-se ao céu e ao inferno cristãos.

contato com várias famílias de espíritos, envolvidos em diferentes histórias.

Neste trabalho, examino, a partir das histórias contadas por André Luiz, um ideal de conduta sexual e de casamento, alicerçados em uma certa concepção de mulher, sendo elemento emblemático neste ideal o afastamento dos excessos da carne. Entendo que estes elementos corroboram o padrão de conduta moral dominante no espiritismo brasileiro, o modelo da **caridade**, representado pelo mito Chico Xavier.

Nos infernos: o "umbral"

Medo, desamparo, desespero. Fome, sede, agonia. Um homem, sozinho, mergulhado numa região de trevas densas, a vagar e clamar ajuda, em vão. É assim que Chico Xavier (ou André Luiz) inicia o romance Nosso Lar. Psicografado nos primeiros anos dos 1940, escrito em primeira pessoa, este livro narra a trajetória além-túmulo de um espírito, o próprio André.

André Luiz é considerado pelos espíritas como o "repórter" do além. Nos livros que supostamente escreve, são encontrados relatos detalhados sobre o mundo espiritual (ou *plano* espiritual): tanto o mundo das "esferas superiores" (colônias de "luz", onde predomina o sentimento de "amor"), quanto o das esferas "trevosas" (as várias regiões "umbralinas", onde predominam os sentimentos e emoções inferiores), assim como em relação à população "invisível" que existe na própria terra, e que se encontra cotidianamente entrelaçada com os "vivos". Neste primeiro livro, em vistas de relatar sua própria experiência, ele nos comunica, já na primeira página, que não pertence mais à terra.

Encontra-se em um lugar absolutamente inóspito, situado em região pantanosa, uma espécie de zona purgatorial desconhecida. Neste ambiente selvagem, habitado por criaturas semianimalizadas, onde não se divisam construções humanas e onde é sempre noite, André nos relata a fome e a sede sentidas, as torturas psicológicas a que é submetido por seres que o insultam e o tentam atacar, a saudade infinda da família que havia ficado na terra e a fuga sem sucesso, em vistas de encontrar uma saída desta situação.

André Luiz tem a consciência de que está morto, mas ignora seu paradeiro. Após um longo período – que depois saberá terem sido de oito anos - ele se encontra irreconhecível. Sujo, roupas

esfarrapadas, perseguido por monstros que detêm feições animalizadas, sem noção do tempo e sentindo já a perda da razão, André suplica "sinceramente" o amparo de Deus e é resgatado por espíritos "de luz", dentre eles um ancião que se diz chamar Clarêncio, e que se define como "apenas teu irmão" (Xavier, 1997: 24).

É transportado em uma maca, para outro lugar, também no além-túmulo, mas superior em termos de "vibração magnética": a colônia "Nosso Lar". A passagem merece uma citação, pois o mundo espiritual relatado guarda grandes semelhanças com o mundo dos vivos:

Clarêncio, que se apoiava num cajado de substância luminosa, deteve-se à frente de grande porta encravada em altos muros, cobertos de trepadeiras floridas e graciosas. Tateando um ponto da muralha, fez-se longa abertura, através da qual penetramos, silenciosos. Branda claridade inundava ali todas as coisas. Ao longe, gracioso foco de luz dava a idéia de um pôr do sol em tardes primaveris. À medida que avançávamos, conseguia identificar preciosas construções, situadas em extensos jardins (Xavier, 1997: 26).

No hospital da colônia, convalesce durante algumas semanas, até saber que ficara no umbral por oito anos, e que seu desencarne teria sido desencadeado por um suicídio involuntário.

Modernidade no "além"

Nosso Lar é uma cidade do além-túmulo, situado no espaço espiritual do Rio de Janeiro, construída para receber os espíritos que desencarnaram nesta localidade, resgatar parte deles do umbral, tratá-los e encaminhá-los ou para o reencarne - voltar a nascer na Terra - ou a "esferas mais altas" - colônias espirituais superiores em "vibração", onde se encontram espíritos "moralmente mais evoluídos".

A colônia é um paraíso urbano. Nele, as pessoas viajam de "aeróbus", um misto de ônibus e avião. Todas as casas são ornamentadas por graciosos jardins. A cidade, cortada por largas avenidas, é organizada em "ministérios", denotando uma arraigada concepção burocrática: ministérios da Regeneração, do Auxílio, da Comunicação, do Esclarecimento, da Elevação e da União Divina, cujas sedes se situam em edifícios belíssimos, margeados por

arvoredos frondosos. Todos subordinados à Governadoria, que se situa num palácio de beleza esplendorosa, ornamentado por torres que se perdem no firmamento. O leitor é também apresentado aos vários espaços de lazer e serviços - teatros, parques, escolas, hospitais - e também às habitações da colônia - alojamentos coletivos e casas particulares de família.

Ouve-se uma permanente e suave melodia a atravessar os ambientes públicos. O céu - o mesmo céu que se divisa da Terra – é, entanto, infinitamente mais azul e claro, visto da colônia, assim como a luz do luar é muito mais límpida (Xavier, op.cit: 52). As pessoas que conseguem chegar a ser resgatadas e viver neste lugar só o conseguem porque seu "padrão vibratório de pensamento" se coaduna com o restante da população de lá: um padrão de "harmonia mental" alicerçado na bondade, na paciência, no respeito, e, fundamentalmente, na moderação das "paixões"⁵²⁴.

São apresentadas as histórias de três famílias: a primeira é a de Lísias, trabalhador de Nosso Lar. Na casa desta família André se hospeda. Fazem parte da família: Lísias, suas duas irmãs, Iolanda e Judite, sua mãe, dona Laura, e uma prima recém-desencarnada, Eloísa. A segunda família é a do próprio André. Nesta, os membros estão dispersos. Sua mãe, o ente mais "evoluído", não reside em Nosso Lar, e sim em uma esfera ainda mais elevada. Seu pai vaga numa região perigosa do umbral, em grandes sofrimentos. Há ainda a referência à esposa de André, ainda encarnada. A terceira família é a de Tobias, que vive, a uma primeira vista, sob uma espécie de triângulo amoroso, pois Tobias divide a casa com as duas ex-esposas da última encarnação, Luciana e Hilda.

Os romances espíritas trazem a recorrência de tomar temas popularmente polêmicos e "resolvê-los" a partir dos seus valores doutrinários. Em Nosso Lar, escrito em 1943, esses temas são: o adultério, o divórcio, o casamento após a viuvez, as regras para o sexo no casamento e o sexo "desviante", e aparecem de diferentes formas nas três famílias do livro.

Assim, os diferentes dramas familiares destes três núcleos servem para confirmar o modelo sancionado pelo espiritismo em relação ao **sexo**, assim como em relação à **educação dos afetos e**

⁵²⁴ "Paixões" é um termo nativo; designa as emoções "carnais", "desregradadas", "lascivas".

das emoções. Tomando como ponto de partida as **condutas morais das mulheres**, o livro apresenta **famílias desajustadas e famílias equilibradas.**

Lares destruídos: mulheres e sedução

É apresentada a estória da família de André. Ela é a mais "desequilibrada". Começando por ele próprio, suicida, passando por seu pai, por duas de suas irmãs e por sua mulher, todos "obsidiados"⁵²⁵. A única a escapar desta situação é a mãe dele, espírito francamente elevado, contrastando radicalmente com o restante da família.

As duas irmãs, Clara e Priscila, se encontram em sofrimento no umbral. O pai é o ente mais atrasado, e se encontra, também desencarnado, a vagar numa região umbralina de trevas profundas, acompanhado pelos espíritos de duas mulheres, com as quais ele se envolveu extra-conjugalmente, ainda vivo, o que teria contribuído para desagregar a sua família. Após a sua morte, as duas amantes, também já desencarnadas, o teriam seguido e o estavam "obsidiando", impedindo seu resgate e reequilíbrio.

Segundo a mãe de André, a "sedução" das duas "mulheres infelizes" é a responsável pela permanência deste homem nas regiões infernais, e será ela própria, a mãe de André, quem tentará resolver esta situação, reencarnando brevemente, juntamente com o marido, para retirá-lo deste sofrimento.

Quanto às duas mulheres que o acompanham no umbral, estas seriam também conduzidas para o reencarne, sendo-lhes destinado o caminho de ingressarem como suas filhas, aliás, filhas do casal, pelo que se depreende. A busca da mãe de André é ajudar o marido a resgatar suas faltas e, além disso, transformar os "verdugos" (as amantes do marido) em "filhas do coração". A razão para tão grande sacrifício radica-se "sentimento de amor puro" trazido em sua alma (id: 256-257).

⁵²⁵ Termo nativo, derivado de "obsessão". Esta se refere à influência perturbadora de um espírito sobre outro, levando a uma situação de sofrimento, não importando a situação das partes, no sentido a estarem ou não encarnados na terra. Obsessor é o "algoz"; obsidiado é a "vítima".

É também relatada a situação da esposa de André, ainda encarnada, e passando, por sua vez, por uma grande obsessão. Ela tem contraído recentemente novas núpcias, e isto se constitui em uma razão de sofrimento para André, mas não por muito tempo, pois ele "vence o ciúme" e, encontrando baluarte em um "sentimento puro", perdoa a ex-mulher e até a ajuda – e ao seu novo marido – com preces e boas vibrações (id: 270).

Na estória da família de André aparece a noção de **sedução enquanto elemento desagregador**; suas conseqüências nefastas são identificadas como ultrapassando as fronteiras da vida e da morte. Também aparecem as virtudes do **amor puro** e da **abnegação**, virtudes que, logo saberemos, seriam "naturalmente femininas", porém necessárias a todos os que buscam "evoluir" moralmente.

A lógica desse pensamento é o ideal de mulher. É ele que alimenta o modelo de casamento, a visão sobre o "amor", as práticas sexuais. Assim, sob o objetivo de situar as razões que levam a que as "emoções desequilibradas" atinjam as famílias e as lancem em tão profundos sofrimentos, André Luiz assinala com minudências que talvez o caminho para o reequilíbrio da família esteja no reequilíbrio da mulher. É nesse caminho que são relacionados alguns elementos do ideal espírita de mulher, contrapondo a este modelo a existência perigosa de mulheres fora dos padrões de moralidade exigidos.

Todas as preleções cabem a dona Laura, mãe de Lísias. É ela quem aparece repetidas vezes como porta-voz desta "alma feminina" e suas numerosas obrigações:

O lar é como se fora um ângulo reto nas linhas do plano da evolução divina. A reta vertical é o sentimento feminino, envolvido nas inspirações criadoras da vida. A reta horizontal é o sentimento masculino, em marcha de realizações no campo do progresso comum. O lar é o sagrado vértice onde o homem e a mulher se encontram para o entendimento indispensável. É templo, onde as criaturas devem unir-se espiritual antes que corporalmente. (Xavier, op.cit: 111)

Nas palavras de Laura, cabe aos homens o "trabalho temporal" e às mulheres o "vôo divino da ternura e do sentimento, rumo aos planos superiores da criação" (id, ibid: 111). Porém, existe um ponto nevrálgico: o sexo.

Raros conhecem que o lar é instituição essencialmente divina (...). Enquanto as criaturas vulgares atravessam a *florida região do noivado*, procuram-se mobilizando os máximos recursos do espírito (...) Mas *logo que recebem a bênção nupcial, a maioria atravessa os véus do desejo, e cai nos braços dos velhos monstros que tiranizam corações*. (id: 112)

Ora, então *o desejo tiraniza*. Mas não é só isso. Laura ainda lembra-nos a questão do sexo fora do casamento, especificamente das mulheres "sem marido". E a desenvolve utilizando-se de sua própria experiência, enquanto viúva.

Ainda que não discorra muito explicitamente – aliás, nada é dito muito explicitamente aqui - supomos o tipo de vida que manteve, pois relata o fato de não ter sofrido muito, ao desencarnar; isto teria acontecido pelo fato de que, ao se encontrar viúva na terra, preferiu "trabalhar em uma atividade honesta" (que ela não expõe qual foi) ao invés de investir em relacionamentos amorosos, tendo sido este fato que a colocou "a coberto de muitas e perigosas tentações". (id, ibid: 116).

Mas Laura ainda há de situar talvez o vértice do problema: a alma feminina, corrompida ante o feminismo:

É claro que *o movimento coevo (s.i.c) do feminismo desesperado constitui abominável ação contra as verdadeiras atribuições do espírito feminino. A mulher não pode ir ao duelo com os homens, através de escritórios e gabinetes, onde se reserva atividade justa ao espírito masculino*. Nossa colônia, porém, ensina que existem nobres serviços de extensão do lar, para as mulheres. A enfermagem, o ensino, a indústria do fio, a informação, os serviços de paciência, representam atividades assaz expressivas. *O homem deve aprender a carrear para o ambiente doméstico a riqueza de suas experiências, e a mulher precisa conduzir a doçura do lar para os labores ásperos do homem*. Dentro de casa, a inspiração; fora dela, a atividade (Xavier, id: 113).

Lares equilibrados: mulheres, obediência e amor puro

Para contrapor ao caminho tortuoso do desejo, modelos de conduta "reta" são assinalados, partindo precisamente da família de

Lísias. A casa desta família é o lugar onde André recebe os ensinamentos morais em geral. Ele percebe que ali reina a "harmonia". Todos trazem a alegria no semblante e a "conduta reta". A conversação é sempre "edificante", versando notadamente sobre assuntos evangélicos. Todos estão periodicamente orando e "trabalhando" muito, em nome "irmãos" que chegam da terra.

As conversas são amenas, e o sentido de autoridade é bastante presente. A mãe, dona Laura, é o esteio moral da casa, todos a obedecem e a respeitam. Brevemente encarnará para auxiliar o marido, que atualmente desenvolve um "trabalho de vulto moral" na terra.

Sendo dona Laura a responsável, por assim dizer, pela "tutela moral" de André Luiz, é a partir de infindas conversas com ela – monólogos, como veremos mais à frente – que o leitor tem contato com explicações acerca da "pureza natural da alma feminina", que, no entanto, é facilmente corruptível. Percebe-se em suas preleções, que, se o desejo tiraniza, uma mulher que exerce o seu desejo desagrega famílias, além mesmo da vida e da morte, o que leva à existência de "mães fracassadas", "mulheres doidivas", "mulheres de ninguém" (id, ibid: 222).

Para Laura, na verdade, há uma imperiosa tarefa para as mulheres: se porem a salvo das tentações. E isto deve se fazer através da dissolução das emoções inferiores, processo do qual faz parte o trabalho maternal. A importância deste trabalho é desenvolvido em vários momentos do texto, e culmina na síntese proposta por André, situando o exemplo de dona Laura e de Narcisa, outra trabalhadora da colônia. As duas dedicam-se a atividades de caridade. Aquelas seriam "santas mulheres", pois, afinal, "mulher generosa e cristã é sempre mãe" (id, ibid: 221). Há, também, para as mulheres, o valor da obediência, jamais esquecido, e assinalado por Lísias, filho de Laura:

A liberdade que as leis sociais do planeta conferem ao sexo masculino, ainda não foi devidamente compreendida por nós outros. Raramente algum de nós a utiliza, no mundo, em serviço de espiritualização. Amiúde, convertemo-la em resvaladouro para a animalidade. As mulheres, ao contrário, têm tido, até agora, a seu favor, as disciplinas mais rigorosas. Na existência passageira, sofrem-nos a tirania e suportam o peso das nossas

imposições; aqui, porém, verificamos o reajustamento dos valores. Só é verdadeiramente livre quem aprende a obedecer. Parece paradoxo, e, todavia, é a expressão da verdade (id, ibid: 249).

Já os homens teriam maior dificuldade em acompanhar as mulheres, na sublimação dos desejos e no desenvolvimento da docilidade e das emoções puras. Para exemplificar este freqüente descompasso entre os gêneros, é lembrada a condição de Eloísa, a prima recém-chegada à colônia, e em situação de convalescença, repousando em seu quarto há alguns dias. Segundo dona Laura, esta moça não poderia ainda freqüentar os demais ambientes da casa, mais precisamente a mesa de refeições, em virtude de sua "perturbação e desgosto", decorrência da atitude de permanecer ligada mentalmente aos que ficaram na terra. Em visita ao quarto da recém-chegada, é novamente Laura quem, frente ao choro convulsivo daquela, explica-lhe que ela deve ter calma, pois...

Tua mãe não se demorará e não podes contar com a fidelidade do noivo, que de modo algum está preparado a te oferecer uma sincera dedicação espiritual na terra. Ele ainda está longe do espírito sublime do amor iluminado. Teu ex-noivo (...) não está preparado para compreender um sentimento puro. (...) é homem comum, não está alertado para as belezas sublimes do amor espiritual. (idem: 108)

Ora, um exemplo de homem não-comum é Lísias. O texto oferece, como modelo a ser seguido, o namoro deste com Lascínia, alimentado por emoções sublimadas, assinalando um relacionamento amoroso fundado em um sentimento espiritual, desenredado das "paixões da carne". Isto é sutilmente assinalado em algumas passagens do texto, como veremos, contrastando com outras situações de destempero.

O sexo inexistente ou as metáforas do não-dito

Há namoros, noivados e casamentos em Nosso Lar. Como se processa o sexo – se é que ele existe – nesses relacionamentos? Está claro que esta é uma questão importante a atravessar todo o livro, e a resposta vem a partir de dois casos emblemáticos: o da família de Tobias e o do namoro de Lísias e Lascínia.

Para tanto, no começo do livro, antes mesmo da família de Tobias aparecer, o leitor é surpreendido por algumas passagens. Em uma delas, um dos mentores de Nosso Lar indaga a André: "sabe que (...) os *pobres obsidiados nas aberrações sexuais* costumam chegar [na colônia] em *extrema loucura*?" (id: 37)

Mais à frente, outra passagem. André, trabalhando em um setor que objetiva resgatar espíritos do umbral, ouve gritos em um certo pavilhão, e faz menção de ir até lá, ao que é advertido por Narcisa, trabalhadora mais antiga: "Não prossiga. Localizam-se ali os *desequilibrados do sexo*. O quadro seria extremamente doloroso para seus olhos. *Guarde essa emoção para mais tarde*". (idem: 168)

Já atentos sobre o fato de que *há um sexo desequilibrado a ser tratado em Nosso Lar*, somos apresentados às famílias. A de André, marcada pelo sofrimento, decorrente do adultério. A de Lísias, pela ventura, decorrente da abstinência. Porém, há ainda o esclarecimento acerca do quadro aterrorizante sugerido no início do livro. O que são "aberrações sexuais" e "desequilibrados do sexo"? Esta situação refere-se unicamente ao adultério, o real "desvio" até agora apontado? E internamente a uma relação amorosa estável, qual o limite entre práticas sexuais "permitidas" e "desviantes"?

Sob estas indagações, o leitor é apresentado à família de Tobias, e esta traz à baila uma situação bastante espinhosa: trata-se de um aparente triângulo amoroso. Neste caso, encontraremos tematizados o ciúme, a traição e, finalmente, a prática sexual no além.

Como já mencionei, Tobias reside em uma casa com as duas esposas da última encarnação, Luciana e Hilda, o que faz André suspeitar de um triângulo. Porém, pelo que se depreende, há duas formas de matrimônio a ocorrer na casa. Uma, a de Tobias com Hilda, a mais velha das duas, o casamento "real". Uma outra situação é a de Tobias com Luciana, uma relação baseada na amizade. É a própria Luciana quem aponta: "graças a Jesus e a ela [Hilda] aprendi que há casamento de amor, de fraternidade, de provação, de dever". (Xavier, op.cit: 207-212)

Sob o espanto de André ante esta situação, Tobias explica-lhe que tal convivência só é possível pelo fato de que o sentimento que une os três parceiros é o "amor puro"; o "ciúme inferior" havia sido vencido, já que "o verdadeiro casamento é de almas e essa união

ninguém poderá quebrantar". Tomando este mote, André pergunta: "mas como se processa o casamento aqui?". A questão que aparece sub-repticiamente é: qual o sexo permitido?

Ao que lemos a resposta de seu interlocutor, de que o sexo se processa "pela combinação vibratória. Ou então, para ser mais explícito – pela afinidade máxima e completa". (Xavier, op.cit: 212)

O que é afinidade máxima e completa? O que é combinação vibratória? Talvez seja impossível ser menos explícito, e a questão de André ainda não foi respondida; aliás, há um conjunto de perguntas, nessa linha, que ele intenta fazer desde o início do livro.

Por exemplo, quando em certo momento, Lísias menciona a existência do "bosque das águas", lugar onde leva Lascínia para namorar, diz que este é "um dos locais prediletos para as excursões dos amantes, que aqui vêm tecer as mais lindas promessas de amor e fidelidade, para as experiências na terra" (Xavier, op.cit: 60), e André alinhava: "a observação ensejava considerações muito interessantes, mas Lísias não me deu azo a perguntas nesse particular" (idem: 60). Pode-se indagar: quais são as perguntas ante as quais não se deve dar azo?

Em um outro momento, ouvindo a preleção de dona Laura sobre o sentimento de alegria, André nos diz: "Recordei instintivamente as teorias do sexo, largamente divulgadas no mundo" (Xavier, op.cit: 102). Ora, este não é um assunto que passe despercebido, sem um discurso doutrinário. Por isso é que o texto continua, nesses termos:

mas, adivinhando-me, talvez, os pensamentos, a senhora Laura sentenciou: - *E ninguém diga que o fenômeno é puramente sexual. O sexo é manifestação sagrada desse amor universal e divino*, mas é apenas uma expressão isolada do potencial infinito (XAVIER, op.cit: 102).

Esta, então, é uma definição para sexo? A *manifestação do amor de Deus*? Ora, nesse ponto, o leitor tem todo o direito de perguntar: já que chegamos até aqui, como afinal *manifesta-se realmente* este ato de amor divino? A resposta não tarda:

Entre os casais mais espiritualizados, o carinho e a confiança, a dedicação e o entendimento mútuos *permanecem muito acima da união física, reduzida, entre*

eles, a realização transitória. A permuta magnética é o fator que estabelece ritmo necessário à manifestação da harmonia. Para que se alimente a ventura, basta a presença e, às vezes, apenas a compreensão (idem: 102).

Ora, então, para os casais espiritualizados não é realmente necessária a união física. Notemos que em nenhum momento, nossa personagem situa este "casamento" no "plano post-mortem", exclusivamente. O texto vale como ensinamento a ser lido e seguido *na terra*.

Em um outro fulcral momento do texto, por exemplo, ainda Laura, mãe de Lísias, cujos "ensinamentos" pipocam a cada página virada, alardeia que afinal fará uma "esclarecedora explicação" para a "questão do sexo", para o que André aguarda ansiosamente. Assim nos diz o relato:

A essa altura, a senhora Laura silenciou, como quem precisava meditar na amplitude dos conceitos expendidos. Aproveitando o ensejo, aduzi: - A experiência do casamento é muito sagrada aos meus olhos. A interlocutora não se surpreendeu com a afirmativa e obtemperou: - Aos espíritos ainda em simples experiência animal, nossa conversação não interessa; mas, para nós, que compreendemos a necessidade de iluminação com o Cristo, é imprescindível destacar, não só a experiência do casamento, mas toda experiência de sexo, por afetar profundamente a vida da alma (Xavier,op.cit, 216/217).

Nesse momento, o leitor é surpreendido por André, que, quando encarnado era supostamente um médico, apresentar-se curiosamente enrubescido com a "explicação" ouvida:

Ouvindo a observação, *não deixei de corar, lembrando o meu passado de homem comum*. Minha mulher fora para mim um objeto sagrado, que eu sobrepunha a todas as afeições; no entanto, ao ouvir a mãe de Lísias, ocorriam-me à mente as palavras antigas do Velho Testamento: - "não cobiçarás a mulher do teu próximo, etc". Num instante, senti-me incapaz de prosseguir, *estranhando o caso Tobias*. A interlocutora, porém, percebeu minha perturbação íntima e continuou: - Onde o esforço de consertar é tarefa de quase todos, deve haver lugar para muita compreensão

e muito respeito à misericórdia divina, que nos oferece tantos caminhos a retificações justas. Toda experiência sexual da criatura que já recebeu alguma luz do espírito, é acontecimento de enorme importância para si mesma (Xavier, op.cit:217).

Será que ela vai, enfim, entrar no tema? O leitor se pergunta. Porém, a "mãe de Lísias" envereda seu "ensinamento" por outro caminho:

É por isso que o entendimento fraterno precede a qualquer trabalho verdadeiramente salvacionista. Ainda há pouco tempo ouvi um grande instrutor do Ministério da Elevação assegurar que, se pudesse, iria materializar-se nos planos carnaís, a fim de dizer aos religiosos, em geral, que toda caridade, para ser divina, precisa apoiar-se na fraternidade (Xavier,op.cit:218) .

Do que se está a falar, afinal? De sexo ou de fraternidade? A clara sensação é a de que fomos engabelados. Porém, André Luiz não o entende assim. Nosso "repórter" retoma a narrativa e, visivelmente satisfeito com a preleção ouvida, assinala:

Nessa altura, a dona da casa convidou-me a visitar Eloísa, ainda recolhida ao interior doméstico, dando a entender que não desejava explanar outras minudências sobre o assunto; e depois de verificar as melhoras crescentes da jovem recém-chegada do planeta, voltei às Câmaras de Retificação, mergulhado em profundas cogitações. Agora não mais me preocupava a situação de Tobias, nem as atitudes de Hilda e Luciana. Impressionava-me, sim, a imponente questão da fraternidade humana" (idem: 218).

Como se processa o sexo no mundo espiritual? O livro Nosso Lar tenta várias vezes responder a esta pergunta. De início, já percebemos que os "excessos" nas práticas sexuais são vistos como sérios problemas, e normalmente carregam o perigo da "obsessão". Ao que parece, o "inferno" é também a "carne", já que "os fluidos carnaís compelem a alma a profundas sonolências" (Xavier, op.cit: 85), e "o desejo tiraniza" (id: 112).

O que me parece evidente é que, não obstante o tema do sexo esteja presente em boa parte do texto, ele aparece de forma velada,

e carregando o forte sentido da moralidade ascética própria do kardecismo. Ou seja, fala-se de um certo sexo, a partir de códigos morais e religiosos específicos, não se falando realmente de sexo, mas da doutrina espírita.

De tal forma que a fórmula foucaultiana de que "há dezenas de anos só falamos de sexo fazendo pose" (Foucault, 1977: 13) me parece calhar bem a esta literatura. O leitor depara-se a todo momento com promessas de "esclarecimentos valiosos" acerca do "sexo", promessas essas que se esvaem nos lugares-comuns do discurso da "boa moral" e do não-dito.

O que mais claramente se depreende do texto de Nosso Lar é que este põe o sexo continuamente em discurso, assinalando a sua importância cabal, porém, tomando o cuidado de dele se falar o mais sub-repticiamente possível. O estilo do texto espírita, normalmente atravessado por arcaísmos pomposos, incorpora um discurso atravessado por ilusões e metáforas, ao falar de sexo. Não há como, neste momento, não lembrar da cultura espírita, permeada por uma conduta de autocontrole, docilidade e gentileza nas maneiras e nos afetos, e por uma sensibilidade marcada pela vergonha ⁵²⁶.

Encarando as coisas deste ângulo é que se pode perceber o quanto a *modelação das emoções* é estratégica em uma ordem social fundada na *convivência* e na *amenidade*; o quanto o *controle dos afetos* é estratégico em uma sociabilidade religiosa predominantemente assinalada pela noção de *caridade*. Este é o caso do espiritismo brasileiro, marcado profundamente pela figura de Chico Xavier.

O médium e o folhetim

Há algumas coisas que marcam o livro Nosso Lar. Inicialmente a figura do médium Chico Xavier, atravessada pelo *catolicismo*, que costura, tanto a sua "conduta ilibada" – matizada pela noção de *caridade* - quanto a *matrifocalidade* apontada na sua história de vida.

⁵²⁶ Para o processo de elevação do patamar da vergonha e da expansão de sentimentos de delicadeza no Ocidente, ver Elias, 1993: 193-194 e 1994:140-141.

Ora, pergunta-se: porque o espiritismo "vingou" no Brasil? Quais os elementos que nos permitem compreender o fato do espiritismo ter se tornado tão popular em todas as camadas sociais – ainda que mais freqüentemente nos segmentos médios – em nosso país? A resposta talvez seja: Chico Xavier.

O espiritismo chega ao Brasil no fim do séc. XIX, e até o final da XX Guerra Mundial retira sua força das práticas curativas e receitistas. Esta feição taumatúrgica se ressignifica a partir da atuação do médium mineiro Chico Xavier, que amplia o leque de simpatizantes da doutrina espírita a partir de sua aproximação com o universo católico. Xavier conforma então um modelo de conduta moral fundado na *caridade*, caracterizado por comportamentos de "discrição, seriedade, controle, solicitude, paciência, austeridade" (Cavalcanti, 1983: 56/59), aos quais eu acrescentaria ainda a gentileza, a pacificação, o pudor e a vergonha. Além disso, perpassa este padrão de virtudes o sofrimento enquanto valor.

Um outro ponto de aproximação de Chico Xavier com o universo católico é a ênfase atribuída, em sua trajetória de vida, à figura da *mãe* e a decorrente idéia da *graça*. É recorrente nas várias biografias deste médium a sua trajetória martirizada, desde que ficou órfão de mãe - Maria João de Deus, aos cinco anos de idade.

É relatado que o pai de Chico, nesse momento, envia o menino para a casa de uma sua tia, Rita de Cássia, e é junto a essa tia-madrasta, onde Chico irá sofrer humilhações e torturas, por vários anos. O sofrimento só termina quando o seu pai se casa novamente, com uma mulher chamada Cidália. Esta reúne novamente a família, pondo fim a esta etapa do martírio do menino.

Tanto a mãe de Chico é central em sua vida – pois, mesmo depois de morta, continua a lhe ajudar, aparecendo-lhe "em espírito" para lhe aconselhar – quanto a tia má, com a qual aprende o valor de se suportar os maiores sofrimentos calado, quanto por fim o seu "anjo bom", Cidália, a segunda mulher de seu pai, a única que acredita em suas visões.

Assim é que Chico passa por três "mães": Maria João de Deus, Rita de Cássia e Cidália. As três são mediadoras em sua juventude. A matrifocalidade proporciona a aproximação de Chico ao universo

do catolicismo popular e a ênfase na noção de intercessão e graça, centrada na figura materna (cf. Lewgoy, op.cit: 91-92).

Pois se na infância de Chico Xavier o elemento *mãe* é fundamental, esse elemento desdobra-se em toda a sua obra psicográfica. Nos romances de André Luiz, ordinariamente há mães devotas, habitantes de "esferas de luz" do além, intercedendo por filhos que ficaram em sofrimento na Terra ou nas regiões de trevas infernais, no plano espiritual. Há também a presença de "santas mulheres", trabalhadoras do mundo invisível, a amar, proteger e orientar espíritos que, como André Luiz, são "obreiros" relativamente inferiores na esfera hierárquica. Estas são "mães de todos".

Assim também, é repetido à exaustão nas biografias de Chico Xavier, acerca das suas práticas de caridade, que ele teria especial carinho pelo dia das mães, quando iria, pessoalmente, visitar os detentos de presídios, e onde afirmava que os presos eram sempre acompanhados pelas mães mortas (Lewgoy, op.cit: 172). Das centenas de "cartas" de mortos que psicografou, quando alguma delas era de alguém que havia deixado os pais na terra, o texto normalmente começava com "minha querida mãezinha, sua bênção".

André Luiz é resgatado do umbral em virtude da intercessão de sua mãe. Em termos simbólicos, este ato – o da mãe sendo responsável direta pelo atendimento do filho – atualiza uma tradição arraigada na cultura brasileira: a da figura da mãe como mediadora no universo doméstico. Também a mãe, além de afiançar os valores religiosos presentes, é o baluarte da honra da família, nas culturas de influência mediterrânea. (Lewgoy, op.cit: 91)

Desta forma, não por acaso é a voz de Laura (mulher e mãe) a que recorrentemente se faz ouvir, conformando um certo discurso ético-moral. Penso também, que a sua presença e o sentido de sua fala apresentam um certo modelo de figura feminina, nesta religião.

O kardecismo é uma religião que traz, desde os seus primeiros tempos nos Estados Unidos e na Europa, a presença ativa de mulheres em suas fileiras. Basta lembrar o episódio das irmãs Fox, em Hydesville (Aubrée e Laplantine, 1990), inaugurando simbolicamente o espiritismo, assim como as presenças de várias mulheres médiuns na "recepção" das "mensagens" constantes na "codificação" kardequiana, ou ainda a presença de médiuns como

Florence Cook e sua capacidade de materializar o "espírito" de Kate King, também uma mulher (Rodrigues, 1980). Todos estes eventos acontecem ainda durante o séc. XIX, época de fundação do kardecismo.

No mundo relatado em *Nosso Lar*, a presença feminina é também constante, porém, certamente em decorrência do período em que este livro foi escrito – meados dos anos 1940 – a visão que traz sobre as mulheres denota um arraigado conservantismo.

Não obstante, o que os dados etnográficos parecem me sugerir é que, mesmo na atualidade deste movimento religioso, no Brasil, é ainda recorrente uma visão tradicional em relação às mulheres, o que nos serve de exemplo certa frase repetida por palestrantes espíritas: "Esse elogio vai para as mulheres femininas; não para as feministas", palavras assinaladas na maioria das vezes em tom de brincadeira. A jocosidade, porém, aponta para uma questão polêmica no espiritismo, e denota uma certa tomada de posição. É, assim, a partir de uma certa visão, tradicional e mesmo conservantista, que, ao meu ver, aparece o entendimento sobre as mulheres neste universo religioso.

Há também um contexto literário que deve ser assinalado. *Nosso Lar* é um livro que traz claramente a influência do romance de folhetim do séc. XIX, modelo literário que se desdobra nas radionovelas e telenovelas do séc. XX - com algumas modificações na atualidade - mas que de forma geral se caracteriza por alguns elementos:

O caráter psicologicamente plano dos personagens, a presença de heróis que apenas evoluem no sentido da aquisição progressiva de uma nobreza latente, manifesta precocemente na capacidade de doação e sacrifício, a ênfase nas conseqüências morais das ações, o inequívoco prêmio à conduta moralmente aprovada no grupo, a punição da injustiça e a vitória final do Bem, depois de uma série de fortes emoções consignada em finais felizes, que confirmam as expectativas do público. (Lewgoy, op.cit: 69)

As famílias são apresentadas pelo autor, André, e seus "dramas" relatados e alinhavados por um metatexto que tem a função de reinterpretar os "fatos" à luz da doutrina. Pode-se dizer que os vários diálogos apresentados fazem parte de *um relato monofônico*,

pois a impressão do leitor é a de que todos os personagens estão ali presentes para reiterar um só discurso, havendo apenas uma fala em todo o livro.

Permeando este "falar" genérico, aparecem o tema do amor eterno e a noção de castigo pelo rompimento dos ditames sociais, donde aparece a rigorosa dicotomia entre o bem e o mal. É presente, também, no romance espírita, e isto aparece em *Nosso Lar*, o fato de que não há grandes mudanças psicológicas nos personagens. No desenrolar da trama, as ditas transformações são de ordem religiosa e moral, acompanhando as várias "provas" sofridas pelos atores, que conformam um determinado carma e terminam por sancionar a ética doutrinária (cf. Lewgoy, op.cit: 68-69).

Minha impressão é a de que há nos romances espíritas, corroborando esta perspectiva literária, um modelo ideal de casamento, baseado em uma concepção de "amor eterno", "descarnado", "sublimado", que, evidentemente, corresponde a uma certa concepção de sexo, também descarnado.

Isto, porém, não significa não falar dele: em *Nosso Lar*, há, em relação ao sexo, um "falar" velado. Há uma alusão freqüente a este tema, mas, no entanto, estas alusões encaminham o texto para fórmulas, como as de que aprender a lidar com o sexo significa um "esforço para superar as paixões" ou a "animalidade" e as "inclinações inferiores", o que aproxima-se do objetivo de "valorizar a organização doméstica", "substituindo as cadeias de sombra por laços de luz". É recorrente, por exemplo, a máxima de que o sexo é "patrimônio das faculdades divinas".

O tema do *amor* é, deste modo, ordinariamente situado dentro de uma perspectiva dita "espiritual", atendo-se, no entanto, às fórmulas ideais do amor romântico: um amor eterno, etéreo e sublime, e nem sempre consumado em termos carnaís.

É isso o que encontramos em *Nosso Lar*. É isso o que nos dizem os pseudo-personagens de Chico Xavier, em seu discurso único, unívoco. É o que busca nos falar esta única voz, presente em todas as páginas deste romance sobre a "vida" e a "morte": apresentar, sim, o sexo, exaustivamente o sexo, mas não a partir dele mesmo, e sim a partir de um certa compreensão religiosa do mundo.

Considerações Finais

Uma cidade no mundo dos mortos. Superior ao mundo dos vivos, em qualidade de vida, em tecnologia, em conhecimento de toda a história humana, visível e invisível. Uma cidade onde se entra por mérito próprio, mas também através das intercessões de terceiros, outros pelos quais se fez algo de bom, algum dia. Cidade onde predomina a harmonia, a paz infinda, a serenidade e a confiança na vitória do bem.

Mais abaixo, bem abaixo, nas entranhas da terra, um outro mundo, também habitado pelos mortos. Um mundo escuro, úmido, fétido. Onde vivem seres monstruosos, em constante luta, em constante caça. Onde a solidão e o medo, a dor e a angústia são constantes. Onde não se pode ter paz. Neste mundo, é mais fácil entrar. Basta viver conforme os desejos, conforme as pulsões, conforme os anseios do corpo.

Esses são relatos apresentados em variados romances espíritas, e versam sobre os destinos que aguardam os humanos após a morte do corpo. São lidos nas reuniões espíritas de estudo da mediunidade, são examinados nas salas de evangelização juvenil, são comentados nos grupos de estudo sistematizado da doutrina espírita, são apresentados nos congressos e simpósios, são explanados pelos palestrantes, nas reuniões públicas dos domingos à tarde.

É quase impossível, para um espírita, ao ouvir tais relatos, não optar por viver na colônia. Ecoa em seus ouvidos: "o bem que fizeste em algum lugar, será o teu advogado em toda parte". O mal também.

Assim como é difícil encontrar um espírita que não tenha lido Nosso Lar. Que não tenha ouvido falar de Nosso Lar. Que não saiba onde fica Nosso Lar. Que não tenha se preocupado se algum dia, quando desencarnar, irá conhecer Nosso Lar. Que não tenha se perguntado se, porventura, a colônia para onde será levado após o desencarne, manterá semelhanças com Nosso Lar.

No dia 30 de junho de 2002, dia da morte de Chico Xavier, e durante toda a semana seguinte, uma afirmação foi recorrente, nas falas dos espíritas: "Chico está num lugar ainda melhor do que Nosso Lar".

Que fascínio é esse? Que enlevo é esse, que acomete os espíritas, ao falar desse lugar, tão imaterial aos olhos quanto verdadeiro para a alma e o coração?

É que a credibilidade de Nosso Lar se confunde com a história do seu autor. Não do autor "espiritual", que, para os nativos, é André Luiz, o repórter do além, o médico que outrora teria sido Oswaldo Cruz, mas o autor "encarnado". Chico, o médium de Pedro Leopoldo, de Uberaba, aquele que detinha uma aura tão iluminada e tão ampla e tão pura e tão elevada, que estar a alguns metros dele equivalia à grande parte das pessoas irromper em pranto convulso, como contam os relatos nativos sobre ele.

Como alguém tão elevado poderia escrever invencionices? Como pôr em dúvida o relato da colônia Nosso Lar? É freqüente, entre os espíritas, a dúvida ante o que realmente André Luiz, pela mão de Chico Xavier, quis dizer com: "as mulheres não devem se equiparar aos homens; a elas restam as tarefas domésticas". Ou: "o feminismo é uma abominação contra as verdadeiras atribuições do espírito feminino".

Como não se perguntar se algumas passagens não se devem ao *espírito da época*? Afinal, argumentam, Nosso Lar foi escrito em 1943. Há que se efetuar ressalvas ao texto. Não obstante, indagam: "Se eles [os moradores de Nosso Lar] estão em nível evolutivo mais avançado do que nós, como nós poderemos julgar-lhes os valores? Não são os nossos valores sempre os mais atrasados?"

E, afinal, como discordar da concepção de família, de mulher, de conjugalidade, atestada pela pena de Chico Xavier, que, para os adeptos, foi um dos espíritos mais avançados que nas últimas centenas de anos encarnaram na terra?

Questões como essas são responsáveis pela crise do movimento espírita nas últimas décadas. Pela migração de seus adeptos a agremiações neo-esotéricas, assim como a Centros que hoje realizam o cruzamento do espiritismo com outras tradições religiosas, como a umbanda.

E mesmo junto àqueles que permanecem no movimento, em sua linha mais ortodoxa, as indagações sobre a validade de Nosso Lar permanecem, ainda que este romance continue – e muito – a vender e a ser lido e a ser divulgado, em todas as livrarias espíritas do Brasil.

O fato é que, se visão sobre família, sobre mulher, sobre sexo, constantes em Nosso Lar, são hoje ainda divulgados, isto acontece porque tal visão certamente faz sentido para os próprios espíritas. E coaduna-se com uma certa ética, conforma-se em um certo ideal de comportamento, ainda presente, ainda legítimo nesta tradição religiosa.

Faz sentido, vale dizer, para uma religião conhecida por sua rigidez moral. Por sua preocupação com a austeridade na decoração dos centros, pela discrição, amenidade e gentileza nas conversas. Conhecida pela sua preocupação extrema com o pudor, que se realiza na exclusão do uso de quaisquer "palavras pouco elevadas" nos espaços de trabalho dos centros. Pelo valor que atribui ao sofrimento do corpo, sustentáculo para a felicidade da alma.

Com isto lembro de Agostinho. Me parece que o pensador católico, que conferiu as bases à noção cristã de carne impura tem mais proximidades do que estranhezas, em relação ao espiritismo. Para Agostinho, os seres humanos são dotados de liberdade. É esta liberdade o grande problema, pois deixa os homens e mulheres à mercê de si próprios. E, na medida em que há uma distorção fundamental na alma humana, não há como se ter certeza da capacidade de se vencer na luta contra si mesmo, vale dizer, na luta contra os sentidos, na luta contra a carne (cf. Brown, 1990).

Ora, para o espiritismo, um valor fundamental é o do livre-arbítrio. Esse valor pontua a liberdade essencial do humano. Porém, articulado a este valor estão as noções de caridade, assim como de carma, de evolução e de reencarnação. Para os espíritas, a liberdade, se exercida sem caridade, pode conformar uma situação cármica que trará necessariamente sofrimento, se não na existência atual, na próxima encarnação. De modo que, de encarnação em encarnação, o espírito "aprende" o valor da caridade, e passa a utilizar-se melhor de sua liberdade. Tolhida enquanto o espírito é embrutecido, a liberdade torna-se cada vez mais realizável, na medida em que se "evolui", de acordo com as encarnações.

Vale dizer: um ponto fundamental nessa "evolução" é, como já foi apontado, a sublimação das emoções inferiores. Para acelerar este caminho é que, acreditam os espíritas, todos devem travar uma luta constante contra a animalidade, os instintos inferiores, as emoções terrenas, as delícias passageiras oriundas dos sentidos.

Pois deixando-se ao sabor dos sentidos "grosseiros", os homens e mulheres não teriam condições de chegar a esferas mais sublimadas, destino certo da humanidade.

Os dilemas dos espíritas talvez sejam semelhantes aos que Agostinho vivenciou. Suas respostas, ainda que permeadas por outros elementos, talvez se encaminhem para atitudes relativamente próximas. O espiritismo não pede a nenhum adepto o voto de castidade. Mas o objetivo final da evolução espírita é, segundo encontramos em *Nosso Lar*, a superação dos sentidos físicos. Não é isto que Agostinho nos pede, também?

Bibliografia

- AUBRÉE, Marion e LAPLANTINE, François. 1990. *La Table, Le Livre et l'esprits*. Paris: J.C. Lattes.
- BROWN, Peter. 1990. *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 1983. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ELIAS, 1993. *O Processo Civilizador vol. II – Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ELIAS, 1994. *O Processo Civilizador vol. I – Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FOUCAULT, 1977. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 158 pp.
- GIUMBELLI, 1995. *Em Nome da caridade: assistência social e religião nas instituições espíritas. Vol.I. Projeto Filantropia e Cidadania. Núcleo de Pesquisa – ISER*. Rio de Janeiro.
- LEWGOY, Bernardo. 2000. *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. 360 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP.

SOARES, Luiz Eduardo. 1979. O autor e seu duplo: a psicografia e as proezas do simulacro. *Religião e Sociedade*, RJ, n.4: 121-140.

STOLL, 2002, Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil. *Rev. Antropol.*, 2002, vol.45, no.2:361-402. ISSN 0034-701.

Obras Espíritas

RODRIGUES, Wallace Leal. 1980. Katie King. São Paulo: O Clarim.

XAVIER, Francisco Cândido. 1997. Nosso Lar. 46ª ed. São Paulo: FEB.

Maturidade: capacidade para ponderar escolhas

Maria Antonietta Albuquerque de Souza - Universidade de
Pernambuco – UPE

antonietaalbuquerque@hotmail.com

1 duas palavras sobre “maturidade rejuvenescida”

A problemática contemporânea do acentuado prolongamento da vida exige reflexão sobre o que quer dizer viver mais anos em cada etapa do ciclo vital de desenvolvimento humano. Neste ensaio⁵²⁷, trataremos de processos que refletem efeitos de estratégias *anti*envelhecimento, traduzidos nas tentativas de fixação dos sentidos de “maturidade” em contexto discursivo enfático no rejuvenescimento.

Subjacente a esse propósito está a idéia que se busca anular as conseqüências do tempo sobre a “aparência” do corpo e de desempenho da mente pela redução da distância simbólica no ciclo vital, aproximando-se crescimento e envelhecimento e, em correlato, instigando os signos e ícones das “fases” da vida: adolescência/juventude e velhice, como estratégia para alargar em anos a etapa maturidade, e produzir horizonte de modos de vida –

‘[...] alongando a velhice, torná-la cada vez mais parecida com os primeiros anos de idade madura’ (Veja. Capa. Ed.1140.1990), **‘Estamos querendo acrescentar vida aos anos e não anos à vida’** (Veja, ed. 1 140, 1990⁵²⁸).

No final da década de 1970, a metáfora “saúde” indica alterações em modos de vida associados à cultura de valorização do corpo, do aprofundamento do individualismo e da consciência terapêutica. Essas tentativas não se dão sem resistências de todos

⁵²⁷ Este pequeno ensaio faz parte da reflexão que desenvolvi na pesquisa para doutoramento (UFPE – com apoio do CNP) sobre a construção de identidades etárias, tomando por unidade de análise os títulos de capa e os textos das reportagens da revista semanal brasileira *Veja* (mar.1970-set. 2004). No desenvolvimento da tese (Souza, 2006) aprofundi essas questões.

⁵²⁸ Passaremos a usar aspa americana e itálico quando as citações forem fragmentos de *Veja* ou de *Época*, concorrente daquela.

os lados. Entre essas, predominam as ligadas a configuração do “curso da vida moderno”, baseada na hegemonia da “maturidade adulta”, junto das recentes disputas pela redefinição discursiva das idades, incluindo a busca para fixar uma forma específica de maturidade, que qualificamos “rejuvenescida”:

Capa *Veja*. Ed. 1575, 1988. ***Começo da vida aos 40***; Capa *Veja*. Ed. 1575, 1998. *Ser mãe perto dos 40*; Capa *Veja*. Ed. 1650, 2000. *Sexo depois dos 40*; Capa *Veja*. Ed. 1738, 2002. *A Batalha começa aos 40*; Capa *Veja*. Ed.1806, 2003. ***Receitas da ciência para manter-se jovem aos 30, 40, 50...e 60 anos***, (grifos meus)

Assim, no discurso em apreço, os antagonismos, entre as idades mais novas e mais velhas, se mostram predominantes no balanço entre lutar pela autonomia nos limites pretendidos para o final da juventude (30 anos) até próximo ao início da velhice (69 anos), e pelo projeto mais ambicioso de expansão do campo de inteligibilidade de um tipo de “maturidade rejuvenescida”. Focalizaremos rastros dos registros dos signos considerados do envelhecimento: “experiência” e “sabedoria”, como pontos para uma compreensão do segundo movimento.

2 Associando Experiência, Sabedoria e Maturidade em estratégias antienvelhecimento

A noção sociológica de “maturidade adulta” - cívica, produtiva e reprodutiva - se associa a uma independência para determinar e dirigir, o melhor possível, a vida com autonomia para auto-suprir e garantir a sobrevivência e a preparação das gerações mais jovens, responsabilizar-se pelas conseqüências decorrentes da não produtividade, dos desgastes e das doenças dos mais velhos da família e para assegurar a reprodução e a ordem social. Esse fardo apresenta-se tanto maior e quase insustentável quando se associam o valor do prolongamento da vida às estratégias de *antienvelhecimento* da população. Essas representações são heranças da idéia predominante de que o desenvolvimento humano culmina com a fase adulta: trabalho, cidadania e reprodução⁵²⁹.

⁵²⁹ Como indicam resultados da pesquisa realizada no Brasil por Almeida y Cunha (2003), abrangendo universo de 210 educadores brasileiros. Ver também, Jean-Claude Forquin, “*Relações entre gerações e processos educativos: transmissões e transformações*”, Congresso Internacional de Co-Educação de gerações, SESC, São Paulo, 2003. Mike Featherstone e Mike Hepworth em “Envelhecimento, tecnologia e curso da vida incorporado”, na obra de G. Debert e Donna Goldestein (Orgs.), *Políticas do corpo e o curso da vida*, São Paulo, Sumaré, 2000.

A plenitude da maturidade moderna situa, em seu exterior, as formas imperfeitas “infância” e “velhice”. Essa representação da forma imperfeita tem, por trás, a idéia de uma infância maculada pelo pecado, que a torna má, e do homem bom e libertado pela razão. Quando estreitamos esse argumento aos seus efeitos na diferenciação das idades, vemos que passou a predominar a idéia de uma ‘natureza humana’ específica para cada classe de idade calcada no saber científico. Na passagem para o século XX, cristalizou-se, como realidade praticamente inconteste, que o desenvolvimento de todo indivíduo é acompanhado de um processo evolutivo dividido em etapas, que se diferenciam, pelo acúmulo de capacidades que atingem o seu apogeu na idade adulta.

Bassit (2000) considera que uma ruptura com estágios de desenvolvimento da maturidade foi introduzida nas análises sobre o curso da vida, após a metade do século passado, quando os estudos de Paul Baltes (*life-span*) trazem uma concepção mais maleável e contínua, que parte do interesse da adaptação individual ao que julgava a dupla natureza do processo de envelhecimento: experimentamos *perdas biológicas e ganhos culturais*.

Dessa forma, a simetria da relação entre os dois pólos (o biológico e o cultural) poderá ser, em boa parte, assegurada pela acumulação das experiências associada à responsabilidade individual pelo saldo no auto-agenciamento da vida. Essa fala, que sempre teve um espaço influente, tem evocado, nos últimos anos, a defesa da autonomia na velhice com o resgate de valores da família e da experiência e sabedoria dos mais velhos.

A pesquisa de Almeida y Cunha (2003) depara-se com um dado sugestivo em face das representações de ganhos de “experiência”, “sabedoria” e “espiritualidade”, atribuídos ao desenvolvimento da maturidade dos mais velhos. Nessa pesquisa, a imagem que a velhice tem sobre a maturidade retém-se na adultícia e não privilegia os signos da experiência sábia. Segundo Bassit (2000: 222), “[... a] sabedoria, a atitude mediadora, a tranquilidade filosófica, a imparcialidade e o desejo de oferecer lições de moral aos mais jovens”, são considerados sinais da forma (in)completa da maturidade dos velhos. Não são termos propensos

a assumir posições privilegiadas na contextualização discursiva que hierarquiza o curso da vida moderno articulado ao significante maturidade. As suas repetições são mais aderentes aos limites da “velhice”, e “maturidade” é um conceito, relevante para a compreensão da plenitude da fase “adulta” (trabalho, cidadania, reprodução) — “É como se a vida se encerrasse na fase adulta, quando o adulto assume suas responsabilidades com a família através do trabalho”, declara um informante de Almeida y Cunha (2003: 3).

Não é com a figura do indivíduo adulto per si que o significado de maturidade deve ser considerado; a sua imagem deve referir-se ao coletivo, a um campo que constitui um horizonte referenciado por esses três símbolos essenciais. Sinais disso são os marcadores do envelhecimento: menopausa (fim da reprodução) e aposentadoria (fim do trabalho). É nesse terreno que se abre a possibilidade do sistema diferencial-envelhecimento (experiência/sabedoria/ espiritualidade) para subverter posições quando inferido nas redes de equivalências dos sentidos dos termos trabalho/profissão/sexualidade/reprodução.

O que chama a atenção é que essa possibilidade do deslocamento da etapa do ciclo da vida “maturidade” orienta-se na direção desarticulatória dos elementos ‘*sabedoria*’ e ‘*experiência*’ da fase ‘*velhice*’. Na formação do discurso sobre o envelhecimento, de diversos pontos, é nessa transgressão que, em boa parte, repousa a construção da “terceira idade” e do “envelhecimento ativo” (OMS- Organização Mundial de Saúde).

O esgotamento do acúmulo de experiências, gerado pela rápida e constante necessidade de atualização de informações, passa por dentro dessa questão. As sociedades contemporâneas ocidentais experimentam processos de expansão do envelhecimento para todas as idades, causado, prioritariamente, pelas redes de informação características das sociedades modernas. Castells (2001) considera que parte desse processo se particulariza pela quebra da sincronização da cronologização do curso da vida em seus componentes sociais e biológicos, que, agindo sobre o tempo da vida humana, redefine, substancialmente, o curso da vida em três aspectos: 1) a velhice não mais delimita a saída do mercado de trabalho, pois, como há possibilidade de viver mais, é possível que as pessoas saiam do mercado antes de terem vivido dois terços de suas vidas; 2) as deficiências não mais estão somente associadas à velhice: algumas dificuldades podem ser estendidas a grupos mais

jovens como a possibilidade de morrer por doenças, até então, consideradas de ‘velho’ e pelos riscos de morte; 3) os indicadores de diferenciação social apontam para a acumulação de capital social e cultural em todos os momentos do curso da vida, sobrepondo-se às diferenças entre as idades cronológicas⁵³⁰. Quebra-se, pois, a sincronia entre velhice e aposentadoria (fim do trabalho), velhice e doença, velhice e morte.

Os esclarecimentos desse autor ajudam a perceber os pontos que desconstróem o momento do corte de inclusão essencial da velhice pela saída do trabalho, pela ‘aposentadoria’ e pela associação com a doença e a morte, na direção de outros marcadores de diferenciação, orientados pelo acúmulo de capital cultural e social. Desse modo, afrouxa os laços e expandem as redes *sabedoria* e *experiência* como capitais passíveis de positivação em qualquer idade.

Esse processo discursivo pode refletir estratégias (*anti*)envelhecimento, que subtraem do cultural e do curso biológico da vida a positividade da repetição de experiências acumuladas (vividas) através do tempo. Além de lidar com o ‘passado’, que passa muito ligeiro e que tende a tornar as experiências e sonhos recentes distantes lembranças, tem-se a impressão de que está obsoleto, do “tempo antigo”, alterando e ampliando as possibilidades de novas escolhas. Mais agravado se torna a contingência desse processo desarticulatório, quando Castells (2001)⁵³¹ lembra que o saber acumulado individual (uma fonte da *sabedoria*) tornou-se intransferível, comprometendo os processos de projeção e introjeção da socialização.

O arrojamento e o desempenho para e de novas experiências, e a capacidade para experimentar passam a ser a medida para a avaliação responsável do valor do capital cultural. Essa perspectiva, que contribui para redesenhar as formas de maturidade, vem

⁵³⁰ Praticamente, essas três conclusões de Castells são também as de Debert (1999), e em boa parte de Almeida y Cunha (2003), para o Brasil.

⁵³¹ Alberto Melucci (2004) apresenta a mesma questão em *O jogo do eu: a mudança de si numa sociedade global*. São Leopoldo, RS: Unisinus.

favorecendo o enfraquecimento do mito da incompletude infanto-juvenil e da velhice.

Ainda que essa especificidade possa aumentar a relação de solidariedade entre as idades de geração como pensa Debert (1999), também, pode trazer problemas nas ‘fontes’ tradicionais de autoridade, gerando colisões, discórdias e conflitos e agonismos outros, que exigem negociações entre gerações.

Desnecessário se faz acrescentar a situação de desprestígio em que podem ser colocados alguns idosos e velhos para os quais as relações e práticas de ‘sabedoria’ e ‘experiência’, bem ou mal, marcavam a particularidade de uma frágil face admirada. Entretanto, ao mesmo tempo, apresenta-se algum espaço que possibilita ressituar grupos dessas idades, assim como das mais jovens, e tornar transparente o potencial e a efetiva capacidade para decidir e escolher com certa margem de autonomia.

Essa problemática de recodificação da “maturidade” encerra uma curiosidade central: nos momentos em que as idades operam como laços simbólicos de associação aos termos das redes “experiência” e “sabedoria”, contribuem para posicionar **‘maturidade’ como metáfora de ‘capacidade para experimentar’?** Na linguagem de Laclau y Mouffe (1985), norteadora da concepção de discurso, que nos orienta no desenvolvimento dessa exposição, a nossa questão poderia ter a seguinte formulação: nos momentos em que atuam como significantes flutuantes nas redes de equivalência do significante maturidade como capacidade para experimentar, em que se encontram enredados em suas particularidades, ‘sabedoria’ e ‘experiência’ passam a constituir signos relevantes na estruturação de posições associadas à *maturidade/ a rejuvenescimento*?

Defendemos que o discurso em apreço visa sistematizar o modo como os atores (agentes) procedem às decisões e escolhas de critérios para satisfazer necessidades. Trata-se do desenvolvimento de estratégias (*anti*)envelhecimento, pelas práticas discursivas articulatórias dos sentidos de “maturidade”, conectada aos termos sabedoria e experiência, instigando os registros para inclusão/exclusão de idades, prioritariamente, pelos critérios ordenados no campo das necessidades ligadas à **capacidade para experimentar novas escolhas e decisões**. O horizonte de plenitude *maturidade*, agora sendo um nome para essa capacidade experimentar com autonomia, marca o modo de vida longo, corajoso e saudável. Nos fragmentos analisados, os indivíduos são

chamados a assumir essa ‘*postura corporal*’, que rege o modo de vida saudável, **logo aos 40 anos como o limite máximo de inclusão**. Como se vê, a orientação da rede ‘*vida longa e saudável*’ não tende ao trabalho de privilegiar a *acumulação* de experiências, aparece mais importante a dissociação/associação com a *saúde* e com a *doença* inscrita no campo mais geral de oposição ao envelhecimento na maturidade. Vejamos como explora o assunto uma concorrente de *Veja*.

Época. Ed. 308, 2004. *A preocupação com o envelhecimento é um dos marcos da Segunda Adolescência. ‘O filme mudou’[...] ‘com 40 e poucos anos’[...] Um checkup pode ter dois veredictos: ou o sujeito está ótimo e fica assustado quando o médico diagnostica que ele vai chegar aos 100 anos, ou fica aterrorizado ao descobrir que sua máquina está enferrujada. ‘É nessa hora que ele tem uma visão mais realista da vida’. Com todos os exames,[...], basta manter o estilo de vida saudável para estar bem [...]. Uma postura corajosa diante das mudanças é fundamental nessa fase.*

Assim é que os lugares-limite contingentes dos signos do envelhecimento (experiência/ sabedoria/ espiritualidade) passam a ser simbolizados, por um lado, nas relações e práticas articuladas à *consciência corporal* e, por outro lado, a “*modo de vida*” afirmante do mundo interior que fortalece o “eu” (domínio de si). Essa ‘opção’, indiscutivelmente, foi importante para, nos últimos anos, construir a configuração *maturidade rejuvenescida* (30 a 69 anos) e a noção de “envelhecimento ativo”.

Desse modo, o discurso sublinha a tendência para que a regra da “maturidade rejuvenescida”, ‘*vida longa e saudável*’, prescindia dos significantes, *experiência*, *sabedoria* e *espiritualidade* como uma forma de limite etário, mas não pode impedir que a sua extensão favoreça a positividade da forma de envelhecimento ‘*viver mais e melhor*’ (mais identificada com velhice). Abaixo, o antagonismo mostra-se na defesa da necessidade da acumulação das experiências ao longo do envelhecimento como algo imprescindível à chegada à velhice (“cronologização da vida”).

Hoje amadurecemos tarde e mal, acredita Lia Luft. Não é à toa, portanto, tememos tanto a velhice; chegamos a ela vazios, sem a bagagem interior com que deveríamos nos sustentar em mais essa etapa (Veja, Ed.1844, 2004)

Contrapontos e controvérsias, sobre a noção de que os velhos são os mais lentos, os mais esquecidos e os mais

improdutivos, levam alguns defensores do “envelhecimento ativo”, a exemplo de Lia Luff e Schirrmarcher (autor do livro *Complô Matusalém*), também, agentes no discurso circulado em *Veja*, a defesa dessa identidade, afirmando-se que, nesses limites, teriam a seu favor a *experiência* e a *confiança* no próprio trabalho.

Note-se como são complexas as relações entre envelhecimento, experiência e maturidade. O momento, que segue, referente à posição “educação familiar”, a experiência de ‘*meio século*’ é citada para lembrar que a sua repetição nem sempre acompanha a sabedoria da velhice, mostrando a contingência na relação. A autoridade auferida com o acúmulo da experiência vai ser abalada pelo movimento da conclusão que enfraquece o seu valor, tornando esse lugar “vazio”: foi necessária a *experiência* de meio século para alguém metaforicamente dizer aos mais velhos (“adultos maduros”) o que eles, talvez, sabem e, mesmo assim, buscam.

Veja. Ed.1036, 1988. *Deixem os seus filhos em paz. Com 50 anos de experiência, o psicanalista B. B. tem grandes conselhos para os pais. [...] mostra aos pais que a educação perfeita é um mito.*

3 Maturidade: Capacidade Para Ponderar Escolhas?

O conceito de maturidade também se mostra nas questões de *experiência* e *sabedoria* ao distanciar os estigmas da “velhice” e da “juventude”, e ao lado introduzir pontos de distinção nesses limites. No fragmento abaixo, passa-se pelas margens da adolescência/juventude, da adultícia, da meia-idade, da terceira idade e da velhice para estabelecer um sistema de diferenças, borrando limites dessas “fases”.

Época. Ed.308, 2004. ***A Segunda Adolescência.*** *Com os filhos crescidos, homens e mulheres entram numa nova etapa da vida – com tempo, dinheiro e disposição, querem diversão e prazer.*

[1º ¶] *Como os **adolescentes**, eles têm sonhos e estão dispostos a vivê-los, rebelam-se contra a vida que levam e questionam seus valores. Querem trocar de cidade, de emprego, de parceiro. Como os adolescentes, estão passando por um turbilhão hormonal que provoca constantes flutuações de humor. Assim, como os adolescentes **não querem virar adultos** nem ser tratados como crianças, eles **não admitem ser chamados de velhos**. E, como os adolescentes, **têm poder para mudar**. Com uma diferença sua força não é física, **mas fruto da maturidade**. Não se desgastam com coisas pequenas porque sabem ponderar sobre o que realmente vale a pena. Entre a meia-idade e a terceira idade a*

turma que está chegando aos 50 anos vive uma segunda adolescência.

Prepondera a articulação dos elementos nas redes dos termos “jovens” e “juventudes” - esperança, rebeldia, coragem, gosto pelo novo e a novidade, instabilidade emocional, mudanças no corpo, irresponsabilidade, “peso” social, força, beleza - que hierarquiza o valor das posições na constituição do lugar “maturidade”. Esse movimento analógico torna-se mais visível pela exploração do potencial metafórico da sentença ‘*capacidade para decidir e ponderar escolhas*’: avaliando novos riscos, perigos de danos e perdas, os ganhos e as vantagens, distinguindo-se das “crianças”, dos “adolescentes”, dos “jovens”, dos “velhos”, da “terceira idade”, dos “adultos” e, assim em diante, para demandas em defesa da identidade madura rejuvenescida.

O corte na rede de sentidos, para estabelecer a fronteira discursiva das posições por essa escolha de “maturidade”, mostra-se bem nesse fragmento de texto pela sentença: ‘*sabem ponderar sobre o que realmente vale a pena*’. Observemos essa interferência no sistema que responde à configuração discursiva “cronologização da vida moderna” procedendo a atualizações nos vazios estruturantes da posição “*maturidade adulta*”. Para isso explora elementos simbólicos que particularizam as relações e as práticas discursivas tomadas por “adolescência”⁵³². O momento de inscrição, registrado no fragmento, marca os *atos de decisão* para a passagem do significante (universal) “adolescente” articulado ao particular ‘*Segunda Adolescência*’, produz um campo de referência de critérios para “escolhas” de suplementos visando ao “fechamento” textual, metafórico, na posição de sujeito próxima a “maturidade rejuvenescida”. Nesse caso, sobressai o extremo reforço de atividade interna do sujeito (força do “eu”).

Essa é uma luta por lugares privilegiados no discurso, sobre perdas de sentido da “maturidade adulta” em condição contextual que tem de levar em conta alguns efeitos do alargamento das fronteiras das “fases” da vida humana e do ciclo vital no sentido do envelhecimento, e as sobreposições nos limites das idades e “fases”.

A ‘Primeira Adolescência’, critério de identificação/diferenciação predominante, adere à rede do termo

⁵³² Por seu turno, esses grupos estão sobrepostos aos sinais da contemporânea “pós-adolescência”, comentada mais a frente.

adolescente/adolescência, onde vários dos seus elementos associados também à juventude/jovialidade e à pós- adolescência foram, comparativamente, inscritos na rede Segunda Adolescência (centrada entre a meia-idade e a terceira idade). As referências discursivas mais significativas do sistema “maturidade” apresentam-se ligados às representações da “terceira idade”, sem que isso seja explicitado. Porém, a diferença que sobressai para distinguir a ‘Segunda’ da ‘Primeira’ Adolescência, certamente, apresenta-se como a capacidade para proceder a escolhas e ponderar, discernir sobre a melhor escolha, conduzir julgamentos, decidir apropriadamente, enfim: ***‘saber ponderar sobre o que realmente vale a pena’***.

Por seu turno, a decisão de privilegiar o espaço para a passagem, na fronteira de idades superiores da “juventude” (hoje 30 anos) com a maturidade, baseia-se em relações de igualdade de identidade e tenta preservar a exclusão pela incompletude⁵³³: inexperientes... imaturos *‘se desgastam com coisas pequenas’*, seu poder para escolhas está na *‘força física’*, o que sugere insuficiência na capacidade para escolhas e decisões apropriadas e de poderes constituídos pelos efeitos desses atos. Isso se torna mais problemático quando se leva em conta que a autonomia de sujeitos (agentes) se constitui por conjuntos de “atos de decisão” (Laclau, 1997).

A tentativa de homogeneização das duas ‘Adolescências’, com a (des)identificação estabelecida nesse ponto, auxiliaria na tarefa de deslocar o papel de promotor de mudanças e renovações tradicionalmente atribuído à juventude, transferido a autorização para grupos classificados com esses traços de maturidade. Isso é muito significativo por conta da valorização exagerada das “novas” escolhas. Não faltam reações, grupos radicais já se apresentam conclamando a “República da Maturidade”⁵³⁴, sublinhando argumentos ligados as qualidades “sabedoria” e a “prudência”, em

⁵³³ A emergência das categorias *‘kindults’* e *‘pós-adolescentes’*, encerram fortes aspectos dessa incompletude de feitiço específico que não retrata a fase “adolescência” com o padrão traçado no sistema de “cronologização da vida moderno”, pelo menos até a década de 1980. Furedii, 2004, Souza, 2006,

⁵³⁴ Ver, também, <www.caminhodasletras.com.br>, consulta: jan., 2006.

detrimento da “*prepotência*” e do “*artificialismo*” atribuídas à cultura jovem.

Na posição “geração” articulada à “sexo”, a enunciação do lugar “vazio” *experiência* vivida, acumulada, e a possibilidade de eleição do critério para a identificação (“suplemento”) pela associação ao traço de alguma capacidade da juventude para responder com autonomia, também, re-significam as relações entre *maturidade, experiência e sabedoria*, porque valorizam a metáfora ‘*precocidade e liberdade*’. Ocorre que isso se faz sobrepondo a *liberdade* da ação a prática da violência (força física, registrado anteriormente) como características do comportamento de escolha jovem.

Veja. Ed.1633, 2000. *Os pais estão confusos. A geração que fez a revolução sexual está pasma com a **precocidade** e a **liberdade** da vida amorosa de seus filhos. Poucos sabem como lidar com a primeira vez dos adolescentes.*

Além disso, em outro registro, ao realizar esse trabalho de fixação violência como forma de luta da juventude pela autonomia, tenta liquidar a importância da geração que fez a ‘*revolução sexual*’ dos anos 1960/ 970 (‘*confusos*’, ‘*pasma*’). Em contrapartida e, como prêmio simbólico da negociação juvenil sobre a importância da experiência nas formas de escolhas entre as gerações, reduz-se a legitimidade da maturidade dos mais velhos (pais), considerando a inadequação do critério *experiência* para medida de definição de limites da educação sexual dos mais jovens (‘*poucos sabem...*’). Isso põe em cheque o valor inerente das idades da “maturidade adulta” para responder à plenitude sexual e à capacidade para orientar a socialização dos jovens.

Mais recentemente, o resgate da autoridade da geração da ‘*revolução sexual*’, relacionado à *maturidade* e à *decisão* com a imperfeição nas idades mais jovens, desloca-se para o terreno do conflito entre gerações, em outros termos. Busca-se colonizar a autonomia e a liberdade adolescente e jovem na hierarquia familiar, limitando o poder de decisão e evocando-se as experiências das gerações mais velhas e passadas como algo ‘contemporâneo’, para delinear os limites do poder e da autoridade nos projetos familiares individuais.

Nesse momento de orientação sobre escolhas sexuais, transparece a aproximação entre os sistemas de diferenças *experiência/sabedoria* e *capacidade de escolha e decisão*, dirigindo a significação para os limites da plenitude madura no corte

lingüístico ‘capacidade para responder sobre o que vale a pena’ e sem o uso da força física. Essa diferença, “a diferença” que fixa fortemente a exclusão quanto à natureza do *poder para mudar*, transformar (Época, Ed.308. 2004, acima) no sentido da “maturidade rejuvenescida”, vê-se mais uma vez ameaçada⁵³⁵ pela defesa da “maturidade adulta” padronizada na cronologização da vida: a violência, nos últimos anos, atribuída como característica das ações jovens, é introduzida na negociação entre pais e filhos para retomar a legitimidade da ‘autoridade’ das gerações mais velhas na condução da socialização.

Veja. Ed.1602, 1999. *Por que é preciso dizer não. Depois de uma geração que tudo permitia aos filhos, agora educar é saber impor limites.*

Veja. Ed.1224, 2004. Título. *Não tenha medo de ser visto como repressor ao impor limites no adolescente que atazana a sua vida. Educadores e Psicólogos dizem que isso faz bem a ele e a você.*

Veja. Ed.1841, 2004. *Até poucas décadas atrás, os pais educavam seus filhos com base numa regra simples: cabia a eles exercer sua ascendência sobre a prole de maneira inquestionável, pois como diziam os avós dos adultos de hoje – criança não tinha direito nem querer. Com a revolução comportamental dos anos 60, a difusão dos métodos pedagógicos modernos e a popularização da psicologia, a liberdade passou a dar o tom nas relações entre pais e filhos. A tal ponto que hoje se vive o oposto da rigidez que pontificava antes disso [...] chegamos a uma situação limite. Está na hora dos pais recuperarem sua auto-estima e a sua autoridade.*

Guarde-se que essas tentativas para limitar as experiências da liberdade de escolhas, nas fronteiras da “adolescência” e na “juventude”, nas relações com os pais, não extinguem os rastros mostrados, pelos antagonismos, sobre o poder juvenil para decidir (pelo ‘uso da força física’, ou pela ‘precocidade e liberdade’), em face do potencial da capacidade para ponderar escolhas. Evidentemente, esses antagonismos, que são efeitos das barreiras de “geração” para as posições diferenciais *experiência e sabedoria* em equivalência com a ‘maturidade’ para ‘ponderar’ atos de escolhas e atos de decisão, estabelecem hierarquias e divisões, que

⁵³⁵ Talvez, se trate de assentimento estratégico para direcionamento de conflito sem envolvimento próprio.

organizam as diferenças e identidades de vários grupos distintos de idades jovens. A principal diferença na significação de “maturidade rejuvenescida” no limite com a juventude, ponderar novas escolhas sem violência física, foi revelada nos antagonismos nas posições sexo e geração, o que contribuiu para uma radicalização do conflito, aparecendo claramente a defesa do padrão normativo regulador do modelo do curso da vida moderno organizado pela autoridade da “maturidade adulta” ([...] *chegamos numa situação limite. Está na hora [...]*), com a possível anuência da outra ordem que tenta predominar.

Esse aspecto, que reflete problemas de autoridade e entendimento intergeracional, de direção de processos de socialização, de decisões, que traduzem a fisura do campo discursivo em torno do desenho das redes “maturidade”, em associação à *experiência* e à *sabedoria* dos mais novos e mais velhos, em evidentes condições de abalo de ícones, leis e normas, que regiam o poder centralizado e centralizador da “maturidade adulta”.

A “nova” categoria etária que está se desenhando “pré-adolescente” - “*teens*” - pode, num momento quase performático da estratégia de “aceleração” de idades, ser diferenciada pelo poder do consumo e manejo de tecnologia de informação e, nessa posição, inverte a função dos mais velhos de socializar a criança, além de aparecer como sujeito que decide em equivalência ao potencial ‘*gente grande*’, que escolhe:

Veja. Teens, 2003. Eles têm a força. Criança não senhor - pré-adolescente. A meninada de 8 a 12 anos vive e consome feito gente grande. E ainda ensina os pais a lidar com computador.

O marcador ‘classe de idade’ (8-12 anos) serve como referência de geração social associado à indefinição e à renovação no presente; um sinal que aponta para a indefinição das idades orientadas pelo significante ‘*gente grande*’ ‘*que têm força*’ - “modo de vida” desses sujeitos? Seria um traço da “maturidade” específica desses grupos? O significante “força” mostra a sua ambigüidade, ampliando o campo de identificação: força física ou aquela força que está na capacidade para decidir, equivalendo à maturidade (precocidade)? De qualquer forma, alguns grupos “*pré-adolescentes*” tenderiam à identificação com signos da “maturidade rejuvenescida” na posição *consumo e manejo de novas tecnologias da informação* pela capacidade de escolha ponderada se não fosse a repetição ambígua do significado de “força” (“violência” e/ou

poder da maturidade), impulsionando a decisão. O traço que aproxima a infância e a juventude das competências associadas ao domínio das tecnologias de informação, talvez, implique a crença da dificuldade que teriam os mais velhos para lidar com ‘o novo’ ou a ‘novidade’. Porém, podem apontar apenas efeitos da especificidade de inovação histórica do desenvolvimento da informática e da cultura digital na socialização de novos grupos etários, falta que está sendo vencida pelo tempo.

Ora, como a linguagem informática ainda não é a mais expressiva dos grupos da maturidade, temos que admitir a inexistência de uma relação necessária direta, determinada de aproximação, de similitude (*‘gente grande’*), com algo diretamente igual a ser comparado. *‘Gente grande’* constitui uma metáfora que coloca o saber informático como suplemento da plenitude da maturidade de grupos de crianças *“precoces”*, em cuja continuidade do ciclo de reprodução social e vital poderá se consolidar como um traço hierarquizador no sistema maturidade rejuvenescida.

Pelo exposto, prevalecem as defesas da longevidade, da maturidade e da saúde do corpo e da mente, mobilizadas pelas estratégias *anti*envelhecimento, cuidando de distinguir, nas idades, regras para a “maturidade” (rejuvenescida), buscando referências no imaginário da “velhice” e do “envelhecimento” associadas à doença e a “experiência, sabedoria e espiritualidade”. As estratégias *“antienvelhecimento”* abrem o campo de negatividade do social para a sistematização dos grupos de idades, investindo na luta pela promoção da vida longa, forte, saudável, orientada pela regra da maturidade sadia e à *capacidade e a habilidade para proceder a novas escolhas, decidir e experimentar*. Esse constitui um ponto de identificação entre as defesas da “maturidade adulta” e da “maturidade rejuvenescida”, não obstante e, por isso, muitos antagonismos se mostrem na fixação das posições de sujeito delineadas pelas relações entre idade, maturidade, sabedoria, experiência e espiritualidade.

Bibliografia

- Almeida, Ângela M. O, Cunha, Gleicimar G. (2003), “Representações sociais do desenvolvimento humano”, *Psicologia e reflexão crítica*, Porto Alegre, v. 16, n.1.
- Bassit, Ana Maria Zhaira. (1994), “O curso da vida: corpo, cultura e imagem do processo de envelhecimento”, in Debert, G.G.

- (Org.), *Antropologia e velhice*, São Paulo, IFCH/UNICAMP, (Textos Didáticos. v.13).
- Castells, Manuel. (2001), *A sociedade em rede*, São Paulo, Paz e Terra.
- Debert, Gita Grim. (1999), *A reinvenção da velhice*, São Paulo, EDUSP – FAPESP.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (1985), *Hegemony and socialist strategy*, London, Verso.
- _____, Ernesto. (1997), “O Sujeito da política e a política do sujeito”, *Política Hoje*, p. 9-28, Recife, v.4, n.7, jan/jun., Ano 4.
- Furedi, Frank. (2004), “Não quero ser grande”, *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 jul., Caderno Mais, p. 4-7.
- Souza, Ma. Antoniêta Albuquerque de (2006), *‘Novas’ Identidades do Rejuvenescimento: equivalências entre idade, jovialidade e maturidade no curso da vida*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, tese de doutorado.

Memorias de mujeres negras en sur de Brasil: historias de lectura, historias de trabajo

Rosane Maria Cardoso⁵³⁶

Julia Bergesch⁵³⁷

Centro Universitario UNIVATES

En 2002, el Centro Universitario Univates inauguró el Museo Regional del Libro, una actividad de la facultad de Letras. El principal objetivo del museo era conocer la historia de lectura de la región y crear un espacio de investigación permanente sobre lectura. La primera tarea consistió en reunir, restaurar y exponer material de lectura compuestos por textos didácticos, revistas, libros y periódicos utilizados desde el siglo XIX hasta 1961, fecha de la primera ley de democratización de la lectura en Brasil. Esa democratización se refiere al hecho que a partir de esta época, pasa a haber obligatoriedad de enseñanza elemental en Brasil. Considerando que la escuela, en este país, es el principal espacio de lectura, la democratización permitió, además de la alfabetización de niños y adultos, el acceso al libro como un material de lectura diletante y no sólo didáctico pedagógica.

A lo largo de la existencia del museo, hoy desactivado, el grupo de investigación desarrolló varios estudios sobre el tema de la lectura. En 2004, se ha empezado la investigación *Memoria y representación: la historia de la lectura en Vale do Taquari* con el objetivo era conocer as representaciones de lectura para los principales grupos étnicos de la región. Según David Olson, 1997, los libros hablan por sí aunque de manera diversa para cada lector. El punto central de este relato de investigación es buscar comprender qué la lectura representa o deja de representar para determinados grupos sociales de la región.

Vale do Taquari está ubicado en la parte central del sur de Brasil – estado de Rio Grande do Sul, de cultura gaucha – y es una

⁵³⁶ Profesora de literatura brasileña y teoría literaria en Centro Universitario UNIVATES, Rio Grande do Sul, Brasil. Estudios doctorales y posdoctorales sobre literatura y antropología.

⁵³⁷ Alumna de la Facultad de Letras en Centro Universitario UNIVATES, Rio Grande do Sul, Brasil, becaria en la investigación.

región colonizada por europeos. Presenta básicamente cuatro grupos étnicos: los descendientes de portugueses, de alemanes, de italianos y de africanos. Es un sitio reconocido nacionalmente por su buen grado de lectura y alfabetización, incluso en épocas pasadas cuando el país sufría más agudamente el problema del analfabetismo. Sin embargo, para el grupo de investigación quedaba la duda sobre cuanto de verdad y cuanto de mito había en la generalización sobre la excelencia de lectura en el Vale. El Museo del Libro seguía recibiendo libros “antiguos” principalmente de descendientes de alemanes, ratificando la idea predominante que este grupo tenía una historia de lectura bastante efectiva.

Es sabido que los inmigrantes alemanes mantuvieron por largo período una comunicación con su país de origen y que ese contacto permitió el constante recibimiento de libros y revistas de Alemania. Incluso, hay registros de proyectos de lectura exitosamente concretizados como la creación de escuelas en lengua alemán para los niños recién llegados a Brasil y por lo tanto sin la posibilidad de educación formal. Las encuestas con de hijos y nietos de los inmigrantes ratificaran la situación.

Sobre los italianos igualmente se confirmó la hipótesis de lectura. Es decir, siendo un grupo más preocupado con la religiosidad y con el trabajo agrícola, los libros fueran, en cierta medida, abandonados. Es decir, no hay relatos de creación de escuelas o tampoco de un intercambio de lectura con el país de origen. Según los relatos, había sí interés por la lectura pero *primer se construía una iglesia y, cuando posible, una escuela de la cual los niños se evadían temprano para trabajar.*

En relación a los descendientes de africanos, nada estaba apuntado o investigado.

En 2003 se han empezado las encuestas con os referidos grupos. El estudio buscó soporte metodológico en la historia oral, permitiendo la construcción y reconstrucción de la memoria individual y colectiva a través de la comprensión de los hechos desde un punto de vista que, recurriendo a recuerdos, crea otra vez el espacio y la vida social así como su propia trayectoria. Como sabemos todos, incluso el silencio o la exclusión de hechos componen factores importantes en la construcción de las narrativas del grupo analizado. En se tratando de un estudio sobre lectura, la narrativa como metodología trajo la posibilidad de conocer, rememorar y entender la red de significados en que la lectura está involucrada en la región.

Levantados y analizados los datos investigados sobre los alemanes e italianos, se ha empezado una investigación específica sobre la historia de lectura de las comunidades negras del Vale a lo largo de su trayectoria en la región antes de la democratización de la enseñanza. Por lo tanto, por las consideraciones hechas sobre los grupos étnicos de la región, cabía saber qué y cómo leía la comunidad negra de la región, además de percibir los sentidos que atribuía al actividad de leer.

Otros aspectos empezaran a llamar la atención de manera más aguda. Como dicho, el Vale fue colonizado por europeos cuyos descendientes dominan étnicamente el sitio referido. La región se compone por 40 ayuntamientos de cultura básicamente alemana e italiana aunque que hayan varios movimientos incentivadores de la cultura gaucha, típica del Estado en general. Por ello, es sencillo ubicar las etnias como área de estudio. Con la comunidad de origen africana, es distinto. Viven dispersos en determinados grupos sociales generalmente en las zonas más pobres de la ciudad. Por esta razón, la pesquisa se ha restringido a los 3 ayuntamientos centrales de la región, las ciudades de Estrela, Lajeado y Cruzeiro do Sul. Sin embargo, otro obstáculo surgió. Cuando empezaran las encuestas con descendentes de africanos, solamente logramos hablar con mujeres, por su disponibilidad de tiempo, de espacio o incluso de deseo de hablar.

Aún así, este artículo, es necesario decir, se esquivo de entrar en cuestiones de género. El presente texto permite, seguramente, la continuación de investigaciones temáticas por su amplitud. No obstante, aquí se expone apenas los datos levantados por la investigación, datos esos que continúan a ser analizados por el grupo de estudios.

Hablar sobre mujeres negras puede sonar tendencioso en sentido parecer otro análisis de victimización, situación bastante frecuente en estudios sobre la negritud en Brasil. De hecho, se trata de otro tipo de narrativa cuyo recorte sí es la etnia y el sexo machacados más por presiones económicas que sociales conduciendo a la pérdida de la posibilidad de inserción social promovida por la lectura. Vale llamar la atención para el hecho que este artículo es un estudio de caso y no la pretensión de definir toda la comunidad femenina, negra, o ambas.

Las encuestas han sido dirigidas a 7 mujeres y fueran precedidas por una conversación preparatoria en la cual se ha esclarecido los objetivos del proyecto y como se haría la

investigación. También se ha hablado sobre la divulgación de los resultados. Durante la encuesta, registrada en grabador, han sido considerados, además de la lectura propiamente dicha, temas como familia, vida escolar, religiosidad, experiencias en la comunidad, relaciones políticas, culturales y el trabajo. El destaque a este último fue justo lo que ha determinado el norte de este artículo que es contar cómo una historia de lectura se ha transformado en una historia de trabajo.

La mayoría das las mujeres que han sido encuestadas empezaran a trabajar durante la niñez por la necesidad de participar de la supervivencia de su familia. Las edades varían entre 6 y 8 años. Eso cambió la perspectiva de la investigación y se nos aclaró que para hablar de la historia de lectura de esas mujeres necesariamente se tendría de hablar de su historia de trabajo.

De modo general, el trabajo como representación étnica no es particularidad de la comunidad afrodescendiente. Los inmigrantes alemanes e italianos, al llegaren a Brasil, a veces abandonados por su propio gobierno y también por el gobierno brasileño, empezaran una dura vida en las lides agrícolas. Incluso las mujeres, desde niñas, ayudaban en el trabajo del campo. Sin embargo, trabajaban en sus propias tierras, sin depender de un sueldo que, para esta investigación, es un criterio fundamental.

La presencia de africanos y sus descendientes en Brasil ha sido, como sabemos, iniciada con la esclavitud, situación que tuvo larga duración principalmente por cuestiones económicas. Brasil dependía del trabajo esclavo desde su colonización por portugueses. Los africanos eran utilizados en las plantaciones de azúcar durante nos siglos XVI y XVII y posteriormente en el cultivo del café. Pero también estuvo presente en otros espacios de trabajo y sin su presencia la economía brasileña viviría una historia diferente.

El siglo XIX trajo cambios a la sociedad brasileña y cada vez más fuertemente crecía la presión extranjera contra la esclavitud en Brasil, el último país a romper con este sistema. Este es el período en que la utilización de máquinas modernas juntamente con la venida de inmigrantes europeos crea una abundancia de obreros. Sin embargo, abandonar el sistema esclavista significaba la pérdida de capital usado en la inversión en esclavos y todavía los productores de café necesitaban de ellos en las plantaciones. Pero igualmente ganaba espacio la lucha por la abolición y todo se preparaba para el trabajo libre

Viotti da Costa (1998) considera Joaquim Nabuco el principal responsable por empezar la propaganda abolicionista en Brasil. Según la historiadora, Nabuco escribió artículos con los cuales atacaba a los problemas sociales y económicos provocados por la esclavitud que, además de todo, impedía el desarrollo industrial y comercial por evitar la adecuada circulación del capital. Poco a poco, la lucha recibió el apoyo de nombres importantes de la intelectualidad y de la élite brasileña. Hombres como Rui Barbosa y Luis Gama también pedían el fin del esclavismo. No obstante, fue principalmente la presión extranjera, notadamente de Inglaterra, que permitió la abolición de la esclavitud en Brasil.

Tras la lucha por libertad, la comunidad negra pasó a afrontarse con otro drama. No había, en Brasil pos abolición, ninguna política para mantener la nueva clase social que emergía del sistema esclavista. El fin del siglo XIX ya presenta un cuadro social grave relacionado no solamente al grande número de blancos marginalizados pero también a la llegada de los inmigrantes. A esa panorámica se juntan los ex esclavos sin cualquier especialidad que no fuera el trabajo brazal o doméstico. Así, la cuestión racial se ubica, más y más, en un cuadro de desigualdad. Esa situación ha permitido también, la creación de una serie de estereotipos sobre los negros. Considerados personas de raciocinio curto y comportamiento salvaje, poco aptos al trabajo, perezosos y propensos al alcoholismo, este grupo es alejado del proceso económico y social establecido por el país que buscaba, desde la independencia, su marca de brasilidad (Sodré, 1995).

Desde ahí hasta la contemporaneidad, la historia del negro en Brasil es una historia de pobreza y de invisibilidad. Aparentemente, es el país del mestizaje, de la igualdad, sin prejuicio de color o de raza. Sin embargo, estudios recientes comprueban que todavía personas negras cobran menos que personas blancas. En relación a la mujer afro descendiente, según Nascimento (2003), la situación es “el retrato de la feminización de la pobreza”. La autora analiza que 80% de las mujeres negras brasileñas empleadas están ejerciendo ocupaciones manuales: más de la mitad son trabajadoras domésticas y las demás son autónomas aunque ofrezcan igualmente servicios domésticos (lavar ropa, planchar, cocinar, limpiar casa). Obviamente este hecho está relacionado a otro problema social básico en la historia de esas mujeres: la falta parcial o total de escolaridad. Eso nos hace volver a las mujeres investigadas.

De las siete mujeres, solamente una ha pasado para la secundaria y sólo dos han logrado vivir la niñez sin trabajar en casas ajenas, las mismas que son amas de casa. Las demás empezaron sus lides domésticas entre los 6 y 8 años. Así, muy pronto dejaban la escuela para “ayudar a la familia”. Aparece en sus relatos, el desaparecimiento de los padres que las hacían heredar el abandono y la necesidad de buscar empleo, sin considerar la edad. Del mismo modo, cuando algunas logran volver a los estudios, otra vez abandonarían para “ayudar al marido” o, solas, sustentar a sus hijos.

Sobre la vida de trabajadoras domésticas en la niñez, los relatos remiten a situaciones de casi esclavitud, considerando el trabajo que desconsideraba el hecho que eran crías y el sueldo bajo y entregue directamente a los padres, incluso cuando ya estaban en edad de manejar su propio gano.

De las historias de esas mujeres, principalmente las cinco que han empezado a trabajar en la niñez, se subraya el hecho que intentan constantemente que sus hijas e hijos tengan un destino distinto del suyo, al menos en relación a la escolaridad. Todos estudiaran más que sus madres, incluso porque es necesario que se considere la ley de 1961 que obliga la enseñanza elemental. Aún así, algunos han estudiado en la secundaria e incluso obtuvieran titulación superior (6 en un total de 24 hijos todo sumado). Por otro lado, en el aspecto profesional, la escolaridad no ha abierto las puertas para el acceso a un buen empleo. 12 de los hijos están en empleos subalternos, las mujeres como domésticas y los hombres desempleados o indigentes. Solamente una de las mujeres vive en lo que llamamos en Brasil de “zona residencial”. Es decir, lejos de la periferia que, en este caso significa, vivir o en “favelas” o en área rural.

Mientras narraban sus memorias de lectura y de no lectura, las mujeres iban revelando su alejamiento de la vida política, histórica, económica del país. No pudieran narrar ningún recuerdo de las guerras o revoluciones ocurridas o hechos importantes sobre el cotidiano social. Las fechas que apuntan son confusas e inexactas y no fue posible una conversación sobre la dictadura militar. A pesar de ello, la mayoría de ellas está involucrada en la vida comunitaria. Participan de ONGs, clubes del barrio donde viven, centros de consciencia negra y grupos religiosos. Alias, la religiosidad trajo índices importantes a la investigación. Todas católicas, para las que

leen, la importancia de la lectura está fuertemente vinculada a la posibilidad de leer libros santos, no necesariamente la Biblia.

Las mujeres que han sido encuestadas, descendientes de los africanos, poco leen sea por falta de interés, sea por su condición de alfabetización simplemente funcional. Este dato, según nos parece, no puede ser analizado ajeno a su historia de trabajo que es resultante, igualmente, del hecho de ser hijas de padres igualmente analfabetos o de pocas letras. Sin embargo, todas reconocen la importancia de la lectura aunque generalmente esté relacionada con sus intereses más inmediatos.

Solamente una de las mujeres, alfabetizada en la adolescencia percibe en la lectura una forma de libertad, de producción de sentido, de mirar al otro. Coincidentemente – o no – es la única que percibe el racismo vigente en la región como una cuestión económica, no del color de la piel. Comenta que las cuestiones comunitarias, raciales, familiares, escolares son una red de situaciones que poseen un origen común en la desigualdad social. Las demás apuntan racismo en las relaciones entre etnias en la región pero no logran explicar como se lo percibe. Aún así, creen que hay menos racismo actualmente, considerando la cantidad significativa de casamientos interraciales en Brasil. Una de ellas comenta, inclusive, que los negros son más racistas que los blancos ya que no buscan aceptación.

La investigación ofrece material inagotable sobre percepciones, acceso y conceptos de lectura. Hay una obvia distinción entre los grupos que viven en la región investigada en su forma de inserción social y profesional. Mientras la historia en general de los colonizadores sea bastante divulgada y propicia el estudio cabal de la lectura de ese grupo, hay un silencio casi absoluto sobre la comunidad negra, invisible a muchos. Según Fonseca (2000):

No caso específico do negro, ele é tornado visível a partir de predicados que explicam sua exclusão do modelo do cidadão e de sociedade definidos a sua revelia. Por outro lado, suas reais necessidades ficam invisíveis porque se quer garantir um tipo de sociedade hipoteticamente harmonizada.

Esta idea de armonía lleva muchos a pensar, incluso en Brasil, que la mezcla étnica es sinónimo de igualdad. Desafortunadamente, cuando se trata de buscar un espacio social menos degradante, suele restar a la comunidad afrodescendiente

los estereotipos que le eran echados en la época de la esclavitud y un conjunto de situaciones de acoso económico cíclico.

Y, a final, para pensar otra vez en uno de los tópicos más frecuentes sobre Brasil y la pretensa hegemonía étnica, es necesario aferir que el país del eterno carnaval no existe, inclusive porque las personas que aparentemente realizan esta fiesta no pueden más acceder a un espacio que se ha cambiado en un parque mediático. Aunque la tele vibre con una bella imagen de mujer negra, al llegar el lunes, es muy probable que ella vuelva a la cocina, a un sueldo miserable y a la invisibilidad absoluta.

Bibliografía

- ABREU, Márcia (Org.). (1999) *Leitura, história e história da leitura*. Campinas: São Paulo: Mercado das Letras; Associação de Leitura do Brasil; FAPESP.
- ALBERTI, Verena. (2004) *Ouvir contar – textos em história oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- BARBOSA, Wilson do Nascimento. (2002) *Cultura negra e dominação*. São Leopoldo: UNISINOS.
- BOSI, Ecléa. (1994) *Memória e sociedade – lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COSTA, Emilia Viotti da. (1998). *Da senzala à colônia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). (2000) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica.
- FREITAS, Décio. (1982) *O escravismo brasileiro*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- JERUSALINSKY, Alfredo et al. (2000) *O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.
- LAJOLO, Marisa & ZILBERMAN, Regina. (1998) *A formação da leitura no Brasil*. São Paulo: Ática.
- _____. (2001) *O preço da leitura: leis e números por detrás das letras*. São Paulo: Ática.
- MANGUEL, Alberto. (1997) *Uma história da leitura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. (2003). *O sortilégio da cor – identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus.
- OLSON, David. (1997). *O mundo no papel – as implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita*. São Paulo: Ática.

- ORNELLAS, Manoelito de. (1999) *Gaúchos e beduínos – a origem étnica e a formação social do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro.
- PRIORE, Mary Del (Org.). (2001) *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: UNESP.
- SODRÉ, Muniz. (1999) *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- _____. Uma genealogia das imagens do racismo. *Jornal Folha de São Paulo. Caderno Mais*. Domingo, 19 de março, 1995, p.6.

Entre las trabajadoras del hogar. Retos y empeños socioculturales en Cuzco (Perú)

Daniela di Salvia

La violencia de género en el contexto Peruano

Diariamente, miles de niños, niñas y adolescentes en el Perú son maltratados física y psicológicamente por padres, madres, parientes o cualquier otro adulto que considere al castigo como normal y hasta necesario. Las víctimas no aparecen en las estadísticas nacionales y regionales, y los que perpetúan los maltratos están convencidos de que las varias formas de castigo utilizadas constituyen un valioso método de disciplina y aprendizaje para los pequeños que las padecen.

Tan grave es el maltrato, que repercute en todas las esferas del ser humano: en la física, en la psicológica, en la social y emocional. La mayor parte de las víctimas son niñas y adolescentes de sexo femenino, que padecen sevicias psicofísicas y violencias sexuales por parte de los varones, sean ellos padres, padrinos o conocidos.

De hecho, la violencia familiar y la violencia sexual constituyen las manifestaciones más graves de violencia contra las mujeres peruanas, y aunque están tipificadas en una precisa Ley del Estado peruano¹, los riesgos y daños sufridos por las mujeres siguen perpetrándose en la vida cotidiana. Además, dentro de la misma Ley destaca una limitación importante, puesto que sólo se ven contemplados los casos de violencia familiar y sexual que se produzcan entre: cónyuges, convivientes, ascendientes, descendientes, parientes colaterales hasta el cuarto grado de consanguinidad y segundo de afinidad, o quienes habitan en el mismo hogar, siempre que no medien relaciones contractuales o laborales².

Quizás en el ámbito de la violencia familiar habría de incluirse otro caso concreto y alarmante: el de las trabajadoras domésticas que viven en el mismo hogar de sus patrones, que no mantienen necesariamente con ellos relaciones de parentesco, pero que sí padecen toda forma de violencia por su parte.

El caso del cuzco: las “niñas invisibles de los andes”

Al remachar que ha de existir un vínculo parental entre *agens* y *patens*, la *Ley de Protección frente a la Violencia Familiar* deja a un lado los recurrentes casos de niñas y adolescentes que abandonan sus comunidades rurales para marcharse a las ciudades peruanas,

en casas de personas en apariencia confiables, que les acogen a cambio de un auxilio doméstico.

La relación contractual laboral que se establece entre ambas partes debería ser suplida por otras dos Leyes del Estado, la *Ley de los Trabajadores del Hogar* N° 27896 y la *Ley de los Niños y Adolescentes* N° 27337, que sin embargo quedan incumplidas en la mayoría de los casos³. En el departamento del Cuzco, objeto del presente estudio, muy impactante es la discrepancia entre áreas urbanas y áreas rurales, debido al nivel de vida económico y a las expectativas de realización social.

La misma sociedad cuzqueña se presenta marcadamente heterogénea, y notables desigualdades en la distribución de los ingresos implacablemente hacen que se acentúe el aislamiento cultural entre las capas sociales más débiles. Eso es suficiente para que los habitantes de las comunidades rurales, en la mayoría quechuahablantes, emigren al Cuzco en busca de mejores condiciones de vida. Si los varones acuden a la migración estacional, en cambio las mujeres, ya desde la niñez, se ven obligadas a trasladarse definitivamente a la capital departamental, en busca de mejores oportunidades de educación y trabajo. Son las llamadas “niñas invisibles de los Andes”, párvulas inocentes cuyas familias, oprimidas por la miseria de la vida rural, no tienen más remedio que entregar a manos “aparentemente” confiables para que se formen en el Cuzco⁵.

A veces por esto las familias campesinas reciben a cambio una modesta suma de dinero o unas cuantas llamas; de ahí que el compromiso aceptado por sus niñas se convierta en una estrategia de sobrevivencia, en un medio con el que las familias cubran la necesidades básicas de alimentación del resto de su prole⁶.

Con muy pocos años de edad, las pequeñas llegan a la capital acompañadas por padrinos, madrinas, parientes emigrantes, enseñantes y esposas de enfermeros que cumplen su profesión en la sierra, latifundistas, policías, ingenieros, etc., en todo caso personas que verbalmente se comprometen a facilitar a las niñas educación, alojamiento, alimentación, y a tratarlas como un miembro de la familia, a cambio de una “ayuda” en el hogar. Sin embargo, la oportunidad de adquirir un alto nivel educativo y un estatus dentro de la sociedad cuzqueña, se limita a pura esperanza irrealizable pues, en la mayoría de los casos, estas niñas del campo sólo hablan quechua y pronto perciben el abismo existente entre sierra y

ciudad. Al sumergirse en un contexto cultural y lingüístico ajeno, privadas de actividad social y del apoyo afectivo de la familia, su proceso de adaptación al mundo urbano cuzqueño les provoca sentimientos de extrema soledad: estas niñas padecen seguir adelante sin ningún apoyo, y hasta su origen étnico les mina el camino, tiñéndolo de una carga de discriminación racial.

Se vuelven “niñas invisibles” en tanto que, una vez en el Cuzco, se les quitan sus documentos de identidad y pierden el contacto con sus familias.

Siendo muy pequeñas, con una edad que oscila entre los 4 y los 5 años, poco a poco esas niñas acaban teniendo sólo una vaga cognición de la zona en que han crecido, y no les queda más que seguir trabajando de domésticas en las casas de sus empleadores. Lo que comienza siendo un trabajo temporal para el soporte familiar, termina siendo para ellas una forma de vida permanente y marcada por la marginación.

Por su parte, los empleadores tienen todo el interés de hacer que las niñas se despojen de sus recuerdos, para apoderarse de su fragilidad⁷, y también porque, luego, más fácil será deshacerse de ellas con cederlas de casa en casa, donde cada patrón les pondrá un nombre diferente y seguirá explotándolas sin pagarles o dándoles tan sólo un dólar diario. Lo que se pone en acto es una deliberada voluntad de destrucción de la imagen familiar y personal que esas niñas tienen, y queda claro que, a la larga, una tal presión desencadena en ellas un trauma psicofísico arduo de sanar. La labor que les espera es gravosa e inhumana: las pequeñas trabajadoras del hogar no tienen derecho a descansar, ni horarios fijos, ni garantías sanitarias o retributivas, y ni siquiera la posibilidad de estudiar⁸.

Cada miembro de la familia acogedora les considera como un puro objeto de posesión, sin voz ni sentimiento, contra el que actuar con violencias físicas y psicológicas.

A continuación, el testimonio anónimo de una trabajadora del hogar deja claro cuáles son las condiciones de vida a las que estas niñas están sometidas: Mi primo Armando [...] me sacó cuando tenía 9 años y me trajo al Cusco para que viviera en su casa y cuidara a la hijita de 2 años. [...] La señora era mala, me echaba la culpa de todo a mí. Cuando la chiquita solita se quemó con el agua porque la señora me dijo que la dejara allí, todita la culpa me la echaron. Mi primo me pegó y la señora también, con correa y con patadas. Nunca me creían nada. [...] No me iba al colegio,

pero mi primo le había dicho a mi mamá que sí me iba a mandar. En la casa de mi primo yo me levantaba a las 6 de la mañana, preparaba el desayuno para todos. A las 7 tomaban desayuno, pero yo tomaba solita en la cocina. [...] Yo limpiaba todita la casa antes de tomar el desayuno, hacía jugar a la hijita, cocinaba para el almuerzo para todos, pero yo almorzaba después en la cocina. En la tarde otra vuelta le hacía jugar a la bebita mientras la señora descansaba. [...] Preparaba para la cena. Cenaban a las 9 de la noche y de ahí que yo lavaba el servicio, yo cenaba en la cocina.

A las once a veces me dormía porque tenía que hacer dormir a la bebita. Yo dormí en un cuartito donde recibían visitas, en un colchoncito con una frazada. Ningún día salía a la calle.⁹

Esa niña se convirtió en una trabajadora del hogar “invisible”, al no tener la oportunidad de frecuentar un colegio, salir a la calle, en fin, ser un sujeto libre. Habría de trabajar en otras tantas familias del Cuzco, por no más de 15 dólares por mes, antes de saber que, en aquella misma ciudad tan hostil a sus ojos, existía un *Centro de Apoyo Integral a las Trabajadoras del Hogar* (CAITH). PARA EL DERECHO A LA VIDA: EL CAITH DEL CUZCO El CAITH es una institución no gubernamental sin fines de lucro, que se dedica exclusivamente a la promoción humana, educativa y cultural de las “niñas invisibles de los Andes”. Fue fundado en 1994 por Vittoria Savio, profesora jubilada de Cuneo (Italia), y dos colaboradores peruanos, Josefina Condori y Ronald Sarate. En una meta turística tan ambicionada como el Cuzco, la denuncia del CAITH contra la explotación de menores de lengua y cultura quechua trata de hacer frente a una mentalidad muy arraigada entre los ricos mestizos de la ciudad: la de considerar a los indios como personas sin sentimientos y, en cuanto tales, dignos de ser explotados.

Tan reacios son los sectores urbanos más acomodados de la sociedad cuzqueña, cuan inescuchados son los principios fundamentales de la *Convención sobre los Derechos del Niño*. Hace casi veinte años que el Perú la ratificó en el Parlamento¹¹, y sin embargo el problema de la explotación del trabajo doméstico infantil sigue representando para el país un drama de orden social y cultural, que sólo en el Cuzco afecta a más de seis millares de niñas. El CAITH lleva años indagando sobre las dramáticas condiciones de las niñas trabajadoras, y justo por su compromiso se ha vuelto un punto de referencia imprescindible para muchas

niñas y adolescentes que emigran del campo al Cuzco para trabajar.

Las que viven en situaciones marginales y sufren maltratos físicos, psicológicos y de naturaleza sexual, reciben en ese nuevo hogar apoyo y herramientas para salir del aislamiento y realizarse como personas. De hecho, numerosos son los proyectos que el Centro destina a la asistencia material y la recuperación psicológica de esas víctimas inocentes¹². Ante todo, desde el 2001, el CAITH agrupa sus programas y proyectos en el llamado *Centro Yanapanakusun* (en quechua “ayudémonos”): su finalidad es favorecer el fortalecimiento de la identidad y la emancipación de todas las trabajadoras domésticas de la región. Además de ofrecer alojamiento y asistencia legal y psicológica, mediante sus proyectos sociales, el Centro contribuye al crecimiento humano de las trabajadoras domésticas, mejorando su educación, sus condiciones laborales, y revalorizando su identidad cultural, para que cese la discriminación en contra de las mujeres quechua, y para que ellas mismas se doten de los instrumentos necesarios para actuar como sujetos libres en la sociedad. Con el *Proyecto Seguimos Creciendo Juntos*, el CAITH lleva a cabo acciones de sensibilización, bien en las comunidades rurales bien en el Cuzco.

En colaboración con las Instituciones Educativas Rurales, promueve iniciativas de comunicación y solidaridad intra-sociales, es decir, ya dentro de las comunidades de origen de las jóvenes mismas¹⁴, para fortalecer en ellas la convicción de que son ciudadanas a todos los efectos, con el derecho inalienable de no estar obligadas a migrar a la ciudad.

En cambio, en el Cuzco, el CAITH se vale de la contribución legal del Tribunal de los Menores del Cuzco, y trata de poner en marcha una red de instituciones intermediarias con la que los padres puedan ponerse en contacto, antes de enviar a sus hijas a las familias de acogida o para reencontrarse con ellas. Desde el 2002, además, los problemas y las necesidades de las trabajadoras domésticas encuentran voz en un programa radiofónico llamado *Sonqoykipi T'ikarisunchis* (en quechua “en tu corazón floreceremos”), a cargo de Inés Raymunda Ccoyo Quispe y Zunilda Bolívar Cereceda, ex-niñas trabajadoras del hogar hoy en día adolescentes¹⁵.

De este modo, se espera alcanzar una conspicua parte de la población local, sea en las comunidades campesinas sea en la ciudad, y llamar la atención sobre los que son los derechos de las

trabajadoras del hogar. PARA EL DERECHO A LA EDUCACIÓN: “MARÍA ANGOLA” En la actualidad, el CAITH alberga a más de 25 niñas y jóvenes trabajadoras, que viven en la institución y acuden a una escuela especial, tanto en horario diurno como nocturno.

El equipo de profesionales del CAITH está convencido de que, a pesar de las frustraciones y las violencias que vivieron, las niñas tienen derecho a recibir una buena educación, un apoyo escolar que les permita recuperar el tiempo perdido y ponerse al mismo nivel de sus coetáneos. Si se les da la oportunidad de formarse dentro de una sede educativa eficiente, ellas podrán abrirse a una vida mejor, actuar como sujetos libres y competentes en la sociedad, siendo más conscientes en cuanto a sus capacidades y voluntades. En ese marco, el CAITH ve con suma importancia la necesidad de apoyar la dimensión educativa del crecimiento de las niñas y jóvenes trabajadoras, contribuyendo a subsanar sus carencias formativas.

En general, el contexto escolar peruano ostenta serias limitaciones: además de ser los costes altos para quienes frecuentan las escuelas¹⁷, los profesores no resaltan en cuanto a preparación y siguen teniendo una visión inadecuada, que pretende de los alumnos una asistencia pasiva y un estudio mnemotécnico de los contenidos escolares.

El CAITH ha tratado de remediar a esta situación fundando la Institución Educativa María Angola, una escuela tan complementaria cuan revolucionaria, pues, siendo gratuita y sobretodo mixta, es capaz de ofrecer un servicio educativo no sólo a las niñas del CAITH mismo, sino también a aquellos niños, adolescentes y jóvenes trabajadores del Cuzco que puedan empeñar algunas de sus horas diarias para estudiar en María Angola.

Generalmente, todos los estudiantes que acuden a la escuela responden a unas características constantes: fluctúan entre los 9 y 21 años de edad; son migrantes de comunidades rurales y su lengua materna es el quechua; viven en zonas marginales del Cuzco o en la casa de sus empleadores (menos las niñas y jóvenes que se benefician del amparo del CAITH); carecen de referentes afectivos y mantienen de sí mismos una baja autoestima, lo que facilita que sean agresivos, impulsivos e inestables a nivel emocional. Sus condiciones de trabajo también responden a una misma constante: se encuentran en situaciones de explotación, variando su jornada laboral entre las 14 y 18 horas diarias, y ganan tan sólo un dólar

diario¹⁹; sus empleadores les humillan, les maltratan física y verbalmente y, en el caso de las mujeres, las violan repetidamente. Todo esto acaba influyendo en los provechos escolares, ya que ocurre que niños y niñas, adolescentes y jóvenes trabajadores/as no sólo acceden tardíamente a la escuela, sino que también muestran graves vacíos en sus habilidades básicas a la hora de aprender. En el 2006, los educadores de María Angola observaron que, en las aulas, el nivel y las habilidades de aprendizaje de los estudiantes fueron caracterizados por una fuerte heterogeneidad. Los estudiantes mismos preferían trabajar individualmente y demandaban reconocimiento personal, a la vez que muchos de ellos se cansaban fácilmente, por las largas jornadas de trabajo a las que estaban sometidos, y por su baja condición nutricional²⁰. La emergencia relevada por los datos de observación hizo que, a partir del 2007, la propuesta pedagógica de la escuela María Angola se reforzara en cuanto a metodología, contenidos educativos, interacción entre los estudiantes, y éxitos a medio y largo plazo.

Al preparar a sus alumnos para los retos del futuro, la Institución se preocupa de promover su formación integral, infundiéndoles los valores de la libertad, responsabilidad, y de la identidad personal, social y cultural. Además, fortaleciendo su autoestima, pretende formar ciudadanos conscientes de sus derechos y deberes, y que tengan un sentido cívico y comunitario que les facilite la convivencia democrática. En última instancia, trata de estimular sus capacidades cognitivas y actitudinales para que ellos se muevan competitivamente en la sociedad, pero sin que olviden los principios de igualdad que han de reinar dentro de los distintos roles sociales.

Desde hace unos años, el programa educativo desempeñado por los profesores de María Angola cuenta con el apoyo institucional. Plenamente reconocida por el Estado, la escuela ha sido incluida en el marco de la Educación Básica Alternativa (EBA), junto con más de 600 centros en todo el Perú. Así, de acuerdo con las Disposiciones Generales que regulan los CEBAS, la Institución María Angola se empeña en responder a la diversidad de los sujetos educativos tutelados proporcionándoles una oferta específica, que tenga en cuenta los criterios de edad, género, idioma materno, nivel educativo, así como sus intereses y necesidades. La escuela se dirige hacia un modelo de innovación pedagógica que es eminentemente intercultural, bilingüe, inclusivo, ambiental y comunitario. Se aspira a que los estudiantes participen activamente

y se benefician de servicios educativos bien organizados (calendarios, horarios y formas de atención), plasmados conforme a su heterogeneidad y a la peculiaridad de sus contextos vivenciales.

Específicamente por esto, los educadores asisten a los estudiantes en sus deberes de forma personalizada, lo cual explica porqué el número de los alumnos por clase sea expresamente limitado, alcanzando un máximo de catorce. Esto permite tutelar con más eficiencia a los que presenten mayores dificultades. Además, sumamente importante es el hecho de que los educadores son también psicólogos. El CAITH les garantiza una formación profesional permanente y, por su parte, ellos desempeñan una enseñanza interactiva con los pequeños estudiantes, utilizando, si es necesario, una metodología educativa bilingüe para los niños que sólo hablan quechua y manifiestan dificultades en el aprendizaje del español. Varios son los niveles y grados de estudio que la escuela María Angola proporciona a sus alumnos, de acuerdo a los ciclos educativos contemplados en el *Reglamento de Educación Básica Alternativa*. El apoyo personalizado y la metodología innovadora se armonizan con una exitosa organización escolar, que se compone de tres ciclos formativos: un ciclo inicial que engloba tres años de primaria; un ciclo intermedio que contempla los dos últimos años de primaria y el primer año de secundaria; finalmente, un ciclo avanzado en que se terminan los restantes cuatro años de secundaria. En su trayectoria estudiantil, pese a sus recónditas vivencias personales, los alumnos de María Angola aprenden con notable aprovechamiento, perfilando poco a poco su intelecto y avivando sus capacidades innatas.

Así, dentro de cada ciclo adquieren determinadas competencias cognitivas. Durante el ciclo inicial, consiguen comunicarse eficazmente y desarrollar capacidades básicas de cálculo mental, a la vez que empiezan a edificar una imagen positiva de sí mismos, a aprender autónoma y permanentemente, y a relacionarse y desenvolverse en su grupo. En el ciclo intermedio, llegan a dominar el castellano y a interpretar lenguajes artísticos; son capaces de trabajar en equipo y resolver problemas mediante procesos de razonamiento; empiezan a reconocerse como ciudadanos con deberes a cumplir y derechos a respetar; comprenden y analizan críticamente su realidad de niños/jóvenes trabajadores. Finalmente, en el ciclo avanzado, pueden dedicarse al estudio profundizado de las asignaturas más variadas y laboriosas: Matemáticas, Ciencias Naturales, Ciencias Sociales, Historia y Geografía, Educación

Cívica, Formación Laboral, Educación para el Trabajo, Educación Artística, Educación Física, Educación Religiosa, Química, Biología, Física, Psicología, Lenguaje y Comunicación Integral. Precisamente en nombre de una calidad del servicio educativo que se acompañe a una empatía mental y afectiva con los pequeños estudiantes, el CAITH ha puesto en pié, dentro de la misma Institución María Angola, una *Escuela de Promoción Social*, cuya finalidad es ofrecer a aquellos/as jóvenes trabajadores/as, que en el curso de sus estudios manifiesten cierta sensibilidad hacia las temáticas sociales, la posibilidad de fortalecer sus capacidades personales y hacer de éstas su vocación profesional. Estos/as estudiantes acceden a un curso propedéutico y, durante dos años, alternan actividades de formación en aulas con experiencias prácticas en organizaciones activas en la región del Cuzco. Así se convierten en auténticos promotores del cambio social, porque adquieren las herramientas técnicas útiles a la hora de asumir un papel activo en la mejora de las condiciones de vida propias y de los grupos sociales más débiles.

Conclusiones y agradecimientos

Desde que ha sido fundado, el CAITH ha hospedado, por períodos más o menos largos, centenas de niñas, adolescentes y jóvenes mujeres en dificultad. Vittoria Savio y sus colaboradores dedican su vida a esta labor humanitaria, y el presente artículo quiere ser portavoz del empeño que cada miembro de la asociación sigue asumiendo, día tras día, para que se aniquile la plaga de la explotación del trabajo infantil.

Mi experiencia personal y la inefable colaboración de los miembros de esta asociación humanitaria, han hecho posible la redacción de ese artículo. Agradezco al equipo del CAITH por el apoyo moral y las fuentes de investigación que me ha proporcionado. Que sus esfuerzos sigan llegando al conocimiento de la sociedad internacional, para que ésta se sensibilice hacia las problemáticas sociales de los menores peruanos, y colabore en la promoción de un cambio auténtico e igualitario.