

TRAMA, n.º 12, año 2021

Revista de la Asociación Uruguaya de Antropología Social y Cultural (AUAS).

Equipo Editor Revista TRAMA: Betty Francia, Pablo Gatti y Leticia Poliak.

Equipo Editor Revista TRAMA n.º 12: Lucía Abbadie, Emilia Abin, Magdalena Chouhy y Leticia Folgar.

Corrección, diagramación y diseño de tapa: Verónica Horminoguez.

Imagen de tapa: Collage. Obra colectiva: Lucía Abbadie, Emilia Abin, Magdalena Chouhy y Leticia Folgar.

Índice

Editorial

Entramado de territorios y territorialidades	02
Lucía Abbadie, Emilia Abin, Magdalena Chouhy y Leticia Folgar Ruétalo	

Artículos y Ensayo visual

Sobre territorios fragmentados y sistemas de culpabilización en la ciudad.....	07
Leticia Folgar Ruétalo	

El territorio como conflicto. Vaciamiento y recuperación de La Tablada Nacional de Montevideo.....	22
Sergio Yanes, Alberto de Austria y Carlos Marín	

Territorios compartidos: el caso de la migración neorrural en la zona de Aiguá en Uruguay.....	34
Damián Bentos	

A antropologia dos laudos é uma ciência que perturba? Atuação profissional e debate público sobre terras indígenas no Brasil.....	45
Sidnei Clemente Peres	

Tejiendo la paz, junto a los niños de San José de León, Mutatá, Antioquia, Colombia. 2019-2020. Ensayo visual.....	55
Laura Antonia Coral Velázquez y Berena Torres Marín	

Acerca de trayectos y territorios oníricos.....	68
Nicolás Guigou	

Aketegui, Aitxuri, Aizkorri: territorialidad, ritualidad y simbolismo en una montaña sagrada del País Vasco.....	74
Constanza Ceruti	

La entrevista

ATINUKÉ. Diálogos de mujeres afrodiaspóricas.....	84
Fernanda Olivar	

Traducción

Urbano ¿es una persona o un lugar?.....	100
Susan Lobo y Elena Saccone	

Editorial: Entramado de territorios y territorialidades

Hace algunos años, un grupo de mujeres investigadoras de distintas disciplinas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (antropología, arqueología, lingüística) comenzamos a reunirnos para intercambiar acerca de la temática *territorios y territorialidades*, a partir de nuestros diversos recorridos. Ciudades, ruralidades, áreas protegidas, lenguas, períodos del pasado y época contemporánea convergen en nuestros diálogos, siempre atravesados por las experiencias y dilemas de nuestras prácticas concretas junto a otro/as sujeto/as.

Luego de un tiempo de lecturas, cursos y algunos ejercicios de escritura en conjunto, en el año 2020 organizamos —en el marco del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología— el simposio “Miradas desde y sobre el territorio”. Este espacio fue propuesto para intercambiar, problematizar y reflexionar sobre prácticas desarrolladas en vínculo con diferentes actores sociales en territorios diversos. Desde perspectivas antropológicas e interdisciplinarias y desde experiencias que trascendían lo académico, todos los trabajos compartían una concepción de territorios como construcciones sociales, históricas y culturales, producidas y productoras de relaciones sociales. Surge entonces la idea de organizar una publicación en la cual reunir algunos de estos y otros trabajos latinoamericanos que discuten y producen conocimiento antropológico sobre y desde las categorías de análisis *territorio/s* y *territorialidades*. A partir de la convocatoria al dossier temático, la llegada de múltiples contribuciones dio lugar a la edición de dos números: este es el primero de ellos.

Con estas dos ediciones apostamos a poner en diálogo, críticamente y desde experiencias situadas, contribuciones para la comprensión de problemas socioculturales desde una perspectiva territorial. Identificar y definir las problemáticas y los aspectos abordables desde una perspectiva socioantropológica en aquellos territorios en los que trabajamos es tan importante como interrogarnos sobre los retos que se nos plantean en nuestras sociedades latinoamericanas capitalistas y eurocéntricas y los posicionamientos éticos necesarios para favorecer procesos de autonomía cultural y económica. Consideramos que la revista de la Asociación Uruguaya de Antropología, *Trama*, es un espacio ideal para generar este diálogo.

Desde diversas estrategias narrativas, investigaciones y reflexiones originales, los artículos presentados en este dossier temático nos hablan de cómo son experimentadas las relaciones sociales en el espacio y el tiempo, de la dinámica y articulación entre significación y poder y de formas diversas de habitar (o no) el espacio en sus dimensiones temporales y simbólicas. A través de los textos o mediante fotografías, los trabajos reunidos en este número abordan, componen y comunican procesos y momentos específicos en esa red de relaciones que son las territorialidades humanas; integran visiones sobre las formas de apropiación instrumental del territorio y abordajes que corresponden a su carácter de construcción simbólica; indagan en los modos en que estos territorios son percibidos, interpretados y representados por quienes lo habitan, basados en la cultura, los mitos y en la construcción de topografía donde se expresan marcas de alteridad, así como procesos de reconstrucción de comunidad como cuerpo social y político.



Los dos primeros artículos abordan territorialidades de la ciudad de Montevideo develando posibles entrelazamientos temáticos y de enfoque. Leticia Folgar Ruétalo en “Sobre territorios fragmentados y sistemas de culpabilización en la ciudad” aborda las desigualdades presentes en ciertos territorios de la ciudad enmarcadas en sistemas de creencias que se continúan a través de una perspectiva histórica. Sergio Yanes Torrado, Alberto de Austria y Carlos Marín Suárez con “El territorio como conflicto. Vaciamiento y recuperación de La Tablada Nacional de Montevideo” nos presentan luchas de apropiación y política pública, a través de procesos de patrimonialización y conformación como sitio de Memoria y procesos sociourbanos ambientales con el “Plan Pantanoso” como telón de fondo.

Damián Bentos aborda, a través del artículo “Territorios compartidos: el caso de la migración neorrural en la zona de Aiguá en Uruguay”, un análisis acerca de la disputa simbólica sobre la ocupación territorial en una zona urbano-rural de Maldonado.

Desde una experiencia brasileña, Sidnei Clemente Peres emprende, en “A antropologia dos laudos é uma ciência que perturba? Atuação profissional e debate público sobre terras indígenas no Brasil”, las relaciones entre antropología, actuación profesional y debate público en el campo de la demarcación de tierras indígenas en Brasil, en las últimas tres décadas y a partir de su experiencia coordinando equipos en la identificación de estos territorios.

En el ensayo visual “Tejiendo la paz, junto a los niños de San José de León, Mutatá, Antioquia, Colombia. 2019-2020”, Laura Antonia Coral Velázquez y Berena Torres Marín se centran en el papel de los niños en una investigación que incluyó como metodología las narrativas textiles en un caserío formado por excombatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia y sus familias, luego del Acuerdo de Paz.

Desde una crítica al concepto antropológico y filosófico de habitar, el artículo de Nicolás Guigou “Acerca de trayectos y territorios oníricos” indaga etnográficamente en las arquitecturas oníricas que señalan los sujetos con los que camina por la Ciudad Vieja montevideana.

Entre trayectos de peregrinos, turistas y pastores tradicionales, santuarios monumentales cristianos y entidades de la mitología vasca, Constanza Ceruti describe la topografía del macizo de Aizkorri en “Aketegui, Aitxuri, Aizkorri: territorialidad, ritualidad y simbolismo en una montaña sagrada del País Vasco”.

En “ATINÚKÉ. Diálogos de mujeres afrodiaspóricas”, Fernanda Olivar comparte un intercambio entre tres integrantes de un Grupo de Estudios sobre el pensamiento de mujeres negras del sur de Brasil. Con las epistemologías en clave de africanía como centro y desde una perspectiva de género, la entrevista transita por las motivaciones académicas, intelectuales y políticas de investigar, enseñar y producir saberes afrorreferenciados, enfrentando el racismo estructural, institucional, científico y epistémico.



En el artículo “Urbano, ¿es una persona o un lugar?”, una traducción de Elena Saccone del artículo publicado en 2001 por Susan Lobo, se describen etnográficamente las concepciones de la comunidad indígena urbana en la Bahía de San Francisco, Estados Unidos, problematizando la idea de lo urbano como determinación de las identidades.

La trama de relaciones se construye en vínculo, a través de territorios diversos pero entrelazados conceptualmente en una composición que —como el collage de la tapa de este número— refleja un conjunto de percepciones y devenires analíticos de nuestros entornos y territorios. Más que partir o arribar a acuerdos, los números 12 y 13 de *Trama* transitan divergencias, multiplicidad, superposiciones y entrecruzamientos, colores, formas y texturas en relación.

Lucía Abbadie, Emilia Abin, Magdalena Chouhy y Leticia Folgar Ruétalo
Equipo editorial de este número
Uruguay, diciembre 2021.

Sobre territorios fragmentados y sistemas de culpabilización en la ciudad

Leticia Folgar Ruétalo
leticiafolgar@gmail.com

Resumen

La ciudad de Montevideo puede pensarse como un conjunto de formaciones territoriales que intentan organizar la diversidad y regulan las interacciones de sus habitantes. Este artículo aborda procesos de regularización y realojo en una de estas formaciones en particular dentro de la ciudad de Montevideo, a partir de una investigación etnográfica en curso¹.

La búsqueda tiene que ver con la comprensión de las desigualdades urbanas, interpelando algunas naturalizaciones e introduciendo la pregunta sobre el papel de los repertorios morales en la regulación de las relaciones entre los habitantes de la misma. Está presente también el interés por la productividad de la inseguridad como narrativa cultural en los usos y los sentidos otorgados a esos espacios en la ciudad consolidada.

Palabras clave: etnografía, fragmentación territorial, inseguridad.

Abstract

The city of Montevideo can be thought as a set of territorial formations that try to organize diversity and regulate the interactions of its inhabitants. This article deals with regularization and relocation processes in one of these formations in particular within the city of Montevideo. It is based on an ongoing ethnographic investigation.

The search has to do with the understanding of urban inequalities, questioning some naturalizations and introducing the question about the role of moral repertoires in the regulation of relations between the inhabitants of the same. There is also an interest in the productivity of insecurity as a cultural narrative in the uses and meanings given to these spaces in the consolidated city.

Key words: ethnography, territorial fragmentation, insecurity.

En el marco de un ya prolongado trabajo de campo etnográfico en el realojo de uno de los asentamientos² más antiguos de Montevideo, varias veces me ha tocado tomar distancia para luego recontactar con un territorio que, en algunos momentos, creo conocer bastante bien, pero que (al igual que el resto de la ciudad) no deja de movilizarse y cambiar. Hace unos meses —cuando me hubiera atrevido a afirmar que comenzaba a vislumbrar ciertas lógicas de relación tras las cuales intentaba comprender la persistencia de algunas fronteras— y por diferentes circunstancias, el contacto sistemático y estrecho que mantenía se tornó, una vez más, esporádico y distante; al retomarlo, este territorio (dentro de la ciudad que además habito) se me hace ajeno y difícil de descifrar.

La tarea en estos últimos meses ha sido dar legibilidad a un sector específico de la

ciudad desde las narrativas sobre la experiencia y prácticas de interacción cotidiana de sus habitantes. Haciendo foco en las relaciones entre quienes viven en el realojo y en cómo estos procesan las interacciones con el entorno sigo buscando claves de inteligibilidad para reinterpretar esas relaciones en el contexto barrial. Esta búsqueda considera, en un sentido amplio, interacciones y separaciones, proximidades y segregaciones para acceder al modo en que se construyen y reconstituyen identificaciones y diferencias.

Buscando avanzar hacia la abstracción de estos procesos urbanos sin enfocarme en un caso, se consideran tres situaciones diferentes —dentro de un recorte territorial en la ciudad de Montevideo— para explorar la conformación de una cierta figuración de poder. Asumo la estrategia de pensarlos de manera situada como establecidos y marginados, en términos de Norbert Elias, focalizando la atención en las relaciones y puntos de fisura en los que un grupo de habitantes empieza a distinguirse y a construir una pretendida superioridad que implica que algunos sean considerados por otros como inferiores y, en este sentido, marginados y desvalorizados. Interesan las relaciones que se entrelazan, a los efectos de pensar la segregación territorial como una relación de establecidos y marginados que perdura en el tiempo más allá de las cualidades individuales de los implicados y de las mejoras que introducen las intervenciones urbanas en sus lugares de residencia.

Desde una perspectiva relacional, sabemos que es necesario trascender el abordaje de los territorios como limitados o fijos y la explicación clásica de las desigualdades urbanas a través de la segregación y fragmentación. Esto se vuelve especialmente relevante para comprender lógicas y prácticas en un territorio en el que confluyen procesos urbanos atravesados por la acumulación de desigualdades.

En este sentido, no está demás comenzar recuperando la idea de la profundidad histórica de las desigualdades urbanas latinoamericanas. Las ciudades latinoamericanas han surgido de la desigualdad y se han constituido en dispositivos para ordenarla. El espacio de la ciudad ha debido, desde la conquista, producir y reproducir ese orden.

Las ciudades de la desenfrenada conquista no fueron meras factorías. Eran ciudades para quedarse y por lo tanto focos de progresiva colonización [...] a las ciudades competía dominar y civilizar su contorno, lo que se llamó primero ‘evangelizar’ y después ‘educar’. Aunque el primer verbo fue conjugado por el espíritu religioso y el segundo por el laico y agnóstico, se trataba del mismo esfuerzo de transculturación a partir de la lección europea. (Rama, 1998, p.27)

Las nuevas desigualdades se sobreimpresen sobre desigualdades anteriores. Partir de esta idea implica pensar la segregación como un proceso generado desde el colonialismo y no como patrimonio exclusivo y reciente del neoliberalismo. Un proceso dinámico y a diferentes escalas que tiene manifestaciones específicas en América del Sur.

En el caso de Uruguay, el predominio urbano temprano:

Significó durante décadas el acceso mayoritario de su población a infraestructuras, transportes, servicios modernos y movilidad social. También supuso el goce de un estatuto de ciudadanía que, si bien incompleto, constituyó un salto de importancia en términos de derechos subjetivos, comparado con la situación de otros países latinoamericanos dándole un lugar de excepcionalidad en la región. (Filgueira y Errandonea, 2014, p.6)

Esto hizo que, comparada con otras ciudades en América Latina, Montevideo fuera considerada por el urbanismo como una ciudad modelo cuyo funcionamiento reflejaba una sociedad de cercanías, culturalmente homogénea, con una temprana universalización en la cobertura de derechos sociales básicos, igualitaria en lo económico y movilizadora en lo político,

tanto en el ejercicio democrático de sus partidos como en la acción sindical de sus asalariados. Y si bien, como señalan Katzman et al. (2008, p.369), hay una parte de mito en esta percepción, también hay una parte de realidad³.

La geografía urbana popular de Montevideo estuvo forjada hasta mediados del siglo XX sobre barrios obreros y barrios heterogéneos. La proporción de la población montevideana que residía en espacios precarios y empobrecidos (cantegriles⁴ y conventillos⁵) era más reducida que la actual, la distribución del ingreso más homogénea y el nivel de riqueza por habitante más elevado que la que exhibía casi cualquier otra gran ciudad latinoamericana.

La crisis económica que comienza a mediados de la década de 1950 y el giro desarrollista de cuño liberal que se empieza a gestar en los años setenta —y que se termina de plasmar con la destrucción del viejo modelo a inicios de la década de 1990— modificarán radicalmente la geografía urbana, la morfología laboral y las formas y magnitudes de integración y desintegración social de Uruguay en su conjunto y de Montevideo en particular (Katzman et al., 2008).

En las ciudades los efectos se hicieron más visibles; en el caso de Montevideo dichas transformaciones implicaron:

El vaciamiento de parte importante del casco central, los “tugurios” que toman el lugar de barrios y viviendas adecuadas, el creciente distanciamiento social entre las clases reflejado en la localización espacial y en el uso de servicios diferenciados, el enrejamiento y retracción de los espacios públicos de los sectores medios residentes en el casco urbano, y la aparición de los asentamientos irregulares producto de la expulsión de la ciudad, y no de la migración a la ciudad. (Katzman et al., 2008, p.370)

Estas expresiones de una progresiva polarización social implicaron cambios socioterritoriales en el medio urbano, entre

los que se encuentran los procesos de segregación y fragmentación. Si bien la ciudad siempre ha podido pensarse como un conjunto de fragmentos articulados, *fragmentación* es un término polisémico que presenta rasgos propios si la consideramos para abordar procesos de desigualdad social en términos de barreras materiales e inmateriales en el espacio.

Harvey (1997) señala que a través de los siglos la ciudad se ha ido fragmentando, pero siempre hubo relaciones entre los fragmentos y, en ocasiones, la preocupación por reunirlos desde algunas políticas urbanas. En varias ciudades del mundo capitalista se forman especies de islas que dificultan la integración y aumentan el aislamiento; también se multiplica el delito a medida que los ricos se hacen más ricos y los pobres más pobres. Más allá de este proceso de fragmentación que, con sus particularidades, podemos identificar en diferentes realidades urbanas, hay fragmentos que se comunican con más fluidez que otros, se conectan dibujando en la ciudad circuitos de privilegio y de relegación.

Prévôt-Schapira (2000) hablará de la ciudad fragmentada como un modelo de ciudad más disperso, compuesta de unidades que se disocian, cuyo elemento común es la baja interacción entre los fragmentos y que al singularizarse deconstruyen el conjunto urbano. En este sentido, la fragmentación se encuentra estrechamente ligada con un tipo de segregación residencial, entendida esta última como la desigual distribución de grupos sociales en el espacio urbano; como reflejo y reproductora de desigualdades socioeconómicas.

El trabajo de Caldeira (2007) sobre la ciudad de Sao Paulo y sus procesos de “fortificación” nos permite pensar en las estructuras físicas y sociales que hacen posible esa separación en ciudades como

territorios segregados. Fragmentos de territorio que intentan preservarse de otros fragmentos del territorio en los que la policía controla y reprime a habitantes empobrecidos y criminalizados. La multiplicación de procesos similares en las últimas décadas en ciudades de la cuenca del Río de la Plata han sido abordados como un patrón común. En el caso de Montevideo, fundamentalmente desde perspectivas sociológicas (Rocco, 2005 y Pérez, 2015) que hacen foco en las nuevas formas de apropiación del espacio urbano y la fragmentación vinculada a la polarización socioeconómica, como procesos crecientes que dan lugar a lo que estos autores nombran como "nuevas formas de pobreza".

Desde una perspectiva cuantitativa, Aguiar (2016) y Aguiar y Borrás (2021) han abordado cómo se expresa la desigualdad social en el territorio metropolitano a partir de la diferenciación social del espacio. La ciudad se ha encaminado entonces hacia un proceso de segmentación social, entendiendo esta como un proceso de reducción de las oportunidades, de interacción de grupos o categorías sociales distintas. Estos trabajos analizan la segregación territorial como fenómeno producido por el actual sistema de producción en una determinada fase del capitalismo. Montevideo⁶, en el presente, es una ciudad en las que coexisten segregaciones "elegidas" (Rocco, 2005, Pérez, 2015) (barrios privados, complejos cerrados) y segregaciones "padecidas"⁷ (Pérez 2015) (asentamientos), aludiendo con esta expresión al carácter no elegido de la misma. Estos dos términos permiten diferenciar una segregación más vinculada a procesos de *expulsión* de una segregación más vinculada a procesos de *salida*. Desde perspectivas antropológicas que —de diferentes modos— se aproximan a estos procesos, Álvarez Pedrosian (2013, 2014, 2018) ha abordado el tema de la diferenciación en el espacio a partir de las territorialidades en la ciudad de Montevideo; Rossal y Fraiman (2009, 2011) han

trabajado en torno a la configuración de ciertos territorios representados como problemáticos en la ciudad de Montevideo.

Montevideo puede pensarse hoy como un conjunto de formaciones territoriales de alteridad/identidad que, en principio, podríamos asumir organizan la diversidad y regulan las interacciones entre sus habitantes. El foco en este caso está puesto en una de estas formaciones en particular, dentro de la ciudad de Montevideo, sometida a procesos de regularización y realojo. La búsqueda, como se mencionó, tiene que ver con la comprensión de las desigualdades urbanas, interpelando algunas naturalizaciones e introduciendo la pregunta sobre el papel de los repertorios morales en la regulación de las relaciones entre los habitantes de la misma. Está presente también el interés por comprender el papel que juegan ciertas herramientas de políticas públicas, como son los agentes que amortiguan, reproducen o incrementan desigualdades en la ciudad consolidada.

La dinámica urbana, además de reflejar la estructura social de una ciudad, puede constituirse también en un mecanismo de reproducción de las desigualdades de oportunidades para participar en la distribución de la riqueza generada.

Montevideo, como tantas otras ciudades, da cuenta de formas de desigualdades que responden a la organización del capitalismo (Harvey, 1977). Pobreza y aislamiento social son rasgos de los espacios empobrecidos y precarizados de la ciudad; el carácter multidimensional de la pobreza urbana supone desventajas en diversos sentidos. Cardoso dos Santos (2021) identifica entre las principales desventajas "el poder de consumo, el capital social, el estigma y la exposición a situaciones de violencia" (p.70). Sabemos que los estigmas que recaen sobre aquellos

sectores de la ciudad en los que se concentra la pobreza contribuyen a la reproducción y perpetuación de las desventajas de quienes allí habitan (Perlman, 2004; Davis, 2006; Wacquant, 2015). La estigmatización, el aislamiento social y el gueto moderno (Wacquant, 2015) surgen como dispositivos especialmente desfavorables y potentes en la garantía del mantenimiento de círculos viciosos de marginalidad y de exclusión. Trascendiendo el carácter descriptivo y despolitizado que había adquirido para las ciencias sociales, Wacquant (2004) retomará, en su momento, el concepto de gueto como forma de segregación que implica dos ejes: raza y clase, que termina generando una ciudad dentro de la ciudad⁸. No todos los territorios donde se concentra la pobreza urbana pueden ser pensados desde esta idea de gueto; sin embargo, este concepto analítico, en el marco del nuevo régimen de marginalidad urbana, resulta potente por su carácter relacional y para abordar formas de encierro y control que materializan violencia colectiva en el medio urbano.

El concepto de gueto moderno o hipergueto⁹ —como instrumento espacial de segmentación y control— describe la realidad de sectores empobrecidos de la ciudad en los que la vida se lleva adelante en condiciones muy precarias. Se trata de territorios de relegación en los que se articulan agentes y factores institucionales —y del funcionamiento de estructuras de dominación política y económica— que atraviesan a la sociedad en su conjunto.

La pobreza es más que la limitación al acceso de bienes y servicios, alude a la posición desfavorable —y de desprotección— que ocupan en nuestras ciudades los grupos sociales vulnerabilizados por la violencia sostenida de esa situación. Nos permite pensar la articulación de tres dimensiones: pobreza, peligrosidad y delito que ha constituido lo que Castel (2004)

denominó el “retorno de las clases peligrosas” como construcción político cultural aplicada a formas de pobreza urbana. Estas líneas conceptuales nos permiten aproximarnos a estos territorios, considerando que sobre los mismos se construyen visiones morales y moralizantes que terminan justificando procesos de penalización.

La inseguridad como narrativa y el espacio público

El discurso de la inseguridad aparece con recurrencia en intercambios con habitantes del realojo y su entorno; sin embargo, no es tan fácil conversar sobre cómo se sienten al respecto y, sobre todo, acerca de qué cosas en particular son las que les producen cotidianamente temor. Los habitantes del realojo, desafiando las representaciones más generalizadas que los identifican en la zona como los generadores de la inseguridad en el entorno barrial, aluden con insistencia a la propia inseguridad.

A su vez, la repetición inicial de explicaciones estereotipadas y transformadas en “sentidos comunes” es lo que ha conducido a la presunción de que podría ser productivo trascenderlos, desnaturalizando que sea *el delito* (o exclusivamente esto) lo que provoque inseguridad a los habitantes del realojo. Es decir, desanclar la idea de inseguridad de la idea del delito. Como plantea Varela (2008) en sus trabajos sobre la paradoja entre riesgo de victimización y miedo al delito en la ciudad¹⁰, la “inseguridad” es un sentimiento o sensación difusa que puede expresar otro tipo de “inseguridades” entramadas en el uso del espacio público.

En el discurso de los vecinos del entorno del realojo, la idea de la “amenaza” que constituyen los habitantes indeseables del barrio no se ha modificado en los últimos años. Esta constante nos habla de que el

estatus de aquellos habitantes no parece haber cambiado; persiste el temor en relación a la probabilidad de resultar víctimas de algunos de ellos, se encuentren en el asentamiento o en las viviendas realojadas, aludiendo fundamentalmente a prácticas vandálicas y delictivas sobre los habitantes del entorno.

Quienes habitan en el realojo, sin embargo, dejan claro que algo cambió en los últimos tiempos y que esto afecta la circulación o permanencia en ciertos espacios colectivos, así como también la posibilidad de estar tranquilos y sentirse seguros dentro de sus casas. Dan cuenta de la inseguridad y sensación de amenaza ante una convivencia que se hace cada vez más difícil a la interna. En este caso se alude, fundamentalmente, al temor de verse afectados por los operativos de represión policial que se han ido haciendo rutinarios y a los efectos de los mismos en la dinámica interna de los habitantes del lugar.

La (in)seguridad callejera aparece como una preocupación prioritaria entre los habitantes del realojo y del entorno próximo al mismo. En este sentido, parece interesante precisar si el objeto de los temores cotidianos es similar o diferente en uno y otro caso.

A la hora de dar cuenta de estos, los habitantes del entorno del realojo priorizan el temor al robo —en general en la modalidad de “arrebatos”— en las calles del barrio o en las paradas de ómnibus y las dificultades cotidianas para circular por el barrio, en particular llegar a casa o salir a ciertas horas. Aparecen recurrentemente relatos sobre taxis que se niegan a dejar a los habitantes en sus casas cuando se percatan que eso implica aproximarse demasiado a ciertos sectores del barrio (próximos al realojo), incluso de ambulancias y móviles médicos que se niegan, en situaciones, a ingresar al barrio aludiendo a

previas experiencias de asaltos o violencia en la zona.

Yo trabajo acá en el barrio, a cuánto estaré del trabajo, cinco cuadras... Y me tengo que ir en taxi cada día, mi compañero no me deja más ir caminando, fijate que ya nos han asaltado como cuatro veces ahí en la rambla del arroyo. La última vez mi compañero me acompañó hasta el trabajo y cuando volvía lo encañonaron unos en una moto para pedirle lo que tenía. Fijate que ellos saben que somos del barrio, mi esposo venía con la ropa de trabajo todo lleno de pintura, así nomás, sin mochila, sin nada... Le robaron el celular a la una de la tarde¹¹.

Desde el año pasado está la policía casi todos los días ahí en la esquina del arroyo y la verdad para mí muchas veces es una tranquilidad, el otro día llegaba de tardecita a casa y había unos gurises ahí bobeando con una moto... A mí la verdad me dio miedo porque ya sé cómo es... Vienen te sacan un cuchillo y te llevan lo que tengas, yo voy con lo menos posible pero los documentos, el celular... Y la verdad es que la policía se pasó, fueron con la patrulla despacito mientras yo caminaba hasta mi casa y hasta que llegué no se fueron. No es lindo que estén, pero una se siente más segura¹².

En el caso de los habitantes del realojo, se mencionan problemas en relación con el mal estado —y las consecuentes dificultades de circulación— por los espacios de uso colectivo (la plaza, calles y pasajes de acceso); fundamentalmente la suciedad, el estado de las calles (rotas, inundadas, obstaculizadas por basura y vehículos quemados), la peligrosidad de ciertos animales sueltos¹³, vehículos circulando a altas velocidades y falta de luz.

Para abajo no se puede ir... Están para cualquiera. Cuando quiero llevar a mis nietos a una plaza me los llevo para allá,

para la que hicieron nueva sobre Hipólito Irigoyen, que está preciosa. Acá no los puedo traer... Entre los caballos y la mugre..., a uno no le dan ganas. Los gurises dos por tres andan a las pedradas y los autos y las motos que ahora les ha dado por andar como locos todo el día en la vuelta (...) esto de noche es imposible, rompen las luces de la calle y de la plaza porque hay gente que eso le conviene¹⁴.

La percepción de un entorno plagado de amenazas es un asunto compartido. En ambos casos, la percepción es la de un territorio que se vuelve hostil, especialmente en algunos momentos del día y en ciertos sectores, lo cual condiciona y limita la circulación y las dinámicas cotidianas.

Las percepciones sobre la *seguridad/inseguridad* barrial no puede ser escindida de un conjunto de representaciones sobre el espacio público que lo van conformando y confirmando como un territorio hostil. Las dificultades para circular libremente por diferentes sectores del barrio se ponen en evidencia, de manera reiterada, en el discurso de quienes habitan y también de quienes circulan por este territorio.

Para algunos es la desidia lo que entienden ha ganado a la mayoría de los que allí residen; reflexionan sobre la falta de involucramiento de la gente, desde su perspectiva es necesario manifestarse y “enseñar” a cuidar y a respetar lo que es de todos:

Yo les digo... Andan los pasteros¹⁵ ahí tirando toda la mugre de las volquetas para afuera... Yo ahora cuando venía para acá le dije a uno: '¿tiraste todo? Bueno, ahora vas a juntar toda la mugre que hiciste ¿me oís? Pero, ¿sabés el corte que me dan? Ahora vuelvo a casa a agarrar guantes y una bolsa y juntar todo el mugrerío ese¹⁶.

Esa perspectiva es reafirmada también por jóvenes que reproducen esta idea, aceptándola como un estado de cosas imposible de modificar: “Acá la gente no cuida nada... Acá les gusta vivir entre la mugre... Si no ponés a la policía a cuidar que no rompan, nada dura¹⁷”.

Otros señalan que a esto se suma la persistencia de una práctica de habitantes de otros sectores de la ciudad que contradice las pretensiones de ordenamiento y acondicionamiento esbozadas por el realojo concebido.

Hace años que algunos de los habitantes originarios de los asentamientos —posteriormente regularizados y realojados— denuncian al Municipio¹⁸ el vertido de desperdicios que realizan personas ajenas al lugar en los alrededores de los actuales realojos. Se trata de residuos de todo tipo y que, en general, no son de índole doméstico (neumáticos, restos de metal, textiles, escombros). Si bien se vienen realizando estas denuncias desde hace ya muchos años y se han ido tomando algunas medidas (como la colocación de carteles de parte del Municipio que advierten sobre las amonestaciones económicas para aquellos que lo hagan), esto sigue ocurriendo. Los basurales que se generan a partir de esta práctica dificultan los accesos a los realojos desde las calles circundantes, tanto para vehículos como para quienes deben entrar y salir para realizar sus actividades cotidianas, ya que las calles y pasajes quedan obturados con la acumulación de basura. A esto se agrega la proliferación de plagas (ratas, cucarachas), los malos olores y la dispersión de basura por las calles internas del realojo. Ni las denuncias, ni los carteles que amenazan con la aplicación de multas, ni la limpieza que cada tanto —a partir de la insistencia de algunos habitantes del lugar— hace el Municipio y otras tantas ve-

ces organizan algunos habitantes han frenado esta práctica que rodea de desperdicios el entorno de los realojos.

Oscuridad, basura en las calles y en la plaza, animales sueltos en espacios de uso colectivo, pedradas y tiros son algunos de los aspectos con los que los habitantes aluden a la inseguridad en el realojo. Las calles internas, donde antes solo se observaban animales domésticos, niños y algún carro, tienen —en los últimos tiempos— un tránsito constante de motos y ruidosos autos que circulan a toda velocidad en calles estrechas y pasajes. La quema de cables y de autos robados, los operativos policiales, las pedradas de niños y jóvenes que, al decir de las vecinas, “deambulan sin el control de adultos” e incluso “disparos a partir de que anochece” se han transformado en eventos cotidianos, como comenta un joven del barrio. Los habitantes del realojo describen una situación que es violenta de diferentes maneras y que se transmite con desconcierto y resignación. Residentes con muchos años en el barrio y que lideraban las formas de organización hasta hace poco ya no circulan por ciertos sectores y dan señales de no saber cómo manejarse en un territorio que hasta hace no tanto tiempo les era familiar y conocido.

Las mismas modalidades de circulación que se van instaurando parecen ir reforzando —tanto en el realojo del asentamiento como en su entorno próximo— una percepción de la calle y de las plazas como territorios inhóspitos, plagados de obstáculos y amenazas a la integridad física personal y, por otro lado, como *tierra de nadie*, expuesta a apropiaciones particularizadas en las que las posibilidades de atender o contemplar las necesidades de otros queda minimizada. Con relación al entorno territorial y a los espacios de participación previstos por las políticas y el gobierno local, las condiciones de vida precarizadas de los exhabitantes de asentamientos —actuales habitantes de los

relojos— los colocan en un lugar de desventaja en este sentido. Desde hace más de una década que no hay representantes de los mismos en la Mesa de Coordinación Zonal¹⁹, luego de reiteradas experiencias en las que las necesidades y propuestas de sus habitantes fueran relegadas y sistemáticamente desatendidas; se trata de un espacio muy institucionalizado y la acotada participación vecinal ha estado sostenida por vecinas de los complejos de vivienda de clase media de la zona.

En el marco de los procesos de ordenamiento urbano que se vienen realizando en la última década en el sector de la ciudad considerado, aparece con recurrencia —en el discurso de técnicos en el territorio— el concepto de *espacio público*, en particular la idea de que es necesario intervenir sobre los mismos para mejorar la calidad de vida y la integración social en el barrio. Esta concepción normativa del espacio público se ha instalado en los ámbitos de participación territorial (mesas, redes y espacios interinstitucionales), permeando la perspectiva de los habitantes del barrio que mantienen algún vínculo con las mismas e imponiendo una determinada visión de la realidad social y del propio espacio.

Es interesante, en este punto, detenernos a considerar desde qué idea de espacio público estos actores despliegan narrativas e intervenciones.

En primer lugar, la mejora de esos espacios públicos es planteada en términos de equipar el territorio y acondicionar ciertos sectores del mismo, de modo que se regulen y ordenen sus usos. Aparece la especialización del espacio vinculada a sectores que organizan el despliegue de ciertas funciones en la ciudad, en este caso, a través de una cierta idea del ocio y el tránsito por el territorio.

El otro aspecto central es la idealización del mismo como un espacio ordenado, armónico, con reglas claras y definidas. Un

espacio de encuentro que, adecuadamente equipado y organizado, podrá convertirse en una vía privilegiada para la integración barrial, siempre y cuando su regulación sea garantizada para evitar problemas. Se trata de lo que Martínez Lorea (2013) denomina un “espacio público cívico”, concebido como un espacio de “consenso y respeto” que no hará sino reducir cuanto acontece a aquello que resulta previsible. Es decir, un espacio público concebido desde el discurso técnico que —apoyado en las denominadas ordenanzas cívicas reguladoras de su uso— se convierte en un escenario de lo tolerable, de las “diferencias toleradas” (p.22).

Es así que bajo una retórica que reivindica la mejora de los espacios públicos del barrio, supuestamente puestos a disposición de sus habitantes, se encuentra la imposición del espacio concebido, siguiendo la perspectiva de Lefebvre, como espacio proyectado, espacio especializado (fundamentalmente por y para el consumo) que exigirá la adaptación de los usos a la forma y a la norma impuesta.

Opera una idea hegemonizada e idealizada de espacio público como espacio desinfectado que debe garantizar la seguridad y parece, en principio, borrada la idea del mismo como espacio político. Se trata de una ideología espacialmente situada al decir de Delgado (2015), materialización de un valor ideológico, el “consenso”, un lugar donde se concretan diversas categorías abstractas, como la democracia, la ciudadanía y la “convivencia”.

Las concepciones que vienen sustentando en este territorio las intervenciones urbanas de regularización y realojo son las de este espacio público, entendido por los habitantes y actores sociales entrevistados, como el espacio físico propiedad del Estado, destinado a ser usado por la colectividad y que debe ser controlado

para que se convierta en lo que debe ser: un espacio de diálogo y armonía. Espacio de consenso y de respeto, espacio público cívico que reduce lo que acontece a lo previsible.

Como espacio del civismo niega precisamente aquello mismo que proclama y ensalza: ser un espacio de apropiaciones, diferencias y participación alejando cualquier posibilidad de implicación de los usuarios en la propia conformación de la vida del espacio público y de la ciudad en general. En definitiva, niega cualquier carácter político al usuario del espacio. (Martínez Lorea, 2013, p.22-23)

Dos manifestaciones concretas en el territorio de la naturalización de esta concepción del espacio público serían:

En primer lugar, la idea de que de alguna manera las intervenciones urbanas que se realizaron para mejorar las condiciones de vivienda de algunos (regularización y realojo de asentamientos) fueron en contra de la convivencia y el disfrute de la calle y las plazas de los *buenos vecinos del barrio*, al acercar a sectores respetables del barrio a habitantes *indeseables*.

En segundo lugar, un sentimiento de *ajenidad* en relación a ese lugar de vida, espacio de lo cotidiano en el que parece necesario mostrar por un lado que se es parte y, al mismo tiempo, que se es *otra cosa*. Ese sentimiento de ajenidad, que con recurrencia los habitantes del lugar transmiten, combina la sensación de inseguridad en los espacios cotidianos de circulación con la desidentificación de un espacio de residencia en relación al cual se ha ido generando extrañamiento.

El encierro es uno de los recursos privilegiados en este sentido, como reafirma una vecina mientras habla sobre los cambios en la cotidianidad del barrio: “Yo no te puedo decir mucho porque yo llego y me encierro... El cerco de mi casa es bien alto porque esto es tierra de nadie”²⁰.

La vida social cotidiana se describe con un monto importante de riesgos en este sector de la ciudad, tanto por los habitantes del realojo como por los de su entorno; así, unos y otros tematizan la inseguridad. La desprotección y amenaza potencial en los espacios públicos, combinada con la recurrencia de la idea de *abandono* —en particular de algunos sectores del territorio—, parece poner en cuestión la existencia del barrio. Se da cuenta de una frágil integración en la vida colectiva y, en el caso del realojo —a partir del discurso de los entrevistados—, es posible identificar una menor disposición de redes de sociabilidad a las cuales acudir o manifestarse de cara a las dificultades de la vida cotidiana; lejos de atenuarse han ido aumentado en los últimos tiempos. Sin desmedro de otras dimensiones de análisis posibles, en este contexto la cuestión de la sensación de inseguridad podría ser una clave para comprender el modo en que los distintos grupos sociales se representan el espacio y sus relaciones en el territorio considerado. En este sentido, es interesante el abordaje de Varela (2008) sobre la inseguridad como una narrativa cultural. A partir de la paradoja entre riesgo de victimización y miedo al delito en la ciudad considera adultos mayores de la ciudad de Buenos Aires y sus posibilidades de apropiación de los espacios públicos. Resulta especialmente interesante la idea de “la inseguridad” como un sentimiento o una sensación difusa que puede expresar otro tipo de “inseguridades” entramadas en el uso del espacio público. Douglas (1985) ha señalado que las percepciones respecto de los riesgos sociales no pueden ser aisladas de los sistemas de culpabilización que se encuentran situados social y culturalmente. La percepción y la aceptabilidad del riesgo están indisolublemente ligadas a la cuestión de que alguien sea percibido como causando ese daño y quién sea este.

A partir de los modos en que esto se expresa en el territorio parece pertinente introducir como clave de lectura en relación a la inseguridad la combinación de dos elementos: por un lado, una visión moralizante de la amenaza que constituye la proximidad y presencia de habitantes “otros”, por otro lado, una cierta idea hegemónica del espacio público. Este espacio público como ideología del que nos habla Delgado (2015).

Ambas cosas combinadas parecen haber ido construyendo *desde dentro* la justificación de los procesos de control y penalización que se vienen intensificando en ciertos sectores del territorio. Es necesario entonces profundizar sobre los modos en los que esto se expresa en un territorio que se ha ido fragmentando y que es un contexto urbano en el que se da la proximidad espacial de colectivos cercanos también en términos socioeconómicos.

¿Cómo se vincula esta percepción de riesgo con las relaciones fuertemente jerarquizadas que se dan entre estos colectivos y a la interna de los mismos? ¿Qué atributos, particularidades, conflictos y jerarquías pautan las relaciones y la circulación por diferentes sectores del territorio? Identificar y analizar con más detenimiento estos aspectos parece importante para dar cuenta de la lógica de este territorio como campo social en el cual se encuentran inmersos y comprometidos sus habitantes. Este tiempo de trabajo ha confirmado la necesidad de colocar las percepciones y las representaciones respecto de la (in)seguridad en este sector de la ciudad en un marco más amplio que nos remita a la manera en que diferentes grupos interactúan, circulan y se representan sus territorios cotidianos. Problematizar las relaciones entre habitantes de diferentes sectores del barrio desde la

(in)seguridad como una categoría hegemónica y con fuerte presencia en el discurso parece una vía interesante para comprender las apropiaciones y los repertorios desde los cuales se construyen identidades/alteridades. A partir del principio segmentario sobre el que Evans-Pritchard (1940) construye una teoría moderna de la identidad, sabemos que el sujeto puede ser y no ser de un grupo a la vez. El desafío analítico es entender cuándo lo es y cuándo no. Se trata de dar cuenta, de manera situada, de la gramática que regula esto sin asumir que las diferencias mismas se concentran en ciertos lugares, actores o procesos. Dar cuenta de cómo se objetivan en el espacio las desigualdades y además cómo el espacio actúa sobre las mismas. Se adhiere aquí a la concepción de espacio de Lefebvre (2013) como un agente activo en el proceso social, como producto de la acción humana y condición para la acción.

¿Integrar fragmentos frágiles? No solo los precios segregan la ciudad

Las relaciones entre los habitantes del sector de ciudad considerado reflejan, reproducen y suceden desde territorialidades que están siendo imaginadas y practicadas como fragmentos que se diferencian. La fuerte presencia de discursos sobre las barreras y distinciones va dando cuerpo a lo que las políticas han venido nombrando como necesidad de “integración barrial”; sobre esta última se han justificado intervenciones urbanas concretas. La función de aquella se explicita desde las intervenciones de política pública, atendiendo a la necesidad de crear, reforzar, mantener, acompañar y reactivar los vínculos sobre los cuales deberían sustentarse las relaciones barriales como relaciones entre “buenos vecinos”. Las intervenciones urbanas se sustentan en una visión idealizada que no contempla las complejidades de la realidad territorial,

es decir: relaciones urbanas que implicarán siempre una integración parcial y muchas veces problemática.

Siguiendo la propuesta dialéctica del espacio de Lefebvre (1979)²¹, lo que se plantea como “necesidad” desde la dimensión de la representación del espacio construye la falta en el espacio concebido, justifica las intervenciones urbanas y va colonizando el espacio practicado, la experiencia material de la realidad urbana de quienes habitan este sector de la ciudad. Se instala, de este modo, la segregación como necesidad. La idea de colectividad parece construirse en oposición a aquellos que la ponen en cuestión. Para quienes viven en el entorno del asentamiento realojado, *los del asentamiento* son claramente los *otros*, en relación a los cuales se traza la frontera de un *nosotros* que intenta preservarse. Para quienes viven en el fragmento de territorio regularizado y realojado se impone la imperiosa necesidad de trazar también esa frontera con *otros*. Es preciso demostrar que se constituye un *nosotros* y esto implica explicitar y comunicar la alteridad con respecto a aquellos; desvincularse de prácticas y modalidades de algunos habitantes con los que, aunque se comparte el espacio de vida, no se podrá —y por lo tanto deja de anhelarse— integrar un *nosotros*.

Sabemos que las condiciones para el ejercicio del derecho a la ciudad no son iguales para todos los habitantes de la misma. Quienes habitan en asentamientos irregulares se encuentran en una situación frágil en términos de contar con las garantías para el ejercicio del derecho a la ciudad como derecho a la vida digna en el medio urbano. Las políticas de ciudad, aludidas por Garnier (2019, p.3) como “policías de ciudad”, adoptan “enfoques de protección” como un instrumento del planeamiento urbano que, trabajando desde un deber ser, básicamente se orientan a diluir contrastes. Sin embargo,

sabemos también que no es posible renunciar a los contrastes, pues son parte constitutiva de las ciudades; se trata de las “asperezas” que mantienen viva la ciudad en detrimento de un urbanismo pacificador sobre el que nos advierte Delgado (2007).

En el caso que se aborda, la regularización y el realojo de asentamientos con pretensiones de organicidad urbana mediante la conversión de los mismos en barrios, ha demostrado ser una herramienta de política urbana, en el mejor de los casos, insuficiente en términos de garantizar una ciudad para todos. Quienes habitan asentamientos son *perdedores* en la lógica de la ciudad neoliberal y los realojos y las regularizaciones no parecen estar afectando por sí mismos este estatus. Muy por el contrario, la inseguridad como narrativa cultural construida a partir y sobre un otro próximo y amenazante reproduce y activa esa potencia simbólica. Hay una impronta, una marca identitaria que persiste.

Aunque realojados los habitantes siguen siendo *del cante*, es decir, se preserva la imagen del forastero indeseable en toda su potencia simbólica para dinamizar relaciones y segregaciones sin transmutarlas. En esta como en tantas otras zonas de confinamiento urbano donde quedan relegados los *indeseables* de la ciudad, la condición de sus habitantes no está ligada únicamente a la precariedad de las estrategias de subsistencia y la pobreza de las condiciones de vida. Se trata, además, de un confinamiento simbólico. El espacio, en su permanente proceso de construcción, puede pretender dar cuenta, reforzar y transmitir también quién soy y qué me merezco en la sociedad urbana, pero no basta. Aunque por momentos se intenta resolver a fuerza de *espacios públicos de calidad*, se trata de un desafío más complejo y profundo.

Retomando la idea de que somos habitantes de la ciudad siempre en relación con otros, va quedando en evidencia la potencia simbólica del interjuego de percepciones mutuas de los habitantes entre sí y sobre el barrio. De qué modo las prácticas relacionales pueden funcionar activando o no sistemas de culpabilización que profundizan la desigualdad. También se van haciendo visibles las relaciones entre la activación de estos sistemas y los intentos de *formalizar* la ciudad, como pretensión pacificadora de parte de ciertas políticas urbanas. Estas proponen una idea de *ciudad para todos* que solo considera a algunos y que no solo se vale de los precios para segregar la ciudad. La persistencia de la segregación al interior de los territorios —que el proceso de regularización y realojo no logra desactivar— parece ser una pista para comprender convivencias conflictivas en un entorno de informalidad en el cual persiste la pobreza, el desempleo, la precariedad en las estrategias de subsistencia, entre otras manifestaciones de violencia a las que ciertos sectores de habitantes de la ciudad son sometidos sistemáticamente.

Las preguntas que quedan planteadas y que intentará contestar esta etnografía en curso —desde la perspectiva de quienes han experimentado procesos de regularización y realojo— es de qué modos se buscan nuevas posibilidades en esta realidad espacial, cuáles son los espacios de representación y cómo se imagina y se construye la condición de habitante en el marco de estas condiciones de existencia en la ciudad.

Bibliografía

- Aguiar, S. y Borrás, V. (2021). De periferias y desigualdades espaciales: el Municipio F de Montevideo. En V. Cuadrado y M. Pérez (Eds.), *Territorio e integralidad: experimentando lo común*. Montevideo, Uruguay: Programa Integral Metropolitano, Universidad de la República.
- Aguiar, S. (2016). *Acercamientos a la segregación urbana en Montevideo*. (Tesis doctoral). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.
- Álvarez Pedrosian, E. (2013). *Casavalle bajo el sol: investigaciones etnográficas sobre territorialidad, identidad y memoria en la periferia urbana de principios de milenio*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Álvarez Pedrosian, E. (2014). «Espacialidades emergentes en un territorio disgregado. Lecciones montevidéanas sobre habitares, territorialidades y diseño existencial», en Anuario de antropología Social y Cultural en Uruguay, Vol. 12, Romero Gorski, S. (ed.), Nordan-Comunidad-FHCE (Udelar), Montevideo, pp. 77-92.
- Álvarez Pedrosian, E. (2018). *Crónicas de un nuevo habitar. Producción de subjetividad urbana entre las mediaciones de un plan socio habitacional*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Caldeira, T. P. D. R. (2007[2000]). *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Castel, R. (2004). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- Davis, M. (2006). *Planet of Slums*. New York: Verso.
- Delgado, M. (2015). *El espacio público como ideología* (1ª ed.). Madrid: Los libros de la Catarata.
- Delgado, M. (2007). *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama.
- Douglas, M. (1975[1966]). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Douglas, M. (1986). *How institutions think*. New York: Syracuse University Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1940). *Los Nuer: una descripción de los modos de vida y las instituciones políticas de un pueblo nilótico*. Oxford: Oxford University Press.
- Filgueira, F y Errandonea F. (2014). Sociedad Urbana. Ciudad y Sociedad: Integración, segregación y fractura ciudadana en Uruguay. *Nuestro Tiempo*, 23, 5-58. Montevideo: Ediciones del Bicentenario.
- Fraiman, R. y Rossal, M. (2011). Políticas de ciudadanía y relaciones de vecinazgo en un barrio de Montevideo. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (1),1-36. [fecha de Consulta 30 de octubre de 2021]. ISSN: 1695-6494. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76517022005>
- Harvey, D. (1977). *Urbanismo y desigualdad social*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, D. (1997b): “Las ciudades fragmentadas” Reportaje. Buenos Aires. Página 12. 23/3/97.
- Lefebvre, H. (1979[1968]). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lefebvre, H. (1978). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Martínez Lorea, I. (2013). Prólogo. En Lefebvre H. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Perez Sánchez, M. (2015). *Barríos privados y sectores populares en el Cono Sur: algunas formas de dominación territorial*. (Tesis de Maestría). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.
- Perlman, J. (2003). Marginalidade: do mito à realidade nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Prefeitura do Rio, Estudos.
- Prévôt-Schapira, M. F. (2000). Segregación, Fragmentación, Secesión. Hacia una nueva geografía social en la aglomeración de Buenos Aires. *Economía, Sociedad y Territorio*, II (7),405-431. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11100702>
- Rama, Á. (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.

Rocco B. (2005). *Countries y asentamientos: las dos caras de una misma moneda. Segregación elegida versus segregación exigida*. (Tesis de grado). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.

Schelotto, y Abreu (2012). "Territorio y Municipios en el Uruguay". En: revista Arquisur N2 pp. 54-71 disponible: https://otu.opp.gub.uy/sites/default/files/docsBiblioteca/arquisur_n02_52_71.pdf

Varela, C. (2008). "La cuestión de la "sensación de inseguridad" en adultos mayores de la ciudad de Buenos Aires: posibilidades de apropiación de los espacios públicos desde una perspectiva etaria". En: revista *Ponto Urbe* [Online], 2 [2008]
URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1910> ;
DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1910>

Wacquant, L. (2015). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Ed. 4. Buenos Aires, Manantial (2001 1a ed.).

Wacquant, L. (2004). "Las dos caras de un gueto La construcción de un concepto sociológico", en: revista Renglones, ITESO, núm.56. Tlaquepaque, Jalisco.

Wacquant, L. (2010). *Las dos caras de un gueto, ensayos sobre marginalización y penalización*. Santa Fe: Siglo veintiuno editores.

Wacquant, L. (2013). Tres premisas nocivas en el estudio del gueto norteamericano. *Revista INVI*, 28(79), 165-187. Consultado de <https://revis-tainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/62609/66481>

¹ Proyecto de investigación Programa Doctorado Cultura y Societat, ámbito Antropología, Universitat de Barcelona, financiado por Fundación Carolina y UDELAR. Director: Dr. Manuel Delgado.

² Con este nombre se conocen en Uruguay las ocupaciones jurídicamente irregulares en la ciudad consolidada, se originan en la exclusión o en una relación precaria con el mercado de trabajo y en una relación de "presencia-ausencia" con el Estado.

³ El Estado, hasta 1950 "además de regular, junto a los sindicatos, las relaciones capital-trabajo en una industria protegida por el modelo de sustitución de importaciones, tenía presencia como empleador. Los funcionarios públicos, junto a empresarios y asalariados componían un escenario de trabajadores formales, estables, con cobertura de seguridad social y con salarios de "bienestar". La ausencia del gran capital dejaba además un amplio espacio para el desarrollo de las micro, pequeñas y aún medianas empresas de base familiar que atendían las demandas de consumo de aquellos trabajadores" (Katzman et al. 2008, pp. 369-370).

⁴ *Cantegril* es la denominación genérica que reciben en Uruguay los asentamientos constituidos por viviendas precarias. Equivalen a las villas miseria argentinas, las favelas brasileras o las chabolas españolas.

⁵ Los *conventillos* eran viviendas colectivas instaladas en casas unifamiliares adaptadas para tal fin, generalmente en mal estado o construcciones precarias levantadas o habilitadas para este objeto.

⁶ Montevideo ha seguido modelos europeos de urbanización caracterizados como modelos "abiertos" e "integrados" basados en la noción de espacio público y en valores como la ciudadanía política y la integración social. Existen ciudades latinoamericanas que no siguieron este modelo.

⁷ *Padecer*, según consigna el diccionario, es sufrir una acción perjudicial o dolorosa. Recibir la acción de una cosa que causa daño o dolor físico o moral.

⁸ Según Wacquant, L. (2004, p.10) "un ghetto es un instrumento socio-organizacional compuesto por cuatro elementos (el estigma, la restricción, el confinamiento espacial y el encasillamiento institucional) que emplea el espacio para reconciliar los dos propósitos antinómicos de la explotación y el ostracismo social".

⁹ El tránsito de un gueto a un hipergueto consta de tres etapas, en primer lugar, la despacificación de la vida cotidiana y erosión del espacio público, que supone la infiltración de la violencia en el entramado social del gueto comunitario. En segundo lugar, un proceso de desdiferenciación social local que conduce al deterioro del entramado organizacional de los guetos y un tercer y último proceso, que es la informalización económica. Wacquant, L. (2010)

¹⁰ El término "miedo al delito" (*fear of crime*) proviene, fundamentalmente, de la investigación criminológica en el campo británico, y ha sido traducido al ambiente local como "sensación de inseguridad". Su creciente utilización se encuentra asociada al uso de las encuestas de victimización (EV) como instrumento de investigación para el diseño de políticas públicas de seguridad y al desarrollo de una nueva concepción de la seguridad urbana que busca reunir la preocupación por la seguridad "objetiva" (el riesgo de victimización en función de la edad, sexo y nivel socioeconómico) tanto como la seguridad "subjetiva" de los habitantes (sensación de temor frente a la criminalidad). (Varela, 2008, p.1)

¹¹ Sandra, 35 años, residente de las proximidades del realajo.

¹² Alejandra, 26 años, residente de las proximidades del realajo.

¹³ Además de los caballos que circulan o se concentran en ciertos espacios abiertos y de acceso al realojo cuyas patadas y mordidas varias mujeres y niños manifiestan temer, se han multiplicado, en los últimos tiempos, perros que algunas legislaciones denominan “perros potencialmente peligrosos”. Se trata de razas consideradas de manejo especial por sus atributos físicos —tamaño, fortaleza, tenacidad— y que tienen el potencial de realizar ataques causando graves daños.

¹⁴ Verónica, 63 años, habitante de asentamiento posteriormente realojado en la zona.

¹⁵ Este es el modo en que se alude de forma despectiva a los usuarios de pasta base de cocaína (PBC), una droga de uso extendido en las últimas décadas en los territorios más empobrecidos de la ciudad.

¹⁶ Katia, 42 años, habitante del realojo.

¹⁷ Jorge, 17 años, nacido y criado en el asentamiento posteriormente realojado.

¹⁸ Refiere al tercer nivel de gobierno y administración, que se agrega a los tradicionales niveles de Gobierno Nacional y

Departamental. En Latinoamérica y Europa, las entidades municipales son de antigua data y existe una tradición consolidada de gobierno local. No es el caso de Uruguay, donde este nivel se crea a partir de una reforma constitucional en 1996, pero la institucionalidad correspondiente a este nivel se comienza a implementar a partir de 2010. (Schelotto y Abreu, 2012)

¹⁹ Las mismas han sido hasta 2021 una de las líneas de acción de los Servicios de Orientación y Consulta (SOCAT) centros de referencia local del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES). Su objetivo era mejorar el acceso de la población y aumentar los niveles de articulación y coordinación de los servicios del territorio de referencia. Las Mesas de Coordinación Zonal (MCZ) son espacios específicos de articulación que buscan promover la participación ciudadana, a través de la creación y/o fortalecimiento de redes locales. <http://guiaderecursos.mides.gub.uy/18725/servicios-de-orientacion-consulta-y-articulacion-territorial>

²⁰ Silvia, 32 años, residente de las proximidades del realojo.

²¹ El autor propone así captar la experiencia cambiante de lo espacial a través de esta tensión dialéctica, reivindicando la potencialidad de los espacios de representación (espacio vivido) para actuar sobre las representaciones (espacio concebido) y las prácticas espaciales (espacio percibido).

El territorio como conflicto. Vaciamiento y recuperación de La Tablada Nacional de Montevideo

Sergio Yanes Torrado
IN3, Universitat Oberta de Catalunya
syanes@uoc.edu

Alberto de Austria Millán
Instituto de Historia, FADU-Udelar
a.deaustria@fadu.edu.uy

Carlos Marín Suárez
Departamento de Ciencias Sociales y Humanas, CURE-Udelar
carlos.marin@cure.edu.uy

Resumen

A través de un análisis histórico, etnográfico y urbanístico del predio de La Tablada Nacional, examinamos las claves del periodo comprendido entre su cierre como principal mercado ganadero del país y su

proceso actual de recuperación en tanto que Sitio de Memoria. Atravesado por la previsión de un plan de infraestructuras viarias que partiría en dos este predio, revisamos las implicaciones que esto tendría sobre su actual protección patrimonial y sobre los habitantes y trabajadores del mismo. El estudio de La Tablada muestra hasta qué punto su recuperación adquiere múltiples significados y, por lo tanto, no es ajena al conjunto de intereses que se ponen en juego, algunos de los cuales se muestran antagónicos entre sí. Hemos considerado adecuado articular teóricamente este proceso mediante las nociones de vaciamiento y recuperación, lo que ha permitido determinar los elementos configuradores del conflicto existente por el uso y el control del predio.

Palabras clave: conflicto urbano, patrimonio, urbanismo.

Abstract

Through a historical, ethnographic and urban analysis of the La Tablada Nacional site, we examine the key aspects from its closure as the country's main livestock market to its current process of recovery as a Site of Memory. Crossed by the forecast of a road infrastructure plan that would split the site in two, we review the implications of this regarding its current patrimonial protection and the inhabitants and workers of the site. The case study of La Tablada shows the extent to which its recovery acquires multiple meanings and, therefore, how it is not alien to the set of interests at stake, some of which are antagonistic to each other. We have decided to articulate this process theoretically through the notions of emptying and recovery, which has made it possible to determine the elements that shape the existing conflict over the use and control of the land.

Key words: urban conflict, heritage, urban planning.

Introducción

El presente texto expone parte del contenido y los resultados etnográficos de un trabajo de campo desarrollado desde el año 2015 junto a los habitantes de los barrios que integran el predio catalogado como Sitio de Memoria La Tablada Nacional, en el área metropolitana de Montevideo. Primero mediante entrevistas a vecinos y vecinas en el marco de peritajes forenses, y después mediante varios proyectos de investigación y extensión universitaria se ha analizado el proceso vigente de recuperación del predio y algunas de las implicaciones sociales y urbanas que conllevan los planes de conectividad industrial que se amagan tras el Plan Pantanoso (Figura 1).

Se organiza en tres bloques: el primero sitúa el marco teórico y epistemológico con el que se vincula el análisis; el segundo presenta las claves del proceso de transformación de La Tablada, desde su cierre como mercado ganadero en 1973 hasta su actual recuperación como Sitio de Memoria; el tercero introduce los elementos más contradictorios del Plan Pantanoso respecto a la protección del predio y a la permanencia de sus habitantes. Como cierre se incluyen algunas reflexiones que subrayan la importancia del conflicto en las transformaciones urbanas y territoriales.



Figura 1. Fotografía fechada en 1994 de la familia de Manuela y Edgardo, una de las primeras pobladoras de El Rincón de la Tablada, dentro de la chacra del extropero Carmelo Pereira, vecino lindante a las viviendas que estaban surgiendo junto a las antiguas estructuras del lavadero de camiones. Las niñas están utilizando una montaña de cáscaras de arroz como espacio de juegos. Hoy la plaza “lo de Carmelo” se encuentra ubicada en el corazón del barrio y ha sido equipada por la IM con mobiliario urbano de obra. Esta fotografía fue recopilada en la Jornada abierta “Memorias de Barrio” de recepción de archivos familiares, organizada por el proyecto de extensión en colaboración con el CdF.

Vaciar y recuperar

Pese a la importante tarea teórica y empírica llevada a cabo por los estudios urbanos críticos, sigue siendo necesario ahondar en una base epistemológica que permita entender las dinámicas de transformación urbana y territorial en términos de conflicto. Este carácter conflictivo de la sociedad actual es múltiple y controvertido, como lo demuestran las numerosas acciones que de uno u otro modo se enfrentan al orden urbano imperante a lo largo y ancho del mundo: ocupaciones, apropiaciones, motines, disturbios, etc., luchas por la supervivencia, por el suelo, por la vivienda, por la comida o “simplemente” para posibilitar otros usos de la calle (Aricó, 2015). Luchas también por el reconocimiento, por la memoria o el patrimonio colectivo que, si bien tienen una naturaleza simbólica, acaban vinculándose a piezas de un entorno urbano que deja de serlo para devenir centralidad. Para entender y analizar la ciudad y su alcance como conflicto se requiere también una serie de herramientas conceptuales que sinteticen los procesos y estrategias de imposición e impugnación del orden hegemónico, que no es otro que el orden urbano capitalista. En nuestro caso nos basaremos en dos elementos que son parte

de una misma secuencia: el vaciado y la recuperación.

Los procesos de reconfiguración urbana y sus conflictos de clase han sido ampliamente analizados desde hace décadas, pero no tanto aquellos que han tenido y tienen lugar en áreas donde la dicotomía rural/urbano queda en entredicho, como es el caso del predio de La Tablada. Para nombrar esas regiones de continuidad entre ambas (Redfield y Singer, 1954; Dewey, 1960) y dar cuenta de la interfase entre los espacios urbanos y rurales (Cardoso y Fritschy, 2012) se viene haciendo uso del concepto “rururbano”, acuñado por los autores franceses Gérard Bauer y Jean-Michel Roux en 1976. Lo rururbano hizo referencia en un primer momento al fenómeno emergente de la territorialidad dispersa de la ciudad o, dicho de otro modo, al avance urbanístico y residencial en zonas rurales y circundantes a la ciudad. Con la parcelación de ese territorio lo rural dejaría de estar definido exclusivamente por lo agrario y empezaría a incorporar elementos típicamente urbanos (Cloud, 1976; Lefebvre, 1978 [1971]), favoreciendo así la existencia de prácticas sociales particulares. En el desarrollo socioterritorial de lo rururbano, enseguida quedó marcada una férrea separación entre los espacios naturales mejor ubicados —los cuales serían también los más cotizados por los promotores inmobiliarios (en un extremo los *countries*)— y los peor considerados —las zonas menos adecuadas para la obtención de plusvalías (en el otro extremo los *cantegriles*)—. A diferencia de los primeros, estos núcleos rururbanos pobres, territorialmente segregados y medioambientalmente degradados, fueron los lugares donde se desarrollaron formas de vida *informales*, es decir, sin regulación del Estado y sin estatus de propiedad privada, quedando siempre a merced de los intereses particulares de las clases dominantes, ya fueran estancieros, industriales o el propio Estado.

Las autoconstrucciones en el área metropolitana de Montevideo se han consolidado históricamente sobre estructuras en desuso o en abandono, normalmente atravesadas por vacíos legales. Son los territorios destinados a la población que malvive en la miseria y el desamparo; ilegítimos e invisibles institucionalmente (Garnier, 2006). Cuando el proceso de expulsión y segregación social se basa en una estrategia de movilidad forzada (Gaudemar, 1979) hacia zonas periurbanas también *vaciadas* (Bolaña, 2018) no solo se despoja al individuo de su entorno físico y simbólico, también de su valor subjetivo. El sujeto deslegitimado, desposeído y mutilado lo será también en la fragilidad de su lugar de destino.

El potencial de estos espacios vacíos es percibido tanto por redes institucionales como comunitarias, quienes a través de arquitectos, urbanistas, industriales, políticos o colectivos vecinales y/o sociales construyen propuestas de recuperación de acuerdo con los intereses y relaciones de antagonismo que establecen entre ellos (Stanchieri y Aricó, 2013). Para unos y otros, el vacío deviene un “recurso”, aunque de muy diferente índole. En el caso que nos ocupa, podremos diferenciar dos grandes marcos de apropiación espacial: el primero marcado por la autogestión del lugar y el trabajo en red, pero también por las prácticas cotidianas y *desdeabajo* de los individuos que los usan, lo recorren o lo trabajan; y el segundo, donde el poder se activa *desdearriba* para devolver el lugar al mercado (como soporte o como mercancía). Cuando se trata de los núcleos rururbanos pobres como La Tablada, son habituales las infraestructuras industriales de gran tamaño o con impacto ambiental. Aprovechando estructuras previas y la ausencia de una trama residencial legal, se acondiciona el territorio mediante carreteras, circuitos y accesos; dispositivos primarios pensados en última instancia para

la circulación de capital. Estas actuaciones operan a la vez en términos de saneamiento, extirpando zonas problemáticas y abriendo frentes de actuación.

Estos dos marcos espaciales se muestran *a priori* irreconciliables en tanto que cada uno de ellos necesita la desactivación del otro para predominar. El hecho de que su punto de partida y su capacidad para ejercer poder sea abiertamente desigual, hace que el primero actúe siempre como resistencia y el segundo como fuerza urbanizadora. Para evitar o soterrar el conflicto que conllevan los ejercicios de dominación del orden urbanizador capitalista, “el poder no aparece como tal, sino que se disimula bajo la denominada «organización del espacio»” (Lefebvre, 2013 [1974]: 356), es decir, bajo un espacio concebido que tiene como finalidad legitimar ideológicamente y a través del discurso las políticas urbanísticas que reproducen y perpetúan unos modos determinados de concebir, percibir y pensar el territorio (Aricó, 2015). Una de sus nociones clave es la de *espacio público*, la cual se invoca como garantía de un urbanismo democrático, pacífico, inclusivo y amable. El espacio público se evoca en el marco de una sociedad imaginada que se asienta sobre la idea de un espacio despolitizado, ajena a toda jerarquización, en la que no se permite la entrada del conflicto ni su influencia; es la concreción física y encarnada de los ideales modernos del civismo y la ciudadanía (Delgado, 2011), la esfera en la que se perpetúa una ciudadanía urbanizada, adherente a una ideología central y centralizadora (Soja, 2008). El uso del espacio público es tan efectivo y se encuentra tan extendido en la actualidad, que sirve tanto a los intereses de la autogestión como a los del urbanismo de mercado; es un artefacto de control, exclusión y obediencia social plenamente aceptado, sin apenas contestación. Una de las formas de aplicación es mediante la puesta

en marcha de toda la red normativa, burocrático-institucional y política denominada *máquina patrimonial* (Alonso, 2017).

De troperos a pichis

La unificación de los grandes estancieros y el consecuente impulso de la “ganadería industrial” que promovió la ley de medianeras fue un perfecto encaje para el desarrollo de La Tablada Nacional. Nutrida principalmente con la mano de obra tropera expulsada de las pequeñas estancias ganaderas, llegó a comercializar en los años 30 el 80 % del ganado bovino del país. Los migrantes rurales que vinieron con su oficio ganadero a las inmediaciones de La Tablada se asentaron en las áreas rurales que rodeaban el mercado, conformando los actuales barrios de Lezica, Camino Melilla y Paso de la Arena. Se trataba de barrios “más rurales y más gauchos que cualquier pueblo del interior”¹, caracterizados por un urbanismo de casaquintas con viñedos y frutales, y una omnipresencia del caballo como principal herramienta de trabajo. En la década de los 60, pasado el auge de las exportaciones de carne durante la Segunda Guerra Mundial, se calculan en 500 las “chapas” o licencias de troperos especializados que trabajaban las 24 horas del día en una Tablada Nacional que contaba con oficinas del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, del BROU y de Correos, un hotel y un restaurante por los que circulaba gente de día y de noche. Los barrios que crecieron al calor de La Tablada comenzaron a llenarse de negocios para abastecer al mercado de ganado y a sus trabajadores; boliches, pensiones, herreros, zapateros y almacenes de heno abundaron en sus calles limítrofes (Marín y Tomasini, 2019) (Figura 2).

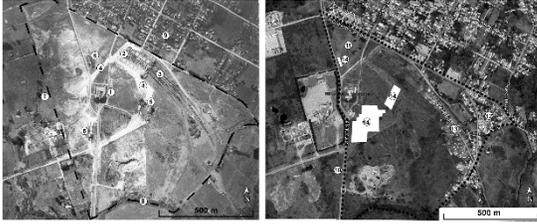


Figura 2. Izquierda: fotografía aérea de 1975 del predio de La Tablada Nacional. Derecha: fotografía aérea actual del mismo predio (tomada del Google Earth, modificada): 1. Edificio principal de La Tablada Nacional (CCDyT Base Roberto); 2. Corrales de ganado; 3. Estación de ferrocarril de La Tablada Nacional; 4. Mangas (caminos empedrados); 5. Balanzas de ganado; 6. Baño de ganado; 7. Límite original del predio de La Tablada Nacional (96 ha); 8. Arroyo Pantanoso; 9. Barrio Lezica; 10. Límite actual del Sitio de Memoria La Tablada Nacional y área cautelada por la justicia (64 ha); 11. Ruedo de jineteadas; 12. Barrio Rincón de La Tablada; 13. Asentamiento Las Vías; 14. Áreas de excavaciones arqueológicas para la búsqueda de detenidos desaparecidos, realizadas por el GIAF.

La llegada de la dictadura supuso un profundo proceso de transformación para La Tablada Nacional y su entorno barrial, debido a tres decisiones políticas de gran calado. La primera fue el cierre del propio mercado, lo que originó un efecto dominó en los otros negocios y un empobrecimiento generalizado. A partir de 1975 surgió uno de los primeros asentamientos² de este sector de la ciudad, El Rincón de La Tablada, cuyo despegue y crecimiento exponencial se produciría a partir de 1990. La Tablada Nacional pasó, de la noche a la mañana, de ser el principal mercado de ganado del país a ser usado como un vertedero social por parte del Estado. En paralelo a este proceso de empobrecimiento y vaciamiento hubo otras dos decisiones que le afectaron de forma directa: su catalogación, en el año 1975, como Monumento Histórico Nacional en el marco del Año de la Orientalidad y su adecuación como principal centro clandestino de detención, tortura, violencia sexual y

desaparición de personas (CCDT) del Uruguay.

El Año de la Orientalidad (1975) sintetizó las políticas culturales de la dictadura y su implementación sobre el territorio. Supuso un cierre del debate historiográfico sobre el sentido del pasado y del origen de la nación estrechamente unido a la Doctrina de Seguridad Nacional. La integración de la *orientalidad* en el discurso institucional buscó imponer una identidad cultural patriótica de carácter hispánico y cristiano, siendo las fuerzas armadas el principal garante de la misma (Cosse y Markarian, 1996). La implantación de este nuevo orden hegemónico de carácter historicista se llevó a cabo mediante un programa de ritualidades festivas y escenarios conmemorativos como la Plaza de la Bandera o el Mausoleo de Artigas (Ponte et al., 2008). Esta política de marcación patriótica funcionó como maquinaria patrimonial (Alonso, 2017), recortando arbitrariamente el universo de posibilidades e insertando los bienes patrimonializados en colecciones que buscaban restaurar vínculos “esenciales” que convirtieran la colectividad social en comunidad nacional. Este tradicionalismo de carácter fundamentalista, orientado a idealizar de forma dogmática el pasado (García Canclini, 1990), no se tradujo sin embargo en una política sistemática de conservación más allá de la declaratoria oficial (Cosse y Markarian, 1996), pero sí fue una condición para su catalogación como Monumento Histórico, ahondando en la desterritorialización y el cambio dramático de sentido (Oslender, 2008) que la dictadura generó sobre ese espacio. Reformulando algunas de las categorías que Henri Lefebvre (Lefebvre, 2013 [1974]) utiliza para el análisis triádico de la producción del espacio, podríamos decir que La Tablada Nacional solo se desarrolló el “texto”, pero en ningún caso se generaron nuevos “escenarios” ni “performances” conmemorativos a su alrededor.

En 1977 se abrió en su edificio principal la Base Roberto por donde pasaron no menos de 400 personas secuestradas hasta su cierre en 1984. Además de un intento fallido de desalojo, a partir de ese momento los camiones militares y las tanquetas, los puntos de control y los rastrijos en las casas de los vecinos se convirtieron en parte integrante del paisaje represivo de los barrios que rodean La Tablada y del que se desarrolló en su interior, el Rincón de la Tablada. La Base Roberto fue un nodo represivo que, como tantos otros, extendió su poder hacia afuera con el fin de someter al espacio urbano circundante y con ello obtener el miedo y la obediencia de sus habitantes (Marín et al., 2020). A los dos años de funcionamiento del CCDT se descatalogó como Monumento Histórico.

Paradójicamente, con la restauración de la democracia, La Tablada Nacional volvió a catalogarse como Monumento Histórico y lo hizo tirando de los mismos valores historicistas de la dictadura. En 1985 se escenificó el traspaso del edificio principal de La Tablada al Ministerio de Interior, con el fin de abrir en el lugar una cárcel para niños/as y adolescentes del Instituto Nacional del Menor (INAME). Esta cárcel funcionó entre los años 1988 y 2000, siendo luego sustituida por otra de adultos, el Establecimiento de Reclusión La Tablada, que funcionó entre los años 2002 y 2012. Las reutilizaciones del edificio como centro de reclusión dieron continuidad a ciertos usos asignados por la dictadura e impidieron que parte de su exterior fuese reapropiado por los vecinos. Mientras en el interior del edificio se seguían violando los derechos humanos de los reclusos (Juanche y Palumno, 2012), en el exterior las dos nuevas vallas perimetrales de seguridad de las fases carcelarias cortaron calles del barrio, como la calle Niña, que hasta el día de hoy sigue siendo intransitable en ese sector. Ade-

más, a muchos vecinos les resultaba difícil entender por qué el Estado había seguido dando, en democracia, un uso carcelario a un espacio tan paradigmático para ellos: “Queremos dejar de ser el barrio de la cárcel”, denunciaban. Aparte del estigma que suponía *hacia fuera*, en la práctica la cárcel no dejaba de ser aquello que Loic Wacquant (2000) define como una continuación natural del gueto, representado aquí en los asentamientos informales. En las entrevistas, en los talleres y en los mapeos realizados junto a los vecinos, pudo constatarse cómo tanto la cárcel de niños/as y adolescentes como la de adultos se nutrían de población procedente de barrios limítrofes o lejanos, pero con características socioeconómicas y urbanas muy similares. A diferencia de la cárcel para “tupamaros” del periodo previo, durante casi 15 años esta otra cárcel encerró a su población vecina y “a los de su misma calaña”, presentándose así como un potente dispositivo de control social y amenaza institucional en términos de clase.

En 2017, justo cuando se estaban realizando las obras de refacción para adaptar el edificio a una nueva cárcel de alta seguridad del Instituto Nacional de Inclusión Social Adolescente (INISA), se emitió una cautela judicial con orden de no innovar en el predio ni en el edificio principal por la posibilidad de que haya restos humanos de detenidos desaparecidos. Entre tanto, la recién creada Comisión de Memoria de La Tablada (COMETA) comenzó a realizar homenajes e inaugurar memoriales en el exterior de las vallas perimetrales. La declaración oficial como Sitio de Memoria, en el año 2019, supuso la renuncia definitiva de INISA a proseguir con las obras, y la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo (INDDHH) pasó a ser el órgano competente en la gestión de las 64 ha que comprende el predio a la espera de que se for-

malice la personería jurídica de la Comisión del Sitio de Memoria La Tablada Nacional³.

Pero la configuración de esta comisión no es un asunto sencillo; en ella se exponen los conflictos latentes por el uso y el control del predio. COMETA está conformada, principalmente, por familiares y exsecuestrados, a quienes nos referiremos como “activistas de la memoria” (Guglielmucci, 2013), y no hay un acuerdo a la hora de integrar o no al resto de agentes comprometidos con la recuperación del lugar⁴ (colectivos vecinales, profesionales, académicos, etc.). De fondo hay una disputa en torno a quiénes ostentan la legitimidad para apropiarse del lugar, si los activistas de la memoria (en tanto que sitio de memoria) o los vecinos de La Tablada (en tanto que habitantes y trabajadores del barrio).

De momento, los troperos han renunciado a seguir participando en COMETA. Como han expresado algunos de ellos, su “participación” en la gestión del predio va a darse por la vía de los hechos, es decir, mediante usos cotidianos⁵ y en tanto que personas que viven o trabajan dentro del predio, de igual modo que lo hacen, por ejemplo, los vecinos del Rincón de La Tablada y el asentamiento Las Vías, recientemente creado. Esta decisión puede ser entendida como un punto de inflexión en tanto que sitúa en el centro de la controversia dos modos contrapuestos de gestión espacial. De un lado, la gestión comunitaria, cívica, propositiva y responsable, con tendencia a institucionalizarse e idealmente basada en la participación democrática y el entendimiento entre las partes; del otro, la gestión colectiva, cotidiana, acéfala, basada en las prácticas comunes del día a día de la gente que vive y trabaja, lo cual suele implicar siempre un cierto grado de imprevisibilidad y espontaneidad. Llevado al terreno de la construcción social de la memoria, basta con recuperar a Maurice Halbwachs para observar cómo esta disyuntiva no es otra que la misma de

la memoria como contenedor de historias en un espacio limitado y delimitado o “la historia viva que se perpetúa y renueva a través del tiempo” (Halbwachs, 2004, p.55). En este sentido, la desvinculación de los troperos de COMETA consigue poner de relieve hasta qué punto la pretendida recuperación de La Tablada como espacio público supone, inevitablemente, un uso de la memoria como herramienta de control del espacio (Mansilla, 2014). Entendiendo, en términos de memoria colectiva, que el trabajo de los troperos tiene una estrecha relación con el espacio, no es casual que para ellos el edificio sea un lugar cerrado, ajeno, “igual que lo estaba en la época de los milicos”.

El Plan Pantanoso o la amenaza de la solución urbanística

En paralelo a los actores que configuran el conflicto por la gestión de La Tablada, debemos añadir otra entidad particular que, por el momento, no actúa como un *actual*, sino como un horizonte virtual de posibilidades. Se trata del Plan Pantanoso, un proyecto urbanístico presentado, sobre papel, como una estrategia de “protección paisajística” a través de la “activación” de los entornos urbanos que se encuentra en las proximidades de la “cuña verde” que se extiende a lo largo del curso del arroyo. Este estructurador delimita deliberadamente aquellas zonas declaradas por el plan parcial con el Atributo de Potencial Transformación (APT), y propone la generación, en su tramo 3, del área APT-31, conformada por los terrenos situados al sur del arroyo (Verdisol I y II), el sector comprendido entre el Camino de las Tropas y la Ruta 5, y el propio predio de La Tablada. Los objetivos de la cuña verde y las afecciones que acompaña sobre estas áreas de transformación, se sustentan en el carácter integrador del arroyo y su condición manifiesta de espacio público. Sin embargo, la modalidad de actuación sobre esta área de La Tablada

opera en un sentido muy distinto (Figura 3).

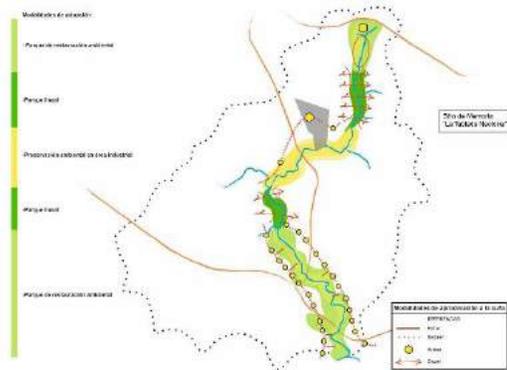


Figura 3. Modalidades de actuación y aproximación a la “cuña verde”. Imagen tomada de la Memoria de Ordenación del Plan Pantanoso (diciembre 2019) modificada para resaltar el predio de la Tablada Nacional.

El Plan Pantanoso está cargado de significantes vacíos y flotantes (Levi-Strauss, 1979), es decir, de conceptos y términos con propiedades antitéticas, capaces de asumir múltiples encarnaciones, incluso antagónicas entre sí. Una de esas nociones es la de *espacio público*. Su virtualidad, además, le viene otorgando la capacidad de adaptarse funcionalmente a las diferentes posiciones (críticas, favorables o neutrales) de los actores y, sin embargo, mantener su forma; por lo tanto, ser interpretado de diferentes maneras sin que eso implique ninguna modificación de su contenido. Pero también encontramos definiciones claras y concisas que permiten confirmar la voluntad de control de ciertas categorías territoriales que posibilitan este tipo de planes parciales.

Los principales conflictos que el plan plantea con el predio actual vienen de aquellas actuaciones —materiales y normativas— planteadas en la APT-31:

- La figura de la APT-31 permite recategorizar la zona, pasando a consolidar su misión de suburbanidad (SSNHI) desde una visión macro de la ciudad,

de un terreno sin derecho a ser ocupado por viviendas. Por la inconveniente actividad logística e industrial se insta a la expulsión y/o realojo de los vecinos de El Rincón de la Tablada y Las Vías.

- Se prevé la construcción de una “vía preferente de carga” de alta afectación que conecte la vía urbana José Batlle y Ordoñez con la ruta 5 y un nuevo ramal ferroviario dentro de las operaciones de transformación urbana asociadas a UPM. Estas operaciones deslegitiman materialmente la ubicación del barrio del Rincón de la Tablada y también de las estructuras patrimoniales ganaderas, rompen con el marco de protección social y paisajística que promueven tanto la declaratoria del MHN como la de Sitio de Memoria y desarticulan su unidad territorial y paisajística. Aunque dentro del Plan Pantanoso se remarca el “valor patrimonial de La Tablada como Sitio de la Memoria”, solo se contempla el interior del edificio principal, no el exterior. Esto supone un giro respecto a la consideración del Sitio de Memoria como conjunto que trasciende al edificio y que promueve su territorialidad hacia el exterior y hacia los barrios circundantes (Ferrario et al., 2018).
- La privatización para uso industrial de alto impacto asociada al “área de servidumbre administrativa” que se planifica en la frontera sur del predio. Estos terrenos que están delimitados entre la nueva apertura vial y los 600 m del arroyo que pasan por el tramo de La Tablada dejarían de ser de acceso público. La Intendencia de Montevideo tomaría un rol de acceso subsidiario a los usos privados para tareas de limpieza y mantenimiento de los cauces del arroyo.

La labor llevada a cabo por el equipo de Extensión Universitaria ha sido la de acompañar a la comisión de sitio en un proceso de coconstrucción territorial hacia

un Plan Maestro desde abajo a través del registro de los distintos proyectos vecinales existentes y los nuevos posibles ante esta situación de soberanía que otorgaba la declaración de sitio. Esto desencadenó un proceso de confrontación con los planes urbanísticos desarrollados por la IM. Se organizaron una serie de sesiones de traducción y exposición pública de estos planes para discutir junto a vecinos/as y miembros de COMETA los aspectos que más afectaban al futuro del predio y sus propuestas colectivas. Estas instancias de trabajo permitieron dar a conocer, por primera vez y a pesar de las “puestas de manifiesto”⁶, la existencia y conflictos del Plan Pantanoso. A partir de ese momento, aunque de manera virtual, el plan empezó a participar del debate y a influir en la toma de decisiones de los actores. Y a pesar de contener actuaciones que claramente conllevan la fragmentación del predio o la expulsión y/o realojo de sus habitantes, su lenguaje “técnico” juega al oscurantismo (Figura 4).



Figura 4. Izquierda: imagen generada por el equipo de Extensión, resumen de los proyectos desarrollados en las instancias colectivas de la comisión de sitio (2019-2020). Se recurre a un conjunto de categorías espaciales que nos sirven como sistema de clasificación y coordinación entre las distintas propuestas desde una visión de conjunto. Derecha: imagen generada por el equipo de Extensión, muestra las afecciones de las distintas operaciones de transformación planteadas en el Plan Pantanoso (2019) y sus solapamientos con las estructuras materiales existentes.

El predio de La Tablada ha entrado en un periodo de recuperación, pero, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este

texto, este no es un asunto cerrado. Durante los próximos meses y años se irán definiendo desde todos los lados acciones y estrategias para llevar a la práctica los diferentes proyectos existentes para La Tablada. Seguramente también emergerán nuevos actores con nuevas capacidades para seducir o imponerse, mostrando así la persistencia del conflicto urbano como articulador de la construcción de territorios y territorialidades en la actualidad.

Consideraciones finales

La literatura crítica sobre el urbanismo neoliberal que implementó la dictadura cívico-militar uruguayo se ha centrado en las consecuencias de las políticas privatizadoras y desarrollistas, pero apenas lo ha hecho en el impacto urbano y social de las políticas de desmantelamiento industrial. Las actuaciones para erradicar los focos de organización obrera y reconstruir la industria bajo un paradigma que hiciera aumentar las ganancias del capital (crecimiento de la riqueza y caída de los salarios) fueron diversas, pero en el caso de La Tablada implicaron, como hemos señalado, su reconversión como principal centro de detención clandestina y tortura del país. Su vaciamiento radical, sin embargo, engendró también las bases de la memoria del lugar, dando origen en 2019 a su catalogación oficial como Sitio de Memoria. Es cierto que todo esto sucede en un marco político e institucional muy particular, pero también lo es que entre vaciamiento y la recuperación del lugar hay un mismo hilo conductor. Con la catalogación de Sitio de Memoria, La Tablada no vuelve a su “punto 0” (mercado ganadero), sino a otro que implica una compleja relación entre agentes que lidian por el control y la gestión del predio. A esto se le suma el rumor de un Plan urbanístico de transformación territorial que amenaza con partirlo por la mitad y romper el sentido de su actual protección social y patrimonial.

La recuperación del predio de La Tablada contiene un choque de intereses de naturaleza diversa y escala desigual que sitúa en un estado de alerta permanente a las posiciones con menos capacidad de poder. Estas posiciones son las que definen a los sujetos que más han padecido el continuo proceso de vaciamiento material, territorial y subjetivo (vecinos de los asentamientos y población no organizada en general), pero también a aquellos con capacidad para tejer alianzas en torno a las múltiples memorias de La Tablada. Unos y otros participan de la negociación espacial desde una condición de fragilidad que no es nueva, pero que, sin embargo, les sitúa en un nuevo marco de lucha donde la memoria, la vivienda, el patrimonio o el trabajo se añaden como vectores de resistencia ante la amenaza de un nuevo proceso de vaciamiento.

Bibliografía

- Alonso González, P. (2017). *El Antipatrimonio. Fetichismo y dominación en Maragatería*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Aricó, G. (2015). *La pacificación de la periferia. Conflictividad social y regeneración urbana en el barrio de La Mina, Sant Adrià de Besòs (Barcelona)*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona.
- Bauer, G., y Roux, J. M. (1976). *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. París: Seuil.
- Bolaña Caballero, M^a J. (2018). “La política gubernamental y la cuestión de los “cantegriles” en el neobatllismo: pobreza y discriminación (1955-1960)”, en Salamanca, C. y Colombo, P. (coords.), *Erradicación de villas, resistencia popular y regímenes autoritarios en América Latina*. Buenos Aires: Dossier monográfico de Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria, 5(10). 36-53.
- Cardoso, M.M., y Fritschy, B. (2012). Revisión de la definición del espacio rururbano y sus criterios de delimitación. *Contribuciones Científicas GAEA*, 24, 27-39.
- Cloud, H. D. (1976). *Geografía rural*. Oikos-Tau.
- Cosse, I. y Markarian, V. (1996). *1975: Año de la Orientalidad. Identidad, memoria e historia en una dictadura*. Montevideo: Trilce.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Catarata.
- Dewey, R. (1960). The rural-urban continuum: Real but relatively unimportant. *American Journal of Sociology*, 66(1), 60-66.
- Ferrario, E., Nadal, O., Passeggi, R. y Toledo, M. (2018). *Guía de actuación en Sitios de Memoria*. Museo de la Memoria – MUME.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Garnier, J-P. (2006). *Contra los territorios del poder*. Barcelona: Virus.
- Gaudemar, de J. P. (1979). *Movilidad del trabajo y acumulación del capital*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Guglielmucci, A. (2013). *La consagración de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina*. Antropofagia.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Juanche, A. y Palumno, J. (2012) (Coord). *Hacia una política de Estado en privación de libertad. Diálogo, recomendaciones y propuestas*. SERPAJ Uruguay. Observatorio del Sistema Judicial.
- Lefebvre, H. (2013 [1974]). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lefebvre, H. (1978 [1971]). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- Levi-Strauss, C. (1979). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Mauss, M., *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, 13-42.
- López Sánchez, P. (1993). *Un verano con mil julios y otras estaciones. Barcelona, de la Reforma Interior a la Revolución de Julio de 1909*. Madrid: Siglo XXI.
- Mansilla, J. (2014). La Flor de Maig somos nosotros. Geografía urbana de la memoria en el Poblenou, Barcelona. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 18 (2) [recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/scriptanova>].
- Marín Suárez, C.; De Austria Millán, A.; Ampudia de Haro, I.; Márquez Berterreche, M.; Arguiñarena Biurrun, J. y Guillén Ruiz, A. (2020). Análisis multiescalar del Centro Clandestino de Detención, Tortura y Desaparición de Personas “Base Roberto” (La Tablada Nacional, Montevideo). En B. Rosignoli, C. Marín Suárez y C. Tejerizo García (Eds.), *Archaeology of Dictatorship in Latin America and Europe*. BAR International Series S2979, 139-155.
- Marín Suárez, C. y Tomasini, M. (2019). La Tablada Nacional. Historia de un edificio de las afueras de Montevideo al servicio del Estado. En Ataliva, V., Gerónimo, A. y Zurita, R. D. (Eds.), *Arqueología forense y procesos de memorias. Saberes y reflexiones desde las prácticas*. Instituto Superior de Estudios Sociales (UNT-CONICET), 187-213.

Oslender, U. (2008). Geografías del terror: un marco de análisis para el estudio del terror. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 12 [recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/scriptanova>].

Ponte, C.; Cesio, L.; Gatti, P. y Mazzini, A. (2008). *Arquitectura y Patrimonio en Uruguay. Proceso de inserción de la arquitectura como disciplina en el patrimonio*. FADU.

Redfield, R., y Singer, M. (1954). The cultural role of cities. *Economic Development and Cultural Change*, 3(1), 53-731.

Soja, E. W. (2008 [2000]). *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Stanchieri, M. y Aricó, G. (2013). La trampa urbanística de los vacíos urbanos: casos etnográficos en Barcelona. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.

¹ Diario de Campo (2017).

² Durante la dictadura se dio un crecimiento generalizado de los asentamientos irregulares debido a la expulsión de grandes masas de población de los barrios del centro hacia la periferia y las vías de entrada de la ciudad (Portillo 2003).

³ Recordemos que la gestión de los Sitios de Memoria se lleva a cabo a través de una Comisión del Sitio de Memoria, que debe ser conformada por sobrevivientes y familiares, así como por vecinos, colectivos vecinales y equipos académicos interdisciplinarios. Esta Comisión debe su origen a la Comisión de Memoria de La Tablada (COMETA), que es a su vez deudora de la Asociación de Víctimas de La Tablada, creada en 2016 y formada mayoritariamente por personas exsecuestradas e integrantes de la organización Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos vinculados a los detenidos desaparecidos en la Base Roberto.

⁴ Estos otros agentes han propuesto ya varios proyectos para concretar la recuperación del lugar, como, por ejemplo, centros

educativos, huertas ecológicas, parques y pulmones medioambientales, centros de asesoramiento de violencias machistas, canchas de deportes, museos de la historia tropera, etc.

⁵ De hecho, hace ya unos años que la Asociación Tradicionalista Troperos de La Tablada ha ocupado, limpiado y parqueado una parte del predio para levantar un ruedo para jineteadas. Por lo demás, el predio se sigue usando como cruce de caminos improvisado para acceder a las paradas de ómnibus, para el pasto de los caballos y para recreo.

⁶ La puesta de manifiesto es una instancia de participación prevista en la Ley de Ordenamiento Territorial y Desarrollo Sostenible, con el objetivo de dar difusión a los contenidos de un instrumento de ordenamiento territorial, recibir apreciaciones y sugerencias sobre este, previo a su aprobación definitiva.

Territorios compartidos: el caso de la migración neorrural en la zona de Aiguá en Uruguay

Damián Bentos Cornago
damianbentos@gmail.com

Resumen

La neorruralidad surge en la década de 1960 como un fenómeno migratorio de habitantes urbanos que se trasladan a zonas rurales en busca, principalmente, de un mayor contacto con la naturaleza, a la vez que intentan dejar atrás los tiempos, las exigencias y problemáticas ciudadinas. De acuerdo con un estudio de caso en la localidad de Aiguá y sus sierras circundantes, al sudeste de Uruguay, en el presente artículo se expone y analiza cómo impacta la llegada de estos nuevos habitantes a las zonas rurales en cuanto al vínculo con la población nativa. La confluencia de culturas, una urbana y otra pueblerina o rural, genera encuentros, desencuentros y formas de existencias paralelas, siendo en ocasiones lenta la asimilación de los recién llegados.

Palabras clave: neorruralidad, territorio, migración.

Abstract

Neo-rurality emerged in the 1960s as a migratory phenomenon of urban inhabitants who moved to rural areas in search mainly of greater contact with nature, while trying to leave behind the times, demands and problems of the city. Based on a case study in the town of Aiguá and its surrounding hills, in the southeast of Uruguay, this article presents and analyzes how the arrival of these new inhabitants to rural areas impacts on the interaction with the native population. The confluence of cultures, one urban and the other "village" or rural, generates encounters, disagreements and forms of parallel existence, with the assimilation of newcomers being slow at times.

Key words: neorrurality, territory, migration.

Introducción

En los últimos 60 años a lo largo del planeta, producto principalmente de la disconformidad con la vida en las grandes ciudades y del deseo de proximidad con la naturaleza, comienza un movimiento migratorio de habitantes urbanos desde las ciudades a zonas rurales en busca de un nuevo estilo de vida, fenómeno que las Ciencias Sociales han estudiado y definido como *neorruralidad*.

El espacio urbano a menudo se torna inapropiado para quienes planean desarrollar y sostener estilos de vida más vinculados a la naturaleza y con mejor manejo de los tiempos personales. Siguiendo el pensamiento de Rogério Haesbaert quien señala que el territorio "está vinculado siempre con el poder y con el control de procesos sociales mediante el control del espacio" (Haesbaert, 2013, s/p), podemos pensar que las ciudades como territorios ocupados y planificados con fines urbanos suelen no contar con las condi-

ciones necesarias para que las territorialidades propuestas por estos individuos prosperen o tengan cabida; en cambio, el medio rural, a priori pareciera ser un lugar más apto para desplegar esta territorialidad buscada. Ocurre entonces una desterritorialización que, como señala Haesbaert citando a Deleuze y Guattari, siempre va asociada a una reterritorialización, se abandona un territorio para reconstruirlo en otro lugar, “la apertura para lo nuevo, la ‘línea de fuga’ como momento de salida de una antigua territorialidad y de construcción de un territorio nuevo” (Haesbaert, 2011, p.106).

A su llegada al campo o al pueblo, el neorrural se encuentra con una población nativa poseedora de una territorialidad diferente a la que el nuevo habitante intenta construir allí. Para Porto-Gonçalves, el territorio es un espacio apropiado que es “instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él” a través de procesos de territorialización, teniendo en un mismo territorio múltiples territorialidades (2009, p.127). ¿Qué sucede entonces cuando estos habitantes urbanos se instalan en territorios rurales o de pequeños poblados en su relación con la población nativa? En las próximas líneas expondré, en base a lo recabado en la labor etnográfica realizada entre los años 2016 y 2018, en el pueblo de Aiguá y sus sierras¹, la mirada que cada uno de estos grupos (nativos y recién llegados) tiene sobre el otro, algunos puntos de encuentros y desencuentros y la forma en que ocurre la integración de estos dos colectivos que ocupan un mismo territorio con diferentes territorialidades.

Neorruralidad

Si bien en el período de posindustrialización, luego de la Segunda Guerra Mundial, comienza a registrarse una movilidad de individuos de clase media desde las ciudades al campo, en algunos casos

como segunda residencia, la neorruralidad surge en la década de 1960 con los movimientos “hippie” y de “contracultura” en Estados Unidos y el Mayo del 68 (Mayo francés), expandiéndose en las siguientes décadas al resto del mundo con diferentes causas y características.

El concepto de neorruralidad tiene para Giuliani (1990, s/p.) un componente afirmativo, en cuanto son personas urbanas que buscan vivir en el campo para acercarse a la naturaleza o tener un mejor manejo de los tiempos personales, y otro negativo, en cuanto al rechazo a la ciudad que les resulta hostil. Marlon Méndez señala que los neorrurales son “migrantes voluntarios de anterior residencia urbana que deciden mudarse al campo, movilizados por bases ideológicas definidas a partir de su inconformidad con lo asumido, por estos mismos actores, como modelo de vida ciudadano” (2012, p.115). En general, se trata de individuos que migran al medio rural en busca de un mayor contacto con la naturaleza, lugares donde poder desarrollar su espiritualidad, creencias y saberes, generar redes o vivir de forma comunitaria, a la vez que dejar atrás los tiempos, las exigencias y problemáticas características de las ciudades, anhelando un espacio de *libertad*.

En la actualidad, la neorruralidad es un fenómeno mundial que, si bien presenta variantes según la situación económica y sociocultural de cada región y de cada individuo o colectivo involucrado, está vinculada mayormente a personas urbanas de clase media que, siguiendo el pensamiento sobre agencia de Sherry Ortner (2007, pp.75-76), tienen la capacidad de agenciarse para llegar y permanecer en el nuevo lugar de residencia. Como señala Ortner, estas estrategias que buscan los individuos para moverse en las estructuras socialmente construidas, tanto sea como resistencia al poder o como acción cognitiva y emocional hacia un propósito, estarían presentes en los neorrurales: una

resistencia a continuar viviendo en el medio urbano con los tiempos y el estilo de vida que el mismo impone, y una acción hacia un propósito concreto que, en este caso, es vivir más próximo a la naturaleza y con un mayor control sobre el tiempo personal.

Encuentros y desencuentros en un territorio compartido

La neorruralidad ocasiona —y ha ocasionado— a lo largo del mundo encuentros y desencuentros entre nativos y recién llegados a la hora de compartir un mismo territorio (Entrena-Durán, 2012; Guérin, 1986; Nogué, 1988). La *huella urbana* presente en el neorrural se encuentra con lo pueblerino o lo rural, individuos con características socioculturales y estilos de vida diferentes, fácilmente apreciables en la vestimenta, los peinados y la ornamentación, las actividades laborales que desarrollan, las viviendas que construyen y habitan, la educación que buscan para sus hijos, la dieta, las actividades realizadas en tiempos de ocio y las creencias, entre otros.

La utilización y el significado que los recién llegados le dan al territorio rural habitualmente difiere de la nativa. El concepto neorruralidad incluye una noción de *lo rural* y sugiere una innovación en relación al mismo, el espacio tradicionalmente ocupado por *rurales* es resignificado por el nuevo habitante de procedencia urbana que valoriza el mismo espacio en función de otros elementos más allá de lo productivo, como el estar cerca de la naturaleza o el alejarse de los estilos de vida ciudadanos (Gaspar, 2008, p.22). El neorrural, en general, busca vivir en el nuevo territorio en armonía con el medio ambiente y promover un proteccionismo ecológico, revalorizando así las condiciones de habitabilidad del campo. El capital cultural urbano con el que llegan, puede que también eco-

nómico, les permite incursionar en emprendimientos novedosos vinculados al turismo, la hotelería y gastronomía, bioconstrucción, medicinas alternativas, entre otros; las tareas agrícolas ganaderas, comúnmente practicadas por la población nativa, pueden estar presentes o no en los neorrurales; cuando ocurre, en la mayoría de los casos, es para autoconsumo o una comercialización mínima.

Estas diferencias socioculturales entre unos y otros ocasiona, como señala Natália Morais Gaspar (2008, p.22), una rápida inserción pero una lenta asimilación, generando por un tiempo formas de existencias paralelas entre locales y neorrurales. Estas existencias paralelas tienen algunos puntos de contacto, como observa Clifford Geertz en sus estudios en la isla de Bali, “planos de organización social” que se entrecruzan o intersectan, donde cada uno posee “un conjunto de instituciones sociales basadas en un principio de afiliación completamente diferente” (Geertz, 2013, p.175); nativos y recién llegados se agrupan o separan en estas instituciones sociales: la escuela, el club, los comercios y las festividades, entre otras.

El caso aigüense

“El pueblo” de Aiguá, como es nombrado por sus habitantes, está ubicado en un valle rodeado de sierras al norte del departamento de Maldonado, a 175 kilómetros de Montevideo, donde viven algo más de 2500 personas. Se trata de una población *envejecida* producto de la alta migración de jóvenes locales hacia otras ciudades por estudio o trabajo. La principal actividad económica en la zona es la producción agropecuaria; aunque, en los últimos años, ha cobrado fuerza el ecoturismo producto de la serranía del lugar, sus montes nativos, cascadas, grutas y fauna autóctona.

Imagen 1. Ciudad de Aiguá y las sierras



Mezclados —y siendo parte de esta población— se encuentran algo más de 100 habitantes llegados desde otras zonas de Uruguay y del mundo (principalmente de origen urbano), en diferentes momentos y con distintos procesos en los últimos veinte años. Algunos viven en la sierra o en zonas periurbanas, sea en comunidades o en espacios individuales, y otros en casas del pueblo. Crearon (y casi todos son parte) la “Red Aigüense” donde comparten actividades e intercambios. En lo laboral se dedican principalmente a la bioconstrucción, permacultura, medicinas alternativas, alimentación natural, artesanías, cocina, entre otras.

Los unos y los otros

La llegada a Aiguá de estos neorurales vino y viene acompañada de una *huella urbana* y, en muchos casos, con un componente *hippie* que difiere mucho a la impronta rural o pueblerina con tintes *tradicionalistas* de los habitantes locatarios. Esto lleva a que —aunque se trate de dos colectivos que a la interna presentan heterogeneidad en cuanto a género, capital económico, cultural, creencias políticas y religiosas— unos a otros se vean como grupos distintos y con cierta homogeneidad.

En general, los nuevos habitantes son vistos por la población local como un *otro* diferente y homogéneo. Es habitual que en el pueblo los traten de “ustedes” aunque estén solos; “el otro día vi a uno de ustedes”, “los de la comunidad”, comentan algunos nuevos habitantes. Una pobladora nativa describe a estos nuevos aigüenses de la siguiente forma:

Es una comunidad que vive un poco diferente a lo que está acostumbrada la sociedad de nuestra localidad y de la zona rural. Ellos son una comunidad que se alimenta diferente, con semillas, son como más naturistas, inclusive las viviendas son diferentes, porque ellos tratan de seguir toda esa línea naturista digamos y construyen con barro y botellas y los techos vivos que le llaman ellos, con tierra y que luego crezca vegetación arriba. (Comunicación personal, octubre de 2017)

Imagen 2. Casa de barro y huerta de nuevos habitantes en la sierra. Octubre de 2016



Fuente: elaboración propia.

Imagen 3. Casa antigua con fachada recuperada en Aiguá. Octubre de 2016



Fuente: elaboración propia.

La actitud de los locales hacia los recién llegados es dispar. Mientras algunos ofrecen apertura y se integran a las nuevas propuestas, otros se cierran y ven con desconfianza o temor a los nuevos pobladores. Como señala Edmund Leach, el otro en este caso no es un cercano predecible con quien las reglas están perfectamente definidas, por el contrario, es un cercano incierto, alguien que estando en “mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor” (Leach, 1967, p.51). A esta visión de un otro distinto se suma que los nuevos habitantes tienen una actitud proactiva, su presencia es claramente visible en actividades culturales, la arquitectura y la integración en ámbitos públicos. Una habitante local relata que lo vivió como una invasión, no solo por la propia llegada, sino también por la actitud y la intención de ocupar lugares en la vida cotidiana aigüense: “(Entre 2010 y 2015) empezamos a sufrir esta invasión, además ellos quieren como meterse en todos los lugares públicos ¿no?, ellos quieren como estar como imponiendo, además, en escuelas, mismo en el municipio” (Comunicación personal, octubre de 2017).

Los hábitos y pautas culturales que los nuevos pobladores traen desde sus lugares de origen causan, en ocasiones, algunas preocupaciones o incomodidades en los locatarios, como el aspecto personal, la alimentación vegetariana o vegana, sus viviendas o el consumo de marihuana. Una habitante local señala:

Algunos de ellos tienen un grupito que dan un espectáculo para niños, entonces la muchacha que hace de payaso no se depila, a los niños les llama la atención de que levante los brazos y tenga pelos, y en las piernas. (Comunicación personal, octubre de 2017)

La visión que tienen los nuevos sobre los locales presenta algunas variantes según venga de los nuevos habitantes de la sierra o del pueblo. Si bien en ambos casos los locales son vistos como una población

conservadora y tradicionalista, la percepción desde las sierras es más positiva y con menos “roces”, quizás por tener menos contacto cotidiano producto de las grandes distancias que hay en el medio rural entre los vecinos y con el pueblo. Un nuevo habitante de las sierras señala:

En general tenemos linda relación con todas las personas. Hay buena onda, a nosotros nos tratan bien, siempre hay algún loco suelto, los pantalones de colores, los putos, esas cosas siempre están, pero no es lo general, todo lo contrario. (Comunicación personal, octubre de 2017)

En cambio, algunos relatos de nuevos habitantes residentes en el pueblo dejan ver algunas problemáticas con los lugareños, como casos de discriminación, intolerancia, *bullying* hacia sus hijos en la escuela y en el liceo. Algunos nuevos habitantes (estudiantes) relatan que en el liceo son objeto de burlas por sus aspectos o los de su familia, “me dicen hippie pero no soy hippie”, “me hacen bullying porque tengo el pelo parado” o relatos como el de una madre local sobre “lo horrible que una niña del liceo tuviera piercing y su madre también”. Los ejemplos abundan en este sentido.

La asimilación, entre encuentros y desencuentros

La asimilación de los nuevos habitantes al lugar está cruzada por encuentros y desencuentros que matizan los tiempos y la forma como sucede. En el pueblo parece ocurrir a través de la cultura y la educación, como es el caso de algunos pobladores jóvenes nativos que se han ido incorporando a espacios propuestos por los recién llegados o han confluído en otros que ya existían. Un nuevo habitante comenta:

Algunos tocan los tambores, una actividad abierta que la curten los del pueblo también.

La banda municipal también, es mitad y mitad, le pusieron una onda a la banda, un color diferente. La radio. La escuela de danza árabe. Hay varias actividades que se cruzan, la escuela, noviazgos. La escuela, los niños siempre hacen los puentes. (Comunicación personal, octubre de 2017)

En la sierra la integración está más vinculada a similitudes en cuestiones laborales o habitacionales, que en algunos casos los pobladores nativos de más edad recuerdan de sus años jóvenes e identifican en los recién llegados, generando nuevas relaciones, en este caso, intergeneracionales:

Nos ven haciendo cosas que ellos hacían antes, “nosotros también nos juntábamos a plantar”, “nosotros nos juntábamos a hacerle la casa” (...) había esto antes, la gente se juntaba, porque la agricultura es colectiva, no se puede hacer solo, se juntan para esquila y se comen un asado, etc., hay como un reflejo de unas costumbres que se perdieron, gente de sesenta o setenta años. En el pueblo son todos veteranos, los jóvenes se fueron todos. (Comunicación personal, octubre de 2017)

Otro fenómeno interesante —y que impacta en la incorporación de los nuevos en la zona— es el de las migraciones cruzadas de una misma generación. A la vez que los neorurales salen de las ciudades hacia zonas rurales, los jóvenes locales lo hacen hacia zonas urbanas en busca de trabajo o formación, produciéndose en algunas ocasiones un recambio generacional; el espacio vacío dejado por los locales es ocupado por los nuevos pobladores.

La gente fue falleciendo, los más jóvenes se van por estudio, es como un recambio. Los chiquilines se van a estudiar a Montevideo y Maldonado, y estamos recibiendo gente nueva de la misma edad o un poquito mayor, es un recambio. Entonces los que vamos permaneciendo acá porque tenemos trabajo, vamos siendo menos, ahora vemos más gente de otros lados. (Funcionario del Municipio, comunicación personal, octubre de 2017)

En el mismo sentido, un nuevo habitante de la sierra señala que “hay una generación que no está (en la sierra), cuando llegamos no estaba, de 19 a 50 no había nadie, ese espacio lo llenamos nosotros, que somos los que laburamos” (Comunicación personal, octubre de 2017).

En este lento pero continuo proceso de asimilación son numerosos los casos de encuentros y desencuentros; hay dos ejemplos que los ilustra con claridad: la radio comunitaria Enkantada y la escuela rural de Cerro Negro.

Radio Enkantada

Uno de los espacios vinculantes entre nuevos y nativos lo constituye la radio comunitaria Enkantada, único medio radial del pueblo, que surge en el 2015 como iniciativa de un grupo de nuevos habitantes. “La radio la construimos entre todos” versa la página web de Enkantada; de esa manera, en jornadas de trabajo solidario, fue realizada la construcción de barro y botellas que actualmente la alberga.

La radio es escuchada por nuevos y nativos. “La intención de la radio siempre fue la integración de todo el pueblo”, relata una nueva habitante. La programación que en un principio estuvo exclusivamente a cargo de los nuevos aigüenses, empezó a tener presencia de actores locales con programas de folklore y cumbia. En 2017 se construyó, al costado de la radio, una sala de grabación y ensayo, “porque los músicos de la zona son buenos, pero no podemos pasarlos por la radio porque las grabaciones son muy malas”, señala una de las personas que lleva adelante a Enkantada y agrega que “el estudio es para todos los músicos, no solo para los hippies”.

Imagen 4. Radio Enkantada. Octubre de 2016



Fuente: elaboración propia.

Escuela de Cerro Negro

Un caso particular de encuentro y desencuentro entre nuevos y locales ocurrió en la escuela rural de Cerro Negro, ubicada a unos diez kilómetros al este del pueblo, donde algunos nuevos aigüenses comenzaron a enviar a sus hijos buscando se formaran en un espacio rural. En 2016 la escuela contaba con 2 o 3 alumnos locales y una maestra al borde de la jubilación, a la que se sumaron 10 hijos de nuevos habitantes. Los adultos se integraron a la fomento de la escuela y comenzaron a participar en talleres de formación y actividades de mantenimiento, con la intención de involucrarse e incidir en la educación de sus hijos.

El primer día de clase del año siguiente (2017), los padres conocen a una nueva maestra “toda maquillada que había tirado todas las cosas que los niños venían haciendo, hamacas, dibujos y nos niega la entrada a la escuela”, según relata una madre nueva habitante, y entre “sorpresa y dolor mandó sentar a los niños cuando antes siempre jugaban, los niños lloraban, y la maestra nos dice que las cosas iban a cambiar, que debía cumplir con la currícula” (Comunicación personal, octubre de 2017). Días después, en la primera

reunión de la comisión fomento, los padres de los niños locales manifiestan abiertamente su apoyo a la nueva maestra; los nuevos habitantes trasladan a sus niños a las dos escuelas del pueblo. Desde la mirada local, una habitante de Aiguá señala al respecto:

La maestra que estaba anterior había como permitido o ellos habían impuesto de manera que la parte curricular digamos, poco se cumplía y eran ellos que daban talleres, porque ellos tienen una forma de educar a sus hijos también, si quieren escribir escriben o si quieren escarbar en la tierra escarban, si quieren pintar pintan. (Comunicación personal, octubre de 2017)

La escuela terminó el año con seis alumnos, todos hijos de pobladores locales.

Existencias paralelas

Actualmente, las fiestas y eventos en Aiguá ofrecen un claro indicador de existencias paralelas entre locales y nuevos habitantes. Estos eventos, que son organizados y frecuentados por unos u otros según el caso, pocas veces convocan a todas las partes. La Fiesta de la Carretilla es una de estas excepciones; se organiza cada dos años, desde el 2011, y congrega a un público variado en torno a un circuito donde carretillas “tuneadas” compiten en carreras con obstáculos. Pablo, profesor de matemáticas del liceo y creador del evento, cuenta que “es algo que nuclea a viejos y nuevos habitantes, como el carnaval”.

Los eventos convocados por los pobladores locales y sus instituciones están vinculados principalmente a cuestiones tradicionales. “La más identificadora de Aiguá es La Fiesta del Jabalí, que se empezó hace treinta y pico de años atrás. Después Las Criollas, por ejemplo” (Funcionaria del Municipio de Aiguá, comunicación personal, octubre de 2017).

En cambio, los eventos generados por los nuevos habitantes están vinculados a temáticas específicas, agroecología y semillas criollas, encuentros de comunidades o las mingas mensuales, organizadas para realizar trabajos colectivos entre los territorios integrantes de la red, siendo la difusión a la interna de la misma, generalmente.

A fines de 2016, durante mi trabajo etnográfico, ocurrieron dos eventos convocados por cada uno de los colectivos: La Fiesta del Jabalí (en octubre) y el Encuentro Región Este de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas (en noviembre). Si bien ambos eventos tuvieron amplia difusión, el primero fue convocado por los locales y el segundo por los nuevos habitantes. En La Fiesta del Jabalí, un evento que gira en torno a la caza de este animal que es considerado plaga, el público es locatario nativo o de pueblos vecinos; durante el fin de semana, mientras en el campo se realiza la caza en el pueblo hay espectáculos artísticos, carreras de autos y motos y plaza de comidas. Los nuevos aigüenses no participan ni se muestran interesados en esta actividad que es la principal del pueblo para los nativos. El domingo, mientras el público disfrutaba de los espectáculos y los cazadores retornaban exponiendo las presas sobre sus vehículos, a pocas cuadras transcurría una de las mingas mensuales de la Red Aigüense. Las mingas son instancias donde la mayoría de los nuevos habitantes se congregan una vez al mes, en un ambiente de festejo y encuentro, en uno de los predios colectivos de la red para realizar trabajos solidarios y grupales. Luego de la minga, al final de la tarde, hubo un encuentro musical organizado por los nuevos aigüenses en el jardín de la escuela pública que se encuentra frente a la plaza principal; las únicas locales presentes eran funcionarias del centro educativo que tomaron fotografías pero no participaron activamente. Desde la plaza

el evento era claramente visible y audible, pero el público local no cruzó en ningún momento la avenida para integrarse; avenida que, al mismo tiempo, era transitada por algunos cazadores y sus jabalíes.

Imagen 5. Afiche de la 13ra. Fiesta del Jabalí. Octubre de 2016



Fuente: elaboración propia.

Imagen 6. Almuerzo compartido en minga de trabajo realizada en "Los Manzanos", en el pueblo de Aiguá. Octubre de 2016



Fuente: elaboración propia.

Un mes después tuvo lugar el Encuentro Región Este de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Personas de varios puntos del país vinculadas a la temática llegaron al evento, al que se sumó buena parte de los nuevos aigüenses en quienes recayó la organización. Se efectuaron en la plaza de Aiguá talleres, intercambios de semillas, venta de productos artesanales y hortalizas frescas, almuerzo compartido y cierre con danzas circulares. Si bien las instituciones de la zona brindaron apoyo, en las actividades propuestas no hubo participación de pobladores locales, excepto algunos que observaron parte del evento como si se tratara de un espectáculo exótico.

Imagen 7. Danza circular en la plaza de Aiguá al cierre del Encuentro Región Este de la Red Nacional de Semillas Nativas y Criollas. Noviembre de 2016



Fuente: elaboración propia.

Conclusiones

La neorruralidad, tal como lo define las Ciencias Sociales, es un fenómeno migratorio de habitantes urbanos que se trasladan al campo o pequeños poblados en busca de un lugar donde poder desplegar estilos de vida más cercanos a la naturaleza y alejados de las problemáticas y tiempos de las ciudades. Tomando la perspectiva desde la geografía de Rogério Haesbaert (2011) observamos que

la desterritorialización causada por la dificultad de encontrar ese espacio en lo urbano es positivada por estos neorrurales al intentar una reterritorialización en zonas rurales; abandonan un territorio (la ciudad) para intentar reconstruirlo en otro (el campo o el pueblo).

Los territorios elegidos por estos exurbanos para migrar suelen estar poblados por habitantes nativos que presentan otras características socioculturales y estilos de vida. En la zona de Aiguá la llegada en un corto período de tiempo de un número importante de personas en relación a la población local, puso de manifiesto que la confluencia en un mismo territorio de distintas territorialidades no siempre es sencilla, generando encuentros, desencuentros y formas de existencias paralelas. Como fue relevado en la labor etnográfica, la legitimación, el reconocimiento y la aceptación del nuevo habitante está ligada a la actividad laboral o a la participación en espacios culturales nuevos o preexistentes; en cambio, el rechazo se produce en general al desconocimiento del *otro*, a diferencias culturales vinculadas a cuestiones tales como el aspecto personal, la vestimenta, el tipo de alimentación, la construcción con materiales no convencionales y las prácticas espirituales, entre otros.

El caso aigüense presenta, además, un fenómeno de migraciones cruzadas de una misma franja etaria. Enmarcado en un contexto de sostenido y prolongado *vaciamiento* del campo uruguayo, nuevos habitantes que llegan a la zona de Aiguá en busca de naturaleza y tranquilidad ocupan el espacio dejado por la población nativa en edad laboral que emigra para finalizar sus estudios o conseguir trabajo en otras ciudades. Este recambio está acompañado por un encuentro intergeneracional, pobladores locales de más edad se encuentran identificados con los nuevos

pobladores en las formas de habitar y trabajar el campo que la actual generación nativa ya casi no practica.

Los territorios se reconfiguran, las nuevas territorialidades planteadas por los neorrurales entran en tensión con las establecidas por los nativos. A la postre, la asimilación de los nuevos habitantes en Aiguá viene ocurriendo, pero de forma lenta.

Bibliografía

- Entrena-Durán, F. (2012). La ruralidad en España: de la mitificación conservadora al neorruralismo. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 9(69), 39-65. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/issue/view/414>
- Gaspar, N. (2008). *Relações de poder e gestão do espaço: a criação de uma área de proteção ambiental no norte fluminense* (Tesis de doctorado). UFRJ/IFCS/Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro.
- Geertz, C. (2013). Forma y variación en la estructura de aldea balinesa / Form and variation in a balinese village structure. *Revista Del Museo De Antropología*, 6(1), 175-188. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v6.n1.5514>
- Giuliani, G. (1990). Neo-Ruralismo: o novo estilo dos velhos modelos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14, 5. s/p. Disponible en: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_05.htm
- Guérin J. P. (1983). L'exode urbain: nouvelles valeurs, nouvelles élites. *Revue de géographie alpine*, 71(3), 267-277. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rga_0035-1121_1983_num_71_3_2536
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&id=S2007-81102013000200001&lng=es&tng=es
- Leach, E. (1967). *Un Mundo en explosión*. Barcelona: Anagrama.
- Méndez, M. (2012). El neorruralismo como práctica configurante de dinámicas sociales alternativas: un estudio de caso. *Revista Luna Azul*, 34, 113-130. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321727348008>
- Nogué, J. (1988). El fenómeno neorrural. *Revista Agricultura y Sociedad*, 47, 145-175. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=82728>
- Ortner, S. (2007). Conferências de Sherry B. Ortner. En: Pillar, M.; Eckert, C. & Fry, P. (Organizadores). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia - Goiânia 2006*. Blumenau: Nova Letra. 17-80. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: <http://www.abant.org.br/conteudo/livros/ConferenciaseDialogos.pdf>
- Porto-Gonçalves, C. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. Santiago: *Revista Polis*, 8(22), 121-136. Recuperado: 2021, 20 de abril. Disponible en: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v8n22/art08.pdf>
- Licenciatura en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Udelar.

¹ El presente artículo está basado en el trabajo etnográfico "Neorruralidad en Uruguay. Nuevos estilos de vida en las Sierras de Aiguá" realizado entre los años 2016 y 2018, con el cual culminé la

A antropologia dos laudos é uma ciência que perturba?

Atuação profissional e debate público sobre terras indígenas no Brasil

Sidnei Clemente Peres
sidperes63@gmail.com

Resumo

No Brasil, a Constituição Federal (1988) reconheceu os direitos territoriais indígenas. Os procedimentos administrativos de identificação, delimitação e demarcação, que foram estabelecidos por decreto presidencial e portaria ministerial, conferiram um papel importante ao antropólogo na fase inicial de definição dos limites das terras indígenas. Pretendo abordar as relações entre antropologia, atuação profissional e debate público a partir da minha experiência como antropólogo coordenador de equipes de identificação de terras indígenas no Médio Rio Negro, Amazônia. Também proponho uma breve reflexão sobre o novo cenário de crise democrática, as ameaças aos direitos

indígenas e o desmonte institucional do indigenismo no país

Palavras-Chave: Povos Indígenas; Território; Amazônia.

Introdução

O universo semântico e estrutural do indigenismo mudou acentuadamente com o reordenamento institucional da sociedade nacional promovido a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, no Brasil. O indigenato¹ como uma condição jurídica transitória, amparada no paradigma evolucionista e aculturativo que legitimava a tutela; e a consequente oposição entre afirmação étnica e exercício pleno da cidadania desapareceu da lei maior do país. Este pressuposto estava na base de toda a ação fundiária indigenista anterior a 1988, que visava fixar populações consideradas nômades a terra e evitar seu genocídio pelas frentes de expansão econômica e não delimitar um território definitivo para garantir a reprodução sociocultural de uma coletividade.² Se consolida a noção de direitos étnicos à terra, sustentados em um modo de existência coletiva correspondente a uma territorialidade específica. O conceito de terras tradicionalmente ocupadas substituiu então o de imemorialidade, que pressupunha a necessidade de ocupação ininterrupta; um critério externo às modalidades culturais e situações históricas específicas de posse e uso da terra e dos recursos naturais.³ Os processos de identificação, demarcação e fiscalização dos territórios étnicos se tornam mais participativos e a expertise antropológica se afirma como principal arcabouço científico dos estudos exigidos nesta ação fundiária de reconhecimento de direitos (Oliveira & Iglesias, 2002). Com todos os percalços, limitações e variações de ritmo foi nestas três décadas de redemocratização⁴ que centenas de

milhões de hectares de terras indígenas foram identificadas, demarcadas e homologadas, que dezenas de associações indígenas se formaram e surgiram ou se consolidaram grandes organizações de promoção dos direitos dos povos originários.⁵ Não apresento aqui um quadro idealizado do passado recente, que também teve suas adversidades, mas ignorar estas conquistas é deixar na penumbra a agência indígena e não destacar a grave situação atual de ataque do governo Bolsonaro a toda uma construção institucional que resultou das lutas étnicas pela garantia ou retomada das terras.

A definição de terras indígenas, a partir de 1988, teve como eixo central a categoria de ocupação tradicional, com implicações importantes no debate público sobre os parâmetros políticos e epistemológicos dos estudos antropológicos de identificação e delimitação de territórios étnicos. Com o decreto 1775/96 e a Portaria 14, se consolida o papel do antropólogo como coordenador dos grupos de trabalhos que realizam os estudos de identificação e delimitação de terras indígenas. Ao mesmo tempo, as injunções burocráticas e o enquadramento formal, relativos a uma situação de perícia, impuseram padrões de atuação muito diferentes aos vigentes na pesquisa e escrita antropológicas relativas a uma situação etnográfica (Peres, 2005). Há três décadas os antropólogos no Brasil discutem as implicações da atuação pericial na sua autoimagem profissional e nas fundações teóricas e metodológicas desta área de conhecimento. Pretendo abordar as relações entre antropologia, atuação profissional e debate público, a partir da minha experiência como coordenador de equipes de identificação de terras indígenas no Médio Rio Negro, Amazônia. O título deste artigo é uma referência adaptada ao artigo do sociólogo Pierre Bourdieu (1986), “Uma ciência que

perturba”, pois a perícia antropológica sempre causou incômodo e foi combatida pelos representantes dos interesses do agronegócio que acusam os laudos de identificação de terras (indígenas e quilombolas) de parciais e fraudulentos.⁶

Identificação da Terra Indígena Padauri-Aracá

O rio Negro é um afluente da margem esquerda do rio Amazonas. A Bacia Hidrográfica do Rio Negro abarca uma gigantesca região no Noroeste Amazônico do território brasileiro, cinco municípios e abriga uma imensa diversidade étnica e linguística. Lá vivem dezenas de povos indígenas que falam várias línguas. Seus municípios estão entre aqueles que apresentam grandes contingentes de população indígena no Brasil, tanto em termos relativos quanto absolutos. As línguas mais faladas são o tukano, o baniwa, o nhengatu e o português.

Um mosaico de terras indígenas, somando mais de onze milhões de hectares, se configurou nos anos 1990, cobrindo todo o Alto Rio Negro e parcialmente o Médio Rio Negro. Esse amplo processo de reconhecimento oficial de direitos territoriais foi impulsionado por um vibrante movimento indígena organizado em moldes associativistas. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) foi criada num contexto de militarização desenvolvimentista (o Projeto Calha Norte) e atuação de grandes mineradoras, em meados dos anos 1980.⁷ Nos anos 1990, a rede associativista indígena se consolida e amplia ao imergir no ambientalismo global e na cooperação internacional preocupada com a Amazônia. A FOIRN estabeleceu parcerias com agências governamentais e ONGs nacionais e estrangeiras que injetaram recursos importantes para a

consolidação institucional do ativismo étnico na região. Pequenos projetos de intervenção, de duração limitada, transformaram algumas comunidades em laboratórios para experimentos visando à formulação de um plano regional de etnodesenvolvimento.⁸ As comunidades tornaram-se a unidade básica do associativismo indígena, a expressão política da etnicidade no Rio Negro (Peres, 2013).

No final dos anos 1990, foi criada a Associação Indígena de Barcelos (ASIBA). A ASIBA fez parcerias institucionais e se tornou uma força relevante no cenário político municipal. Logo nos primeiros anos de existência a ASIBA se aproximou das comunidades e integrando e tornando centrais na sua agenda as demandas por terra e os conflitos referentes às atividades extrativistas realizadas sob o regime de aviamento.⁹ Com a pressão política das associações indígenas do Médio Rio Negro e da FOIRN, em 2007, a FUNAI constituiu dois GTs de identificação para atuarem nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro. Os respectivos relatórios antropológicos não foram aprovados, sendo então formados outros dois GTs, em 2009.

Eu fui convidado pela FUNAI, por sugestão dos diretores da FOIRN e ASIBA, a coordenar as atividades de identificação em uma área muito extensa, que englobava uma grande parcela territorial do município de Barcelos e uma pequena área do município de Santa Isabel, referente às comunidades do rio Preto. Por razões administrativas e logísticas do órgão indigenista a área de atuação do GT foi reduzida a margem esquerda do rio Negro, às Bacias dos rios Aracá-Demeni e Paduairi-Preto e a zona de abrangência da comunidade de Canafé, na margem direita do rio Negro. A margem esquerda do Rio Negro é uma região rica em piaçabais.¹⁰ A área

atualmente em fase conclusiva do processo de identificação e delimitação é uma zona livre para a reprodução social do regime de aviamento.¹¹ Os estudos respectivos (de campo, consulta documental e bibliográfica, elaboração de relatórios) ocorreram entre 2010 e 2016. A última versão do relatório antropológico de identificação e delimitação da Terra Indígena Paduairi-Aracá foi entregue à FUNAI em meados de 2016 (Peres & Nascimento, 2016).¹² Até o momento encontra-se em avaliação.¹³

Uma grande extensão de terras no Baixo Rio Negro — abrangendo os municípios de Manaus, Novo Airão e o limite leste de Barcelos — está definida como terras públicas, destinadas a conservação ambiental e/ou desenvolvimento sustentável. Tal restrição territorial crescente do domínio dos patrões (assim como dos empreendimentos de turismo de selva e pesca esportiva, pesca comercial em larga escala e extrativismo mineral) tem gerado muita resistência deles, que se expressou na criação de organizações de defesa dos seus interesses, aumentando o clima de tensão contra as lideranças indígenas das comunidades acusadas de “fecharem os rios”, impedindo os extrativistas indígenas (designados como *fregueses*) que moram na cidade de terem acesso aos piaçabais e a outras reservas de recursos naturais.¹⁴ Neste cenário de conflito algumas expressões dos sujeitos envolvidos foram adquirindo uma evidência dramática que aguçou a nossa escuta antropológica para outra expressão que nos ajudava a elaborar sua significação sociológica: “fazer a comunidade”.

Piaçava, retrato de família e casa de farinha, comunidade no rio Aracá



Fuente: Sidnei Peres, em 09/06/2010.

Na minha pesquisa de doutorado, realizada anos antes, sobre o movimento indígena eu tinha visitado as comunidades, mas o meu foco era a articulação entre associativismo, etnicidade e engajamento político cujo palco privilegiado era a cidade (Peres, 2013). No contexto de perícia, meu interesse de pesquisa se voltou para os processos de formação das comunidades e suas dinâmicas e políticas territoriais. É claro que ambas as temáticas estão articuladas. A metodologia escolhida então foi traçar as trajetórias familiares, através de entrevistas, e investigar as estratégias de reprodução dos grupos domésticos em condições ecológicas de dispersão dos recursos naturais, áreas limitadas de terra firme e propícias à agricultura, atividades produtivas variadas, alta mobilidade espacial e fluxos constantes entre comunidade e cidade. Enfocamos as “comunidades” como uma modalidade de organização social, historicamente determinada em que as atividades produtivas extrativistas, desempenhadas em relações de subordinação sob o regime da dívida, têm um peso relevante na configuração dos conflitos sociais e processos de afirmação étnica. Portanto, o foco incidiu sobre as estratégias dos sujeitos, fundamental

para uma etnografia do “fazer a comunidade” em contraposição ao “fechar o rio” ou “trabalhar para patrão”, apreendidas no registro das escolhas / cálculos econômicos e projetos familiares, mas também de processos e sistemas de relações mais amplos.

Comunidade indígena no rio Aracá



Fuente: Sidnei Peres, em 16/06/2010.

O “fazer a comunidade” e o “fechar o rio” sintetizam duas modalidades antagônicas e complementares de experiência e de organização social que condicionam os processos de reprodução dos grupos domésticos e de ocupação tradicional indígena. A comunidade se apresenta como símbolo de autonomia frente ao patrão, forma de organização social que se contrapõe ao regime de aviamento, que opõe as categorias de “roça” e “quintal” a “colocação” e “produto”. Essas categorias não designam apenas locais onde se desenvolvem atividades produtivas essenciais para a sustentabilidade da economia doméstica, mas a espaços de sociabilidade onde impera a convivência entre parentes e vizinhos — sob a proteção de um santo a quem se deve devoção — ou a subordinação ao “cativeiro da dívida”, ao confinamento territorial e monopólio comercial do patrão. Os jovens indígenas vivem um paradoxo: abandonam o seio familiar para trabalhar para os patrões

buscando autonomia frente aos parentes para retornarem, anos depois, às comunidades para se libertarem da prisão do endividamento.

A atuação salesiana também foi colocada em perspectiva histórica e etnográfica, pois a mudança radical na sua política pastoral, interferiu nas formas de organização dos povoados indígenas.¹⁵ Logo, a formação das comunidades foi entendida considerando as mudanças no campo religioso. As comunidades atuais consistem em resultados imprevistos pelos missionários salesianos. Sendo assim, as capelas e as festas de santo se tornaram elementos fundamentais da estrutura e dinâmica territorial das unidades sociais básicas de reprodução social dos grupos domésticos. Cabe assinalar que outros atores do campo religioso (como benzedores, rezadores, pajés e sacacas) constituem fatores relevantes ao estabelecimento de uma boa comunicação com agências espirituais (santos, encantados, curupiras, mapinguari, cobra-grande) que interferem nas condições de realização das atividades produtivas e na ocorrência de doenças e eventos trágicos.

No início a relação com os funcionários e antropólogos da FUNAI que acompanhavam as nossas atividades foram boas. Mas, com as mudanças na direção do setor de identificação e delimitação a comunicação foi se deteriorando. As tentativas de intervenção na organização dos trabalhos de campo e no próprio texto do relatório foram se tornando mais frequentes. Os funcionários e antropólogos da FUNAI ainda operavam com a noção de imemorialidade, cobrando comprovações arqueológicas da antiguidade da ocupação. Acreditavam que deveríamos descobrir sinais materiais indiscutíveis de uma pretensa ocupação continuada no tempo. A ocupação tradicional foi interpretada de maneira muito próxima ao

senso comum, em que tradição remete a manutenção de restos de costumes e crenças, inalterados à passagem do tempo. Fui questionado sobre o vínculo estabelecido entre o regime de aviamento e a formação das comunidades, pois estaria afirmando que as terras reivindicadas atualmente seriam resultado de forças externas aos grupos indígenas, retirando-os de sua área cultural original (genuína) de localização. Tal formulação pressupõe uma correspondência simples entre sociedade, cultura e território.

Havia aí uma preocupação com a suposta fragilidade jurídica dos argumentos antropológicos, que não apresentariam elementos ditos objetivos de prova de um laudo tecnicamente perfeito. Observamos aqui a obsessão tecnicista com a possível judicialização dos processos de identificação de terras indígenas, inerentes à lógica indigenista da mediação de conflitos que provoca muitos ruídos no diálogo entre funcionários e antropólogos da FUNAI e alguns antropólogos colaboradores.¹⁶ A terra indígena é um artefato político, não é a descoberta de uma correspondência naturalizada entre uma extensão delimitada de terra e uma cultura concebida de modo estático, ela é o resultado de um processo de construção sociocultural e política que envolve vários atores que interagem em contextos históricos específicos, incluindo a própria situação de perícia. A referência à memória, identidade e tradição é convertida em capital simbólico em contextos de interlocução com o Estado, quando conflitos fundiários e socioambientais são etnicizados através da promoção de uma autoconsciência cultural em confronto com antagonistas políticos e econômicos. O recurso à arqueologia busca uma temporalidade lenta, quase fora da história, que legitimaria antropologicamente uma territorialidade naturalizada. A tal

demanda indigenista os antropólogos precisam responder com uma antropologia em que história e etnografia se articulam de modo a compreender processualmente os movimentos étnicos e as lutas por direitos territoriais envolvendo os grupos indígenas.

O contexto atual de luta pelos direitos territoriais dos povos indígenas não é nada animador, é o mais crítico desde a ditadura militar (1964-1985). A conjuntura atual apresenta um processo continuado de esvaziamento e enfraquecimento institucional da FUNAI. A FUNAI, logo no primeiro ano (2018) de mandato do presidente Jair Bolsonaro, foi alvo da tentativa de supressão de seu papel de regularização fundiária com o seu deslocamento para a Secretaria da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos e a retirada da sua prerrogativa oficial de demarcar as terras indígenas, que seria alocada no ministério da agricultura; reconhecidamente comandado por representantes dos interesses do agronegócio. O Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal impediram, sob pressão do movimento indígena, o deslocamento institucional da FUNAI e seu esvaziamento enquanto órgão de intervenção fundiária e de ordenamento territorial, no âmbito de um rearranjo ministerial com um acentuado matiz ultraconservador e neoliberal. Diante disso, a estratégia foi o estrangulamento orçamentário do órgão e a criação de empecilhos burocráticos dificultando ou até impedindo a execução de suas atividades; exoneração de funcionários experientes e competentes; completa paralisação dos processos de reconhecimento territorial; indicação de delegado da polícia federal a presidência da agência; substituição de membros de Grupos Técnicos de Identificação de terras indígenas por “pessoas de confiança”. Todo este clima institucional altamente favorável a violação dos direitos territoriais contribuiu com o

crescimento das invasões de fazendeiros, garimpeiros, e mineradoras, que agravaram a contaminação da população indígena pelo coronavírus, em 2020.

Estamos diante da formação de uma alternativa de (des)governo dos povos indígenas, que passam a ser classificados como inimigos, empecilhos e minorias. Categorias e objetivos estratégicos vigentes em outro estado das relações de força e de luta retornam, como a de integração (através do empreendedorismo meritocrático). Está em jogo a reconfiguração completa do campo indigenista, de toda a estrutura de manufatura dos direitos territoriais dos povos indígenas e da atuação respectiva do Estado.

Considerações Finais

Centros missionários, regime de aviação, associativismo indígena e comunidades são horizontes de significação relativamente autônomos e analiticamente discerníveis que fornecem os quadros interpretativos para ação dos sujeitos nos contextos de conflito étnico e socioambiental em torno de direitos territoriais, no Médio Rio Negro. Os grupos indígenas não são entidades isoladas de contextos sociais e históricos, não se situam fora de uma temporalidade que contaminaria seu “primitivismo autêntico e irremediavelmente perdido”, mas constituem sua diferença cultural, sua identidade étnica e territorialidade específica em diálogos complexos e dinâmicos com o presente, em cenários diversos de relações de poder, portanto politicamente carregados. Os fenômenos étnicos inscrevem os povos indígenas na contemporaneidade, afirmando a dimensão histórica das situações etnográficas e de perícia.

Propomos uma antropologia processualista das situações históricas

em mudança, com foco nas variações, dinâmicas, conflitos e agências; de modo que as identidades e diferenças culturais (e respectivos universos simbólicos) não são reificadas mas compreendidas nas suas conexões com relações sociais objetivas e historicamente determinadas.¹⁷ Nesta antropologia, a historicidade da ocupação tradicional indígena não é mero pano de fundo, mas uma dimensão essencial da etnografia dos cenários de conflito e luta étnica por direitos territoriais, seja nos estudos acadêmicos ou periciais. Esta antropologia também deve se impor às posturas indigenistas, pautadas pela lógica tutelar da administração e mediação de conflitos (e suas expectativas funcionais de ganho burocrático), com seus riscos de atualização de princípios normativos e legais prévios a Constituição de 1988. A situação de perícia não pode ficar de fora do relato etnográfico apresentado no laudo antropológico, estamos todos implicados nos processos de manufatura política das terras indígenas que descrevemos e analisamos. A objetividade científica dos laudos requer a objetivação dos seus procedimentos e condições de elaboração, cuja dimensão política não deve ser negligenciada.

O debate público em torno da demarcação das terras indígenas no Brasil alçou um nível de qualidade acadêmica que permitiu ao antropólogo contribuir com a sua competência profissional, exercendo sua responsabilidade social. Isto aconteceu devido às inovações teóricas e metodológicas introduzidas pela incorporação do debate conceitual e das pesquisas sobre etnicidade que reorientaram os estudos sobre as relações dos povos indígenas com a sociedade nacional (Oliveira, 1994). A ciência, no caso a antropologia, pode sim contribuir com a formação e melhoria da esfera pública, exatamente afirmando a sua competência e qualidade acadêmica,

como no caso dos laudos cuja força política depende de sua fundamentação científica.

No cenário atual, no qual presenciamos uma democracia corroída por dentro, em que há uma paralisação dos processos administrativos de reconhecimento oficial das terras indígenas no Brasil, tanto por causa de decisão do atual governo federal quanto por causa da pandemia de COVID 19, a expertise antropológica nesta área de atuação profissional e arena política foi drasticamente contida. Por isso, afirmamos que, principalmente em um contexto de desmonte institucional do indigenismo, a antropologia incorporada nos laudos é uma ciência que perturba.

Referências bibliográficas

- Barth, F. (2000a). "A análise da cultura nas sociedades complexas". In: Barth, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Barth, F. (2000b). "Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades". In: Barth, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Bensa, A. 1998. "Da micro-história a uma antropologia crítica". In: Revel, J. (org.). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 39-76.
- Bourdieu, P. (1983). "Uma ciência que perturba". In: Boudieu, P. Questões de Sociologia. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Gupta, A & Ferguson, J. (1992). "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". Cultural Anthropology, v. 7, n. 1, 6-23.
- Lima, A. C. S. (1998) "A 'identificação' como categoria histórica". João Pacheco de Oliveira (organizador). Indigenismo e Territorialização: poderes e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Marcus, G & Fischer, M. (1986). Taking account of world historical political economy: knowable communities in larger systems. In: Marcus, George; Fisher, Michel. Anthropology as Cultural Critique: un experimental moment in the human sciences. Chicago and London: The University of Chicago Pres.
- Menezes, E. S. (2014). Os "piaçabeiros" no médio rio Negro: identidade étnica e conflitos territoriais. Brasília: Paralelo 15.
- Oliveira, J. P. (1994). "Instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais". Oliveira, João Pacheco de. (organizador). Indigenismo e Territorialização: poderes e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contracapa.
- Oliveira, J. P. (1999). "Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia: perspectivas para as perícias sobre terras indígenas". In: Oliveira, João Pacheco de. Ensaios em antropologia histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Oliveira, J. P. & Almeida, A. W. (1998). "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI". In: Oliveira, João Pacheco de (organizador). Indigenismo e Territorialização: poderes e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra-Capa.
- Oliveira, J. P. & Iglesias, M. P. (2002). "As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas". In: Lima, A. C. S. & Barroso-Hoffmann, M. (organizadores). Estado e Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Peres, S. C. (2005). "A identificação da TI Potiguar de Montemor e as consequências (im)previstas do Decreto 1775/96". In: Lima, Antonio Carlos de Souza & Barreto Filho, Henyo Trindade (organizadores). Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Peres, S. C. (2013). A política da identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus, AM: Editora Valer.
- Peres, S. & Nascimento, J. A. (2016). Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Aracá-Padauri. Brasília: FUNAI.

¹ Condição jurídica dos povos indígenas definina por lei, Decreto n. 5484/1928, que instituiu o regime especial de tutela dos povos indígenas pelo Estado Brasileiro, A tutela negava aos indivíduos e grupos indígenas a capacidade civil plena. O Estatuto do Índio de 1973 confirmou a tutela e a missão institucional da Fundação Nacional do Índio (que substituiu o SPI, extinto em 1967) de integrar as populações indígenas a nacionalidade e assim restringindo a necessidade da existência do estatuto jurídico especial do indigenato até sua futura eliminação. A tutela indigenista foi eliminada do ordenamento jurídico brasileiro com a promulgação da Constituição Federal de 1988.

² O antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910. Os povos indígenas foram colocados na condição jurídica de tutelados do Estado brasileiro. A categoria de silvícolas os concebia como nômades e o objetivo era fixá-los à terra (em geral restritas) de modo a liberar áreas para a expansão econômica da sociedade nacional e evitar a extinção física desses povos. Aos postos de atração e pacificação caberiam estabelecer relações amigáveis com os selvagens e aos postos de assistência e proteção caberia integrá-los gradualmente ao convívio nacional e a plena cidadania (Lima, 1998).

3 A categoria central era imemorialidade que fundamentava os relatórios de identificação reduzidos muitas vezes a levantamentos de documentação histórica para provar uma suposta continuidade no tempo que cristalizava a noção de uma ocupação efetiva e ininterrupta. A compilação de documentos históricos era realizada de modo absolutamente acrítico, enquanto busca de testemunhos irrefutáveis do passado sobre a legitimidade das demandas territoriais indígenas (Oliveira & Almeida, 1998).

4 Período formado pelo fim da ditadura militar (1964-1985) até o golpe parlamentar da presidenta Dilma Rousseff, em 2016, quando começa o processo de corrosão institucional da democracia.

⁵ A burguesia latifundiária agroexportadora modernizada, responsável pela continuidade de uma estrutura fundiária extremamente concentrada, teve seus interesses representados nos diferentes governos federais, seja de direita ou de esquerda, seja neoliberal (1990-2002) ou neodesenvolvimentista (2003-2016). Mesmo o Partido dos Trabalhadores, maior partido de esquerda do país, para garantir maioria parlamentar se associou com partidos de direita, visando viabilizar a chamada governabilidade. Uma das suas bases de sustentação era a bancada ruralista, representantes do agronegócio no parlamento, que também controlavam postos importantes no poder executivo como o Ministério da Agricultura. Todavia, mesmo diante da reação dos empresários e organizações de representação e mobilização política do agronegócio, incluindo sua atuação estratégica no Congresso Nacional, os direitos territoriais dos povos indígenas (regularização fundiária e gestão ambiental) no Brasil foram ampliados devido ao fortalecimento e capilaridade do movimento indígena por todo o país.

⁶ A Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da FUNAI e do INCRA (2015/2016) foi o ataque mais incisivo dos ruralistas para criminalizar antropólogos, acusando-os de terem cometido fraudes nos estudos de identificação de terras indígenas e quilombolas (PGR, 23/05/2017. <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/para-6a-camara-relatorio-final-da-cpi-da-funai-e-do-incra-e-inconstitucional-e-ilegal>. Acesso em 09/03/2020).

7 Projeto governamental de integração da região ao norte das calhas dos Rios Amazonas e Solimões constituído de políticas desenvolvimentistas e de ocupação militar, principalmente das áreas de fronteira internacional, proposto e executado durante o governo do Presidente da República José Sarney (1985-1990).

⁸ Com um quadro mais positivo, em meados dos 1990, quanto à garantia oficial das terras indígenas no Alto e Médio Rio Negro a gestão territorial e a criação de alternativas econômicas receberam maior atenção através da elaboração de projetos-piloto. A estratégia para a área de auto-sustentação das comunidades foi claramente definida no sentido de selecionar algumas delas para o desenvolvimento de experiências (piscicultura, agricultura, avicultura, mine-ração, artesanato e ecoturismo) que seriam difundidas caso fossem bem sucedidas — os projetos pilotos. Outras

iniciativas continuaram recebendo financiamento, porém montou-se uma estrutura permanente de apoio técnico, logístico e financeiro, que concentrou os investimentos mais intensivos e sistemáticos em algumas poucas áreas selecionadas.

9 O regime de aviação é um modo de recrutamento e exploração da força de trabalho baseado na dívida, ou seja, no adiantamento pelo patrão de mercadorias a preços exorbitantes em troca de produtos da floresta (seringa, piaçava, balata, castanha, peixes ornamentais, etc.).

10 A extração da piaçava ocorre nos chamados piaçabais, localizados nos rios Padauri, Preto, Ererê, Aracá e Curuduri, como também nos seus afluentes e igarapés. Os piaçabais se localizam em áreas de transição entre florestas alagáveis e de terra firme. Durante o verão (seca) os locais de extração são acessíveis pelos trabalhadores por terra e durante o inverno (cheia) por canoa, percorrendo os igarapés. Os patrões conduzem os fregueses até a embocadura de um rio ou igarapé sob seu domínio, onde se encontra o barracão com as mercadorias e onde o produto é entregue pelo freguês. As colocações são locais onde os piaçabeiros constroem seus acampamentos temporários e processam a piaçava. Piaçabais e colocações são unidades produtivas componentes da economia política e moral da dívida subjacente ao extrativismo desta fibra vegetal (Peres & Nascimento: 2016).

11 Os indígenas se identificaram com os seguintes grupos étnicos: Baré, Tukano, Baniwa, Tuyuca, Tariana, Desana, Piratapuia e alguns moradores não indígenas. As comunidades eram as seguintes: Águas Vivas, Acuacu, Acuquaiá, Campinas, Ilha Nova Vida, Floresta, Mangueira, Malalahá, Nova Jerusalém, Tapera, Bacabal, Elesbão, Bacuquara, Samaúma, Terra Preta e Romão (Peres & Nascimento, 2016).

12 Conteí com a colaboração do antropólogo Luiz Augusto Nascimento que realizou trabalho de campo na Bacia Padauri-Preto e redigiu comigo o relatório antropológico.

13 O atual presidente da República, Jair Bolsonaro, eleito em 2018, vem cumprindo sua promessa de campanha de não demarcar nenhum centímetro de terras indígenas e quilombolas. Os poucos grupos técnicos (GTs) de identificação e delimitação que atuavam no Brasil foram, desde então, possibilitados por decisões judiciais do Ministério Público Federal (MPF/BR). Os trabalhos dos demais GTs foram interrompidos ou seus integrantes foram substituídos por pessoas “de confiança” do presidente e, portanto, praticamente paralisados. Outro fator de paralisação dos trabalhos dos GTs foi a pandemia do coronavírus, em 2020.

14 A extração da fibra da piaçava começou a ocorrer com mais intensidade a partir do início do século XX e principalmente com a queda do preço da borracha no mercado internacional (Peres, 2013). Atualmente a exploração dos piaçabais é importantíssima na economia do município, mas a produção extrativista correspondente é subestimada nos órgãos de registro

competentes, pois há uma sub notificação para fins de sonegação de imposto (Menezes, 2014).

15 Os salesianos se instalaram no Rio Negro em 1914/1915, com a criação da Prefeitura Apostólica em São Gabriel da Cachoeira. Até os anos 1970, a ação missionária se atribuía a tarefa de transformação dos indígenas em “bom cidadãos para a pátria e bons cristãos para Deus”, visando libertá-los da condição de atraso, selvageria e pecado em que viviam. A política missionária salesiana, nos anos 70 e 80, modificou seus princípios e programas, enfatizando a formação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A reformulação da prática missionária concedeu um papel relevante à capacitação de agentes pastorais leigos e catequistas; às atividades localizadas nos assentamentos indígenas; e à participação dos leigos no planejamento e avaliação dos trabalhos paroquiais; em detrimento do internato e da limitação do raio de ação às sedes (Peres, 2013). Entretanto, a estrutura e a semântica da ação missionária, expressa pelo internato, persistiram durante

algum tempo, não se trata de uma substituição instantânea. O internato ainda foi visto por alguns e por algum tempo como uma “máquina de civilização e moralização dos indígenas”.

16 Esse é o termo administrativo para os antropólogos que não integram o quadro permanente de funcionários do órgão indigenista.

¹⁷ Os conceitos de sociedade e cultura, nas suas versões predominantemente holistas e estáticas, foram questionados e a categoria de agência se tornou central nos debates antropológicos (Barth, 2000a e 200b; Gupta & Ferguson, 1992). O pesquisador passa a operar com novos instrumentos teóricos e metodológicos, partindo do ponto de vista dos sujeitos, das suas experiências e estratégias constituídas diante de grandes sistemas históricos de dominação, em geral vistos sob o prisma de processos históricos abstratos (Bensa, 1998; Marcus & Fischer, 1986).



TEJIENDO LA PAZ, JUNTO A LOS NIÑOS DE SAN JOSÉ DE LEÓN
MUTATÁ, ANTIOQUIA, COLOMBIA. 2019-2020

ENSAYO VISUAL

Laura Antonia Coral Velázquez

Artista Plástica y Visual

antoniaeslaura@gmail.com

Berena Patricia Torres Marín

Antropóloga Universidad de Antioquia

berena.torres@udea.edu.com

Palabras clave: paz, niños, tejer.

Este ensayo visual se inspiró en las vivencias compartidas por los miembros del equipo de investigación en el proyecto (Des)tejiendo miradas sobre los sujetos en procesos de reconciliación, Colombia, 2018-2021, producto de la ejecución colaborativa de la Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia), el Departamento de Política Internacional de la Universidad de Aberystwyth (Gales, Reino Unido) y la Asociación de Víctimas y Sobrevivientes del Nordeste Antioqueño (ASOVISNA, Colombia). El proyecto fue financiado por Minciencias (FP44842-282-2018) y el Fondo Newton (AH/R01373X/1).

San José de León, en Mutatá (Antioquia), es el lugar que congregó cerca de 50 excombatientes procedentes del antiguo Frente 58 y a sus familias, después de firmado el Acuerdo de Paz entre el gobierno nacional de Colombia y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia).

Los firmantes de paz —mujeres y hombres— compraron un terreno con los dineros que recibieron como parte de los apoyos para la reincorporación a la vida civil. Llegaron a esta tierra con lo poco que tenían; era un terreno pedregoso de 20 hectáreas, con un río atravesándolo lateralmente. Los primeros seis meses vivieron en carpas de plástico y empezaron a organizar comités para construir este lugar de vida que hoy agrupa aproximadamente 150 personas: excombatientes, familiares y amigos que quisieron estar allí en este proceso.

El objetivo de la investigación fue comprender las subjetividades que han construido durante su trayectoria de vida las personas vinculadas al conflicto armado en Colombia, en procesos de desarme, desmovilización y reincorporación.



La metodología fue un proceso de investigación cualitativa; triangulando elementos del método etnográfico, biográfico narrativo, narrativas textiles, registro fotográfico y en vídeo.

Las visitas al caserío se realizaron entre marzo de 2019 y febrero de 2020; se hicieron 14 talleres de narrativa textil y actividades de práctica narrativa, desencadenadas por ejercicios de rememoración sobre las trayectorias biográficas propias o de familiares y vecinos.

El proyecto no había contemplado, en sus inicios, trabajar e investigar con la participación activa de niños y niñas. Abogando por la pregunta ¿cuál es el papel de los niños en el entorno del caserío San José de León, Mutatá (Antioquia) en la

transición de los excombatientes a la vida civil? decidimos asumir esta grata circunstancia, la cual nos acompañaría todo el proceso y arrojaría grandes aprendizajes metodológicos y reflexivos.

Los primeros en saludarnos al llegar por vez primera al caserío fueron los niños y las niñas; entusiastas, curiosos y sensibles. A partir de ese momento estuvieron siempre —e infaltables— en todos los talleres, ya sea acompañando a sus madres y padres o solo asistiendo ellos. Elaboraron sus propias narrativas textiles, lo que dio pie a la creación de un libro textil denominado *Pequeñas puntadas*. En el presente ensayo visual exponemos imágenes de la experiencia y el proceso creativo y participativo que dieron como resultado narrativas textiles bordadas desde la mirada de los niños y las niñas del caserío.

Imagen 1. Bienvenidas. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 2. Y también queremos tejer la paz. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 3. Nuestras ideas de paz para bordar. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 4. Bordemos juntas. San José de León, 2020. Marta Rendón.

Imagen 5. Bordando con mamá. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 6. Bordar con papá. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 7. La paternidad reafirmando la vida civil. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 8. Tejiendo(nos). San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 9. En la pequeña labor de tejer. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 10. Evaluando el tejido. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 11. El tejido del amor, San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 12. Tejido terminado. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 13. Exposición textil. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 14. Nuestros hijos nuestros grandes amores. Autor del tejido: Tania. San José de León, 2019. Laura Coral.

Imagen 15. Princesas. Autor del tejido: Angie. Libro: *Pequeñas Puntadas*. San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 1

Bienvenidas.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 2

Y también queremos tejer la paz.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 3

Nuestras ideas de paz para bordar.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 4

Bordemos juntas.
San José de León, 2020. Marta Rendón.



IMAGEN 5

Bordando con mamá.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 6

Bordar con papá.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 7

La paternidad reafirmando la vida civil.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 8

Tejiendo(nos).
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 9

En la pequeña labor de tejer.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 10

Evaluando el tejido.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 11

El tejido del amor.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 12

Tejido terminado.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 13

Exposición textil.
San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 14

Nuestros hijos nuestros grandes amores. Autor del tejido: Tania. San José de León, 2019. Laura Coral.



IMAGEN 15

Princesas. Autor del tejido: Angie. Libro: *Pequeñas Puntadas*. San José de León, 2019. Laura Coral.

Acerca de trayectos y territorios oníricos

L. Nicolás Guigou
Dpto. de Ciencias Humanas y
Sociales, IC, FIC, Udelar
Dpto. de Antropología Social,
ICA, FHCE, Udelar
guigou.nicolas@gmail.com

Resumen

El artículo cuestiona la perspectiva filosófica y antropológica del habitar, en tanto construcción egoica y sustancialista, proponiendo a cambio la indagación de trayectos y territorios oníricos en su no habitar, estableciendo como espacio etnográfico la arquitectura preternatural conformada o señalizada durante la pandemia por los habitantes de la Ciudad Vieja, en tanto arquitectura preternatural del Mal. Se ahonda en dicha preternaturalidad a partir del concepto de sincronidad, utilizándolo como bisagra entre la dimensión onírica y la trama etnográfica expuesta.

Palabras clave: Ciudad Vieja, sincronidad, pandemia.

Abstract

This article questions the philosophical and anthropological perspectives of inhabiting as an egoic and substantialist

construction, suggesting, in return, the inquiry of paths and oneiric territories in their non-inhabiting, establishing the preternatural architecture conformed and signalized during this pandemic by the inhabitants of the Old City as an ethnographic space, the preternatural architecture of Evil. It delves into that preternaturalness as from the concept of synchronicity, making use of this concept as a hinge between the oneiric dimension and the exposed ethnographic plot.

Key words: Old City, synchronicity, pandemic.

1. ¿Qué era la realidad?

Este artículo se deriva de un conjunto de experiencias etnográficas urbanas acaecidas en un espacio-tiempo dado y acotado. Se trata de los trayectos oníricos generados por habitantes del barrio Ciudad Vieja, y que se refieren, de una u otra manera, a esa espacialidad, en la temporalidad definida por el inicio de la pandemia de la COVID-19 hasta la actualidad.

Ahondar y tomar como punto de partida la pluralidad de los trayectos oníricos de los habitantes del barrio Ciudad Vieja requiere de algunas explicaciones, interpretaciones y rodeos sobre las categorías y conceptos utilizados.

Para comenzar, las conceptualizaciones propias que atrae la figura de trayecto onírico, cuestionando (en los propios sentidos que convoca esta expresión) los excesivos y egoicos planteos sobre el habitar que han ingresado de manera acrítica al campo de la antropología y de las ciencias sociales, conformando así una escena en que ese habitar parece estar constituido por un conjunto de sujetos de conciencia viviendo o sobreviviendo en algún lugar.

Desde esta perspectiva, el lugar (locus) es también construcción y apropiación considerada y consciente, abrazando

aquí el realismo antropológico algunas ensoñaciones *heideggerianas* sobre el habitar, al que le debe tanto:

¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la propia penuria del morar como una penuria? Sin embargo, en el momento en que el hombre considera la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. La falta de una patria es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales al habitar. (Heidegger, 1994, p.8)

El habitar heideggeriano nace así de esta manera sobre una doble temporalidad conformada por un primer paso en que la inconsciencia —la no consideración de la penuria y la miseria del morar en este mundo en tanto penuria— da consistencia a la falta del suelo natal, y un segundo paso en que la superación de dicha ausencia estriba en el reconocimiento de esta falta de suelo natal, aboliendo así la miseria que conlleva el morar y, por tanto, la exhortación al habitar, al sedentariarse, a constituir un suelo natal y una patria que exhorta a su ocupación.

La mirada cosificadora de la multidimensionalidad espacio-temporal que derrama toda territorialidad asentada en un denominador común capaz de aglutinar, agrupar y conjurar las diferencias —mediante la producción de un ejercicio sustancialista que adjudica límites, intensidades y características identitarias a un territorio— adquiere, en la matriz heideggeriana, un tono de reconciliación, de vuelta del exilio a través de la búsqueda incesante y edípica del suelo natal y patrio, que llama a superar su falta; produciéndolo, construyéndolo y habitándolo. Haciéndolo nuestro, pues.

Esta ocupación territorial o el anhelo de la misma, esta morada, este habitar consciente es el que heredan las ciencias sociales y la antropología, y cuyo testimonio

serán las narrativas gestadas por un sujeto/sujeta/sujete portador de una consciencia prístina envuelta en un mundo social sin mácula; consciencia, por otra parte, demostrada de manera transparente en la copresencia entre sujeto narrador y mundo narrado.

La colonización de la consciencia sobre cualquier dimensión inconsciente y el aquietamiento que la misma genera en el mundo onírico queda expresada en la gestación de narrativas por parte de la tarea etnográfica que asume a las mismas como testimonio fiel y reflejo discursivo de la realidad, o bien, como el *ricoueriano* pasaje del tiempo cosmológico al tiempo humano, aunque —reduccionismo antropológico mediante— dicho pasaje termine dejando de lado, tanto en los procesos como en los productos etnográficos, desde los elementos presemánticos del símbolo, hasta todas las dimensiones que no sepan inscribirse de una forma certera y evidente en ese yo parlante capaz de responder a las inquisitivas interrogantes del investigador.

Es así que a la heideggeriana exhortación a la creación, producción, apropiación y ocupación de un espacio por falta de una patria, de un suelo natal —esta falta se justificaría en la cosmología nacionalista y después nacionalsocialista alemana que tanto amaba Heidegger, el *Lebensraum* (espacio vital)— ese habitar colonizador en fin, dialoga de buena manera con un etnografiar egoico, exteriorista (de allí la porosidad antropológica a la apuesta heideggeriana), en el que el acto colonizador es la gestación representacional e imagética de los habitares conscientes por parte de la escritura antropológica. De esta manera, el habitar consciente heideggeriano y el sujeto consciente generador de narrativas transparentes para la antropología resultan un todo coherente colonialista muy bien articulado.

2. Trayectos y territorios oníricos

El trayecto onírico aquí escogido se solapa con varios otros que fueron escuchados, leídos, grabados, filmados, escritos y dialogados. Una atmósfera peculiar que comenzó a conformarse densificada en una multiplicidad de sueños, en los cuales habitantes de la Ciudad Vieja supieron relatarlos en detalle las maneras en que su querido barrio fue progresivamente habitado por seres de la oscuridad, completando —en las versiones más sofisticadas— un largo Plan establecido por un Mal más allá de lo humano.

Todos estos trayectos oníricos estaban relacionados con el COVID-19 como telón de fondo; con el encierro, con la posibilidad de estar viviendo un apocalíptico final de los tiempos y con un afuera, más allá del obligado aislamiento, en el cual se habría diseñado —siguiendo aquí algunos apuntes oníricos— una arquitectura preternatural del Mal.

Esta arquitectura preternatural, estos territorios oníricos admitían, con todo, algunas intervenciones materiales, o bien, el reconocimiento de señalizaciones ya trazadas con anterioridad:

La zona del Mal, su epicentro —cuenta una atildada arquitecta—, fue demarcada en esta área de la Ciudad Vieja. La idea es que las entidades y los humanos, sobre todos los viajeros y turistas que supieran ver, tuviesen un lugar seguro en Montevideo. Son los faros del Mal. Los dos. Cíclopes que emiten por su único ojo una luz mortecina. Tachonando este esfuerzo, y adentrando a este Teatro en la oscuridad, el cubo horroroso arriba del techo, que pasa del rojo al azul, al verde, dando las señales adecuadas a los torturados por la Fraternidad.

Seguimos caminando, tratando de salir de tanta lobreguez. Este recorrido esotérico parece no tener fin. ¿Pero para dónde ir?

La calle Bacacay está tomada. La arquitecta se asusta. Yo también. Vemos a una de las brujas que hace las veces de moza en un bar. Tenebrosa bajo su caballera pelirroja. Frente, un restaurante de guardianes. Huimos prontamente haciendo ruido con las suelas de los zapatos. Nos vamos para la rambla portuaria.

—El primer sueño fue con el Solís remodelado. Mejor dicho, el proceso de restauración.

—Un sueño arquitectónico —ironiza L., que en esta parte de la ciudad nos puede alcanzar.

A la arquitecta no le gusta la chanza. Y sigue:

—Soñé que en el techo había dos figuras oscuras, con sombreros cónicos. Al bajar a la vereda del Teatro pude ver que tenían un solo ojo, y en ese lugar se transforman en las esculturas que uno puede ver allí. Después vuelven a su incierta forma original de espectros.

Entraban y salían del esqueleto del Teatro, y lo iban haciendo de nuevo, a su antojo, sin pudor. Cuando terminaron de reconstruirlo, comenzaron a escucharse gritos:

—¡El tiempo se desató, se desató, se desató!

Sus ojos quedan en blanco. Esperamos a que vuelva en sí y la acompañamos a su casa, en la calle Colón. Nos acercamos a la puerta. En el techo de la casa de altos, L. señala con el dedo y grita:

—¡Miren allá arriba! ¡Arriba!

La voz resuena en la calle desierta. Dos seres con sombreros cónicos, en el techo de la casa. Bajan y, en ese momento, la arquitecta despierta.

El café humeante frente a ella y dice:

—Todas las noches, el mismo sueño. Todas las noches.

3. Casa del Otro lado

El no habitar (Guigou, 2020) —imagen inversa al tedioso y sustancialista habitar— remite a todas las construcciones y elaboraciones imaginarias como forma de resistencia. Las creaciones de mundos posibles en el marco de mundos imposibles, precisamente, los habitables. Los trayectos oníricos atraviesan estas construcciones y, sin recorrer territorios, los producen.

Parte del no habitar se produce mediante la sincronicidad. Allí, tanto los trayectos como las territorialidades oníricas, poseen su mayor fuerza.

C. G. Jung, creador del concepto de “sincronicidad”, lo explica de manera contundente en varios textos, aunque, tal vez, con mayor fuerza poética en su prólogo al milenario *I Ching*:

En otras palabras, quienquiera que haya inventado el Yi Ching, estaba convencido de que el hexagrama obtenido en un momento determinado coincidía con este en su índole cualitativa, no menos que en la temporal. Para el hexagrama era el exponente del momento en que se lo extraía — más aún de lo que podrían serlo las horas señaladas por el reloj o las divisiones del calendario— por cuanto se entendía que el hexagrama era un indicador de la situación esencial que prevalecía en el momento en que se originaba. Este supuesto implica cierto curioso principio al que he denominado sincronicidad, un concepto que configura un punto de vista diametralmente opuesto al de causalidad. Dado que esta última es una verdad meramente estadística y no absoluta, constituye una suerte de hipótesis de trabajo acerca de la forma en que los hechos se desarrollan uno a partir de otro, en tanto que la sincronicidad considera que la coincidencia de los hechos en el espacio y en el tiempo significa algo más que un mero

azar, vale decir, una peculiar interdependencia de hechos objetivos, tanto entre sí, como entre ellos y los estados subjetivos (psíquicos) del observador o los observadores. (Jung, 2015, pp.24-25)

Los territorios y trayectos oníricos del no habitar, en su espacialidad inconsciente humana y no humana, poseen sendas posibilidades en la sincronicidad, sin agotarse en ella: “Sincronicidad significa, por tanto, el acontecimiento simultáneo de un cierto estado psíquico con uno o más sucesos externos que aparecen como paralelos significativos en el estado subjetivo momentáneo —y viceversa— en algunos casos” (Jung, 1988, p.35).

J. venía soñando con la casa de la calle Sarandí desde hacía un buen tiempo. Sabía que estaba conectada de alguna manera con el edificio agrisado —sí, el de los brujos— de Bartolomé Mitre y con la camándula esotérica que respondía a Coma en Cinemateca. Soñaba con la casa antes de despertar, nunca de noche. Eran sueños recurrentes en los que una voz sin rostro le iba contando de brujos, brujos, seres malignos o de naturaleza extraña, algunos sin clasificación.

Después de esos sueños se levantaba lento y caminaba a una terraza poblada de espadas de San Jorge. Una de ellas se volvía iridiscente durante todo el día. Cuando J. no soñaba, o creía no soñar, la espada quedaba estacionada en sus colores naturales. Pero cuando soñaba, la espada de San Jorge cambiaba de color —violeta, celeste, azul, verde, todos brillantes y refulgentes— y también las plantas que pendían de los balcones de la casa de la calle Sarandí.

Las veía cuando caminaba por esa calle, hasta acostumbrarse y saber que los sueños sobre la casa, las voces que le hablaban, la iridiscencia de la espada de San Jorge y de las plantas colgantes de los

balcones eran una continuidad. Esto le sorprendía menos que las descripciones de las voces en sus sueños; que aludían a esa casa, a su fachada mejorada, a sus nuevos vitrales, a los balcones con sus vegetaciones y, particularmente, a su extraña función como entrada y salida de este mundo. La casa mostraba, desde la vereda, una ventana con una de sus hojas abierta, y por allí se veían las previsibles arañas y luces permanentemente prendidas.

La casa fue refaccionada durante el desarrollo de la pandemia sin que los vecinos pudieran precisar el momento de realización de estas obras.

A medida que J. exploraba las relaciones entre sueños, plantas e iridiscencia, su observación sobre la casa de la calle Sarandí aumentaba.

Logró fotografiar a varias personas que entraban y salían de esta.

A los pocos días de brindarme la entrevista, en la cual supo relatarme estos acontecimientos, J. falleció de muerte súbita.

Bibliografía

- Guigou, L. Nicolás (2020). Sobre el no habitar. Revista *Políticas Públicas & Ciudades*. Disponible en: <https://youtu.be/qFV1VVkC9dQ>
- Guigou, L. Nicolás (comp.) (2014). *Ciudades, perspectivas y miradas: un estudio socioespacial sobre Manaus y Montevideo*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Heidegger, M. (1994). *Construir, habitar y pensar*. Barcelona: Serval.
- Idel, J. (2009). *Notas sobre una ciudad nublada. Puertas Abiertas*. Buenos Aires.
- Jung, Carl G. (2015). Prólogo. En Wilhelm, R. *I Ching. El libro de las mutaciones*. Editorial Sudamericana.
- Jung, Carl G. (1988). *Sincronicidad*. Barcelona: Sirio.

Aketegui, Aitxuri, Aizkorri: territorialidad, ritualidad y simbolismo en una montaña sagrada del País Vasco

Dra. María Constanza Ceruti
UCASAL-CONICET-ANCBA
Investigadora del Consejo de
Investigaciones Científicas y
Técnicas
Profesora de la Universidad
Católica de Salta
Miembro de la Academia
Nacional de Ciencias de Buenos
Aires
constanza_ceruti@yahoo.com

Resumen

Una de las principales montañas sagradas en territorio vasco, Aizkorri, es escenario de concurridas visitas a la ermita del Santo Cristo, situada por encima de los 1500 m de altitud, deviniendo en un caso de estudio que permite ahondar en la

comprensión de la construcción del territorio en el mundo vasco. A través de la observación participante, la autora pudo constatar la diversidad socioetaria de los peregrinos, así como la interconexión entre los móviles religiosos, deportivos y recreativos en la apropiación de los espacios de altura en Euskadi. Se advierte que algunos montañistas optan por la caminata “de cima en cima” y ascienden a los vecinos picos Aitxuri y Aketegui, máximas elevaciones de la región, que ostentan hitos topográficos y emblemas de la cultura vasca. En los últimos años, la serranía se ha convertido también en escenario de carreras de velocidad y de resistencia. Las prácticas religiosas, deportivas y turísticas en las alturas de Aizkorri se suman a la actividad pastoril tradicional en las “campas” y a la ineludible presencia del monumental santuario católico de Arantzazu, en las faldas bajas del macizo. A las diversas formas de apropiación física de la montaña se añade la apropiación simbólica, a través de la mitología relativa a entidades telúricas como Mari y los “gentiles”, que juega un importante papel en el fortalecimiento de la identidad vasca, cuyo impacto se extiende al sistema de creencias latinoamericano.

Palabras clave: montaña sagrada, Aizkorri, Aketegui.

Abstract

One of the main sacred mountains in Basque territory, Aizkorri is the scene of numerous visits to the hermitage "del Santo Cristo", located above 1500 meters. This case study enables a deeper understanding of the construction of the territory in the Basque world. Through participant observation, the author has documented the socio-age diversity of the pilgrims, as well as the interconnection between religious, and recreational motives in the appropriation of high-altitude spaces in Euskadi.

Some mountaineers choose to hike "from top to top", and they ascend to the neighbouring peaks Aketegui and Aitxuri -the highest elevations in the region- which boast topographic landmarks and emblems of Basque culture. In recent years, the mountainous area has also become the scene of popular speed and endurance races. The religious, sports and tourist practices in the heights of Aizkorri are added to the traditional pastoral activity, and to the unavoidable presence of the monumental Catholic shrine of Arantzazu in the lower slopes of the massif. The various forms of physical appropriation of the mountain are connected with the symbolic appropriation. Mythology related to telluric entities, such as Mari and the "gentiles", plays an important role in strengthening the Basque identity. The impact of Basque folklore has also reached the Latin American belief system.

Key words: sacred mountains, Aizkorri, Aketegui.

Introducción

El macizo de Aizkorri se extiende en las nacientes del río Deba, en el corazón del País Vasco, al noreste de España. Presenta las cumbres más altas en la provincia de Guipuzkoa, con el punto más elevado en la cima llamada Aitxuri, que alcanza los 1551 metros sobre el nivel del mar. Debajo del pico Aizkorri se ubica el Paso de San Adrián, por donde cruza una calzada medieval que, desde hace más de mil años, une la meseta ibérica con la costa cantábrica.

En el poblado de Oñati, conocido como "la Toledo vasca", sobresale la monumental arquitectura de la Universidad Sancti Spiritus, máximo exponente del renacimiento vasco. Se destacan en sus inmediaciones las cuevas de Oñati, dotadas de impresionantes formaciones de estalactitas.

No lejos de allí, emplazado sobre una majestuosa garganta kárstica, a unos setecientos metros sobre el nivel del mar, se yergue el famoso santuario de Arantzazu. Su monumental iglesia modernista, diseñada por el arquitecto Sainz de Oiza y Laorga, fue construida entre los años 1950 y 1955 y concebida como una enorme ermita de montaña. El templo es considerado como emblema de la arquitectura vasca contemporánea (Figura 1).

Figura 1. Santuario de Arantzazu



Fuente: María Constanza Ceruti.

La fachada de la basílica está ornamentada con estatuas huecas representando a los apóstoles, obra del escultor vasco Oteiza. Las piedras utilizadas para el frente han sido labradas con forma puntiaguda, representando a espinos. La leyenda fundacional del santuario sostiene que la Virgen apareció a un pastor llamado Rodrigo de Balzategui, en el año 1468 (o 1496), y que al presentarse le preguntó: "¿Entre los espinos, tú?", de donde se dice que surge la toponimia del lugar. También se cree que Ignacio de Loyola se consagró allí como peregrino, en el año 1522.

Además de funcionar como un importante santuario mariano, la basílica de Arantzazu es un escenario preferencial para

las bodas religiosas de los vascos que viven en la zona. Así lo refirió a la autora una anciana residente del poblado medieval de Elorrio, a los pies del monte Anbotu, quien se casó en Arantzazu en 1947.

El santuario cuenta con un albergue para peregrinos y en sus inmediaciones se yergue un hotel familiar con un muy frecuentado restaurante de montaña. Allí cenan numerosos caminantes y montañeros que han pasado el día recorriendo las faldas y cimas del macizo de Aizkorri.

Los picos del Macizo de Aizkorri

Desde una fuente de piedra, en las inmediaciones del santuario de Arantzazu, parte un sendero de poco más de siete kilómetros, que atraviesa las boscosas faldas del macizo de Aizkorri, cruza el portezuelo de Elorrola y pasa junto a las peñas de Zabalaitz, hasta llegar a una zona de pastizales de altura conocidos como “la campa de Urbía”. Desde allí se obtiene acceso visual y físico a la ermita, en el pico Aizkorri, a las empinadas crestas y a los picos Aitxuri y Aketegui (Figura 2).

Figura 2. Macizo de Aizkorri desde la campa de Urbía



Fuente: María Constanza Ceruti.

La campa de Urbía se extiende al pie de la crestería del macizo de Aizkorri, a unos

1100 metros sobre el nivel del mar. Se caracteriza por un paisaje bucólico, en el que pastan ganados, rodeando a precarias (pero típicas) cabañas de pastores o “chabolas”. En la zona se observan dólmenes y otros megalitos atribuidos popularmente a la presencia de “los gentiles”, gigantes de las montañas a los que el folclore vasco representa como custodios de conocimientos y tesoros minerales. Desde el año 2006 la región es considerada un Parque Natural.

La antigua ermita dedicada a la Virgen de Urbía (Figura 3) estaba a punto de ser reabierta para la temporada, al momento de ser visitada por la autora. Era posible observar a los cofrades encargándose activamente de la limpieza y acondicionamiento que preceden a la apertura estacional. Al lado de la ermita se levanta un refugio de montaña que funciona principalmente como restaurante campestre, en el que almuerzan los senderistas y devotos que ascienden al macizo. Es atendido por una familia de montañeros, con 8 a 12 integrantes, que se desempeñan al servicio de los cientos de caminantes que visitan Urbía cada fin de semana en época estival.

Figura 3. Ermita en la campa de Urbía



Fuente: María Constanza Ceruti.

El pico Aizkorri y la ermita del Santo Cristo

Tiempo atrás se creía que el pico Aizkorri (1528 m) era la cima más alta del país vasco. Sigue siendo una de las cumbres más emblemáticas; aunque en la actualidad el récord de altura se asocia con el vecino pico Aitzuri, que también forma parte del macizo.

Aizkorri y su ermita convocan a visitantes de todas las edades, pese a las relativas dificultades en el acceso. Alcanzar estas alturas sagradas requiere de una ascensión de aproximadamente tres horas y media, partiendo desde el santuario de Arantzazu; en tanto que la totalidad de la excursión demanda de cinco a seis horas de marcha. Ascienden cientos de caminantes cada fin de semana —de primavera a otoño— inclusive familias y grupos de amigos. Durante su permanencia en la cresta, la autora observó a matrimonios con niños pequeños y a grupos de montañeros veteranos, con integrantes que pasaban los setenta años.

El punto más alto de la cima está marcado por una cruz de metal junto a la que casi todos los caminantes se fotografían. A su lado se observa un buzón con forma de hacha clavada en un tronco, data de los años 1974 o 1975 y fue colocado por un club de montañismo vasco (Figura 4). Este es utilizado para depositar los llamados “testimonios de cumbre”, donde consta el nombre del escalador y la fecha de su ascensión.

Figura 4. Autora junto a cruz en la cima de Aizkorri



Fuente: María Constanza Ceruti.

La ermita dedicada al Santo Cristo fue construida en 1946 (Figura 5). Cuenta con un pequeño altar y una ventana dotada de un vitral. El acceso al interior se halla custodiado por un guardaganado, para evitar la entrada indeseada de cabras u otros animales. El crucifijo se considera milagroso; se dice que en cada ocasión que era descendido de la montaña para ser llevado a las aldeas de Zegama o Araya, aparecía nuevamente en el pico.

Figura 5. Ermita en la cumbre de Aizkorri



Fuente: María Constanza Ceruti.

Adyacente a la ermita se ha construido un refugio de la Federación de Montaña, tipo vivac, con planta cuadrada, que ostenta en su techo una inscripción de propósito político (Figura 6). Fue erigido en 1934 y posibilita pernoctar en la cima. El área circundante funciona como balcón natural, desde donde se alcanzan a ver las cumbres de los montes Anboto y Udalaitz. Está dotada de un cartel explicativo con información sobre el paisaje que se aprecia desde el mirador.

Figura 6. Refugio en las alturas de Aizkorri



Fuente: María Constanza Ceruti.

Los picos Aketegui y Aitzuri

El pico Aketegui se encuentra a una media hora de marcha desde la ermita del Santo Cristo, por una dorsal rocosa bastante abrupta (Figura 7). La cima es de pequeña extensión y se encuentra señalada solamente por un hito geodésico y un pequeño buzón para testimonios de cumbre, con forma de "casita" (Figura 8).

Figura 7. Aizkorri y Aketegui vistos desde Aitzuri



Fuente: María Constanza Ceruti.

Figura 8. Buzón para testimonios de cumbre en Aketegui



Fuente: María Constanza Ceruti.

Aketegui alcanza 1549 metros de altitud. Es, quizás, el más escénico entre los distintos picos que forman la cresta del macizo de Aizkorri, ya que se distingue por ofrecer un imponente precipicio —de varios centenares de metros y absoluta verticalidad— en la vertiente opuesta de la montaña. El precipicio se aprecia claramente desde el vecino pico Aitzuri, del cual se halla separado por un corto tramo

de cresta rocosa, señalado por marcas amarillas.

Por su parte, el pico Aitxuri alcanza 1551 metros sobre el nivel del mar y constituye la máxima altura del País Vasco. Su nombre significa Roca Blanca y su prominencia supera los 900 metros. En la pequeña superficie de la cima se encuentra un buzón con forma de hacha, colocado por un club andino, además de una escultura metálica que representa a un tamboril acompañado de flautas, instrumento musical típico de Euskadi (Figura 9). A su lado se encuentra también una placa empotrada en piedra, dedicada a San Bernardo, un santo católico relacionado con las montañas (Ceruti, 2019).

Figura 9. Tamboril en pico Aitxuri



Fuente: María Constanza Ceruti.

La caminata por la cresta, conocida como “de cima en cima”, se origina en la ermita en el pico Aizkorri y se extiende hasta las campas de Urbía, pasando por los picos de Aketegui y Aitxuri. Esta cresta rocosa es también escenario de una popular carrera de montaña, denominada Zegama-Aitxuri. La ruta transitable con mayor seguridad aparece señalizada en el terreno pedregoso y empinado a través de flechas y puntos amarillos pintados directamente sobre la roca (Figura 10).

Figura 10. De cima en cima en el macizo de Aizkorri



Fuente: María Constanza Ceruti.

Consideraciones acerca de la dimensión simbólica de la montaña en la territorialidad vasca

El paisaje cultural de la montaña en territorio vasco se caracteriza por la presencia de cabañas pastoriles, “chabolas” o *txaboleak*, construidas en piedra y de uso tradicional durante la trashumancia estival. La cultura material en estas viviendas incluye cencerros, marcas de hierro, embudos, moldes de queso, etc. La vestimenta tradicional de los pastores vascos incorpora *kapusas* (capas con capucha), pantalón, camisa a cuadros y la consabida boina negra. En sus desplazamientos por terreno montañoso, los pastores suelen portar consigo un palo de avellano, utilizado como bastón. Antiguamente, era frecuente que los frailes recorrieran las chabolas para bendecir el ganado, recibiendo a cambio obsequios de queso (De la Fuente, 1991).

La activa sacralización del paisaje en Euskadi incorpora, desde el punto de vista ar-

quitectónico, los monumentales santuarios católicos emplazados a los pies de las grandes montañas, así como las ermitas, placas y cruces erigidas en sus cimas. También hay ritos colectivos que contribuyen a reforzar la dimensión simbólica del territorio vasco, tales como las misas que se ofrecen tradicionalmente en verano en distintas ermitas de altura o las romerías, de otoño y primavera, a picos sagrados como Uzturre y Ernio (Ceruti, 2011). Asimismo, se cuentan las prácticas rituales individuales que acompañan la aproximación física a las cruces y espacios religiosos en altura, aun en contextos de caminatas eminentemente recreativas o deportivas.

La dimensión simbólica del territorio adquiere tal densidad y multiplicidad de niveles de significación que invita a ser abordada por medio de la metáfora de la selva, según la propuesta de Víctor Turner (2013). Debajo del manto de creencias y ritos cristianos, subyacen antiguas creencias vascas que vinculan a las montañas de Euskadi en general —y al macizo de Aizkorri en particular— con entidades mitológicas tales como Mari, la diosa de los montes, los gigantescos “gentiles” y Basajaun, el Señor de los Bosques. Este último es conocido también como Tragus y ha llegado al folklore latinoamericano en la figura del Trauco que ronda en los bosques más espesos de la Patagonia (Echeverría, 1988). Las entidades mitológicas vascas fueron introducidas en Sudamérica durante la conquista y colonización de sus diversos territorios. Dichas creencias populares se vieron reforzadas a fines del siglo XIX y principios del siglo XX con las corrientes migratorias procedentes del norte de la Península Ibérica.

Los “gentiles” son caracterizados como gigantes deformes que moran en las montañas. Un dolmen prehistórico en las faldas del macizo de Aizkorri es morada de

Tártalo, un gentil emparentado con los ciclopes mediterráneos y que ha sido visto por una anciana pastora en el lugar (Luis del Río, comunicación personal, 2011).

Los gentiles vascos, custodios de tesoros en las montañas, también llegaron al mundo andino dando nombre a yacimientos arqueológicos conocidos, coloquialmente, como “gentilares” (Ceruti, 2014). En las antiguas torres funerarias o *chullpas* del altiplano andino, las momias depositadas en el interior han llegado a ser identificadas como “gentiles” e interpretadas como miembros de una raza prehumana que vivían a la luz de la luna y quedaron “petrificados” al producirse la salida del sol. La “petrificación” de los “gentiles” remite a la mitología del norte europeo, en la que los trolls —también emparentados con los gentiles vascos— quedan petrificados al ser sorprendidos por el amanecer, explicando la presencia de accidentes geográficos sobresalientes en el paisaje, tales como roques, pináculos, etc.

Desafortunadamente, se advierte también que las leyendas vascas de tesoros en las cumbres han promovido indirectamente la depredación de sitios culturales en montañas andinas. En la tradición oral asociada a poblados coloniales del norte argentino es frecuente escuchar relatos acerca de los llamados “tapados”, imaginarios tesoros repletos de “monedas de oro y plata” que los lugareños, equivocadamente, pretenden excavar en alturas montañosas o yacimientos de filiación indígena.

Mari, la diosa de las montañas vascas, mora en los picos más abruptos del territorio de Euskadi, incluyendo el monte Txindoki (Ceruti, 2011), el pico Aketegui y la legendaria sierra de Anbotu. Las nubes que envuelven al pico Aketegui en días brumosos y ventosos son indicio de que Mari “está en la cocina”; en tanto que las

tormentas indican que Mari “se ha encontrado con su amante”, un ser serpenti-forme que habita en las recónditas cavernas montañosas. Un escalador local comentó —al compartir con la autora el ascenso al pico Anboto— que su madre era pastora y solía hacer ofrendas de comida a Mari para pedir buen tiempo, buena fortuna y la prevención de accidentes.

La deidad telúrica Mari suele seducir a pastores inadvertidos, que caen rendidos ante sus encantos cuando la ven peinar su larga cabellera rubia, sentada junto a la cueva que le sirve de morada. En el folclore vasco se dice que Mari hechiza a los hombres y quienes intentan escapar de su embrujo terminan perseguidos por cuervos —aves con las que a esta diosa se atribuye la habilidad de transformarse—. En versiones andinas de este relato folclórico, que la autora ha tenido oportunidad de escuchar en los Valles Calchaquíes del norte argentino, la “sirena” que se peina al borde de la laguna seduce al pastor, que termina ahogándose en el espejo de agua (Ceruti, 2011). En versiones de la misma leyenda, escuchadas en la Quebrada de Humahuaca, la inesperada aparición de un ser femenino de largos cabellos rubios puede acabar con la cordura del infortunado pastor.

Los elementos representativos de la cristiandad irritan sensiblemente a Mari. El imaginario vasco recuerda que, en una ocasión, ella se indignó cuando su esposo se persignó en la mesa, tomó a su hija bebé en brazos y saltó por la ventana para huir a la montaña y no volver a ser vista por años (Ceruti, 2014).

El territorio del macizo de Aizkorri ha sido intensamente “cristianizado”: el santuario de Arantzazu ha sido erigido a los pies del macizo y se ha levantado la famosa ermita dedicada al Santo Cristo en la cima del pico Aizkorri, existiendo también una placa dedicada a un santo católico en la

cima del monte Aixturi y una antigua ermita mariana en la campa de Urbía. Sin embargo, no se observan elementos de carácter religioso sobre la cima de Aketegui, el pico de apariencia más abrupta y más estrechamente vinculado con la figura de Mari. La ausencia de cruces y de otros símbolos religiosos se repite en distintos montes vascos que se consideran morada de esta antigua deidad telúrica (Ceruti, 2014).

Conclusiones

La ermita de Aizkorri se ubica a 1528 metros y corona la abrupta cumbre de una de las principales “cordeladas” del noreste de España. Visitada diariamente en época estival por decenas (y, en ocasiones, centenares) de senderistas y peregrinos, es un caso de estudio que permite ahondar en la comprensión de la territorialidad de las montañas en el mundo vasco.

A través de la observación participante es posible constatar la diversidad socioetaria de peregrinos y visitantes, la variabilidad de las prácticas reproducidas, así como el efecto de los móviles religiosos, deportivos y recreativos en la construcción social y en el uso de los espacios de altura.

Si bien la mayoría de los caminantes y devotos suben solamente hasta la ermita de Aizkorri, algunos senderistas ascienden también a las cimas de los vecinos picos Aitxuri y Aketegui, que ostentan hitos topográficos y símbolos escultóricos de la identidad vasca. Además, en los últimos años, la cresta de la serranía de Aizkorri se ha convertido en escenario de carreras de velocidad y resistencia. Las prácticas deportivas y recreativas en las máximas alturas se suman a las peregrinaciones religiosas a la ermita, a la actividad pastoril tradicional en las campas y a la ineludible presencia del monumental santuario

católico de Arantzazu, en las faldas bajas de la montaña.

A las diversas formas de apropiación física del paisaje del macizo de Aizkorri se suma la apropiación simbólica. Aketegui constituye un notorio anclaje orográfico para Mari, una de las principales entidades telúricas en la mitología vasca, asociada con el mundo de la hechicería y la fertilidad femenina. Por su parte, la presencia de dólmenes y otras estructuras megalíticas en las faldas del monte remite a los gigantescos “gentiles”, seres mitológicos cuyo impacto también se ha extendido a la construcción simbólica del territorio ancestral en distintos espacios latinoamericanos.

Bibliografía

- Ceruti, M. C. (2011). Montañas Sagradas en el País Vasco y su mitología. *Mitológicas*, XXIX, 27-46.
- Ceruti, M. C. (2014). *Montañas Sagradas del País Vasco*. Salta: Mundo Editorial.
- Ceruti, M. C. (2019). San Bernardo de Aosta, los pasos transalpinos y el culto a Giove Penino. *Publicación del Centro de Investigaciones Genealógicas de Salta* 12,185-198. Salta: Centro de Investigaciones Genealógicas.
- De la Fuente, J. (compilador). (1991). *Gorbea*. Zamudio: Federación Vizcaína de Montaña.
- Echevarria, E. (1988). *Leyendas de los Andes de Chile*. Santiago de Chile: Arancibia Hnos.
- Ortiz Oses, A. y Garagalza, L. (2005). *Mitología Vasca. Todo lo que tiene nombre es*. Donostia / San Sebastián: Fundación Kutzka.
- Turner, V. (2013). *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

ATINÚKÉ

Diálogos de mujeres afrodiaspóricas

Lic. Fernanda Olivar
Especialista en Políticas Sociales
Asistente Departamento de
Medicina Familiar y Comunitaria,
Facultad de Medicina, Udelar
Colectivo de Estudios
Afrolatinoamericanos, CSIC,
Udelar
fernandaoliviar87@gmail.com

Palabras clave: antirracismo, educación universitaria, afrodiáspora.

Introducción

América Latina y el Caribe es la región del mundo más desigual y, si se mira con lentes de género, es en la que se observa mayor desigualdad entre hombres y mujeres. Las brechas se profundizan aún más si a estas desigualdades las observamos desde una óptica no binaria de género y transversalizadas por la dimensión étnico racial. Joseph Achile Mbembe, historiador camerunés, en su clásico *Crítica de la razón negra* (2003), a través de una vasta producción y retomando a Foucault, aporta un corpus teórico indispensable e insoslayable para el estudio y la comprensión del racismo contemporá-

neo. Su mayor contribución radica en desplazar la mirada eurocentrada —que subyace en la construcción teórica y conceptual de la biopolítica y el biopoder— para trasladarla a un escenario epistémico en clave de africanía. De esta forma, desarrolla el concepto de *necropolítica* como herramienta analítica para abordar el racismo y sus manifestaciones, focalizando sus reflexiones en el gobierno de las poblaciones y posibilitando identificar, y comprender, los impactos diferenciales del racismo que, a lo largo y ancho del globo, adquiere características únicas construidas sobre una base común, lo que posibilita realizar cartografías políticas del racismo en la actualidad.

Entendemos aquí al racismo como una tecnología dentro del biopoder, a través de la cual se establecen jerarquías que organizan la vida social y se traducen en desigualdades de acceso a los servicios y bienes esenciales. El biopoder encuentra en la anatomopolítica su expresión más específica, como una voz de racismo institucional y estructural que repercute e impacta en la población afro, por utilizar esos cuerpos como herramienta política donde encarna la desigualdad e inequidad.

El sistema educativo está cimentado en teorías y corrientes pedagógicas sobre las cuales se desarrollan mecanismos de enseñanza-aprendizaje, estos perpetúan las desigualdades y erosionan las posibilidades de goce de los derechos humanos y cívicos en las poblaciones racializadas, pues las instituciones educativas funcionan sobre mecanismos que, de forma explícita e implícita, fomentan la (re)producción de las discriminaciones presentes en el campo social (Guimarães, 1999; Carmichael y Hamilton, 1967; Segato, 2007). Es decir, el sistema educativo está moldeado por el racismo institucional, por ello es precisa “la interpelación constante al sistema educativo, desde sus formas de gestión y administración hasta las formas pedagógicas y didácticas en que se asienta” (Martínez, Olivar, Pereira y Pereyra, 2020, p.174).

A pesar de los avances y conquistas de derechos humanos y civiles logradas por los movimientos afrolatinoamericanos a lo largo de la historia, la calidad democrática de nuestros países es aún deficiente, ya que — incluso en países donde la educación se erige sobre principios de universalidad, laicidad y gratuidad, como es el caso nacional— el campo educativo sigue reflejando enormes brechas y reproduciendo las inequidades de acceso a este servicio esencial.

La educación —formal e informal— se ha colocado como demanda histórica de las poblaciones en general y de las mujeres negras en particular. Para las mujeres afro, los sentimientos de locura y soledad en los que nos ubica el racismo y el machismo ha implicado, generación tras generación, una “imposición del silencio en nuestras vidas” (Rodrigues, 2020, p.1). Mediado por las imágenes de control, estos silencios hacen próspero su arraigo en el imaginario social, en la sensibilidad colectiva y en la idiosincrasia nacional, encontrando respaldo en el marco jurídico y normativo, lo que permite que en la actualidad —y a pesar de la brega durante siglos— la división racial del trabajo y precariedad laboral sigan pesando sobre ellas. La sobrerrepresentación de las mujeres afro en los empleos de menor remuneración y prestigio social, las mayores tasas de desempleo, la inserción laboral temprana, la mayor longevidad en las edades de retiro y la inserción laboral marcada por la informalidad que vulneran sus derechos como trabajadoras, imposibilitan el goce de prestaciones sociales durante la edad económicamente activa, tanto para ellas como para sus núcleos familiares. El imaginario social y las imágenes de control (Hill Collins, 2012) llevan a acrecentar las brechas y a profundizar las desigualdades sistémicas. Las imágenes de control no deben ser confundidas —o comparadas— con el concepto de estereotipo, sino que, además de este, son imágenes que hacen parte de las relaciones de poder, ya que inciden en el

modo en que ciertas poblaciones son tratadas, en la forma en la cual reciben esas imágenes de ellas mismas y, a su vez, en la manera en que estas poblaciones responden y accionan a ellas como lugar de resistencia.

En las últimas décadas, y a raíz de la *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* —celebrada en Durban, Sudáfrica, en el año 2001—, la cuestión racial se ha puesto en el foco de debate del derecho internacional, instando a los Estados (todos definidos de derecho y democráticos) a accionar sobre el racismo y sus diversas manifestaciones, ya sea generando conductos regulares de atención y recepción de estas denuncias o diseñando e implementando políticas públicas y acciones afirmativas, para lo cual la incorporación de la dimensión étnico-racial resulta fundamental; todo con el fin de reducir y revertir las brechas de desigualdad estructural. Durban marca un hito indiscutible para el movimiento afrodescendiente a nivel mundial, ya que en él cuajan décadas de producciones y acciones ideológicas, multiplicidad de vivencias de la negritud y la afrodescendencia, resultando en la consolidación de una visión estratégica compartida y fortalecida a través de alianzas transnacionales de la diáspora africana, expresadas en la llamada Declaración y Programa de Acción de Durban.

Stuart Hall (2006), en su ya clásico libro *Desde la diáspora: identidades y mediaciones culturales*, plantea que los momentos políticos producen movimientos teóricos y, siguiendo este enunciado, es posible afirmar que, a partir de la *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, las acciones realizadas son fruto del devenir de estos procesos. En las últimas décadas se observa la emergencia de proyectos educativos, así como de propuestas curriculares explícitamente antirracistas y decoloniales, intentando permear e insertarse en la estructura formal a través

de los intersticios institucionales, alzando la bandera de un proyecto político-epistemológico-ético-estético-ontológico, para transformar las relaciones étnico-raciales en nuestras sociedades. De allí surgen las cuotas educativas que han permitido la movilidad social afrodescendiente, al desarrollar herramientas para la identificación y anulación de las prácticas institucionales que llevan a la reproducción de las desventajas de la población afro. En Uruguay, la Ley 19.122 expresa en su artículo primero: “Reconócese que la población afrodescendiente que habita el territorio nacional ha sido históricamente víctima del racismo, de la discriminación y la estigmatización desde el tiempo de la trata y tráfico esclavista, acciones estas últimas que hoy son señaladas como crímenes contra la humanidad de acuerdo al Derecho Internacional”¹. En su artículo 8 establece que el 8,1 % de los ingresos a la administración pública en lo relativo a los llamados laborales, pasantías, becas y apoyos educativos sean reservados mediante porcentajes proporcionales a la población afrodescendiente a nivel nacional.

En la región estas acciones afirmativas son de larga data y Brasil es un digno ejemplo de estas herramientas. La población afrobrasileña representa el 54 % de la población nacional y, a pesar de su mayoría estadística, antes del año 2000 menos de un 1 % de la población universitaria se autodeclaraba afro o negra. En octubre de 2003, la Ley 10.639² instituyó la obligación de enseñar la historia y cultura de África y afrobrasileña en el plan de estudios de la escuela primaria y secundaria, y son publicados los *Lineamientos curriculares nacionales para la educación de las relaciones étnico-raciales y para la enseñanza de la historia y la cultura afrobrasileña y africana*³. A partir del año 2006 se comienzan a implementar, bajo un clima de efervescentes debates sobre la pertinencia constitucional, el alcance y los impactos de la cuotificación en la educación. Ya para el año 2017, un 17 % de la población universitaria correspondía a po-

blación afrobrasileña; pero, como observamos, la brecha aún está lejos de cerrarse (Lloyd, 2016).

En el momento actual, en el plano político global —a pesar de los avances conquistados— asistimos a una serie de visibles retrocesos en materia de derechos humanos, producto de la crisis civilizatoria y sus reverberaciones económicas, políticas, sociales, axiológicas (Lander, 2005; Lao Montes, 2018). Por esto, es preciso debatir el carácter político de la educación, pues, tal y como planteó Freire, no ha habido en la historia humana una práctica educativa desligada de una práctica ética y política. Por ello, el educador argumentaba que, ante la necesidad de develar el poder introducido en los educandos, no bastaba afectar las estructuras mentales, sino también fomentar su participación en los procesos, de modo que se generara comprensión acerca de las múltiples categorías de opresión en que se encontraba inscrita la persona. Hablamos, entonces, de una educación que se enlaza con un proyecto histórico desde el cual *ser* y *existir* son su base ontológica.

¿Por qué la resistencia a otras miradas de la historia?, ¿estamos preparadas para hacernos cargo de las responsabilidades éticas, morales y sociopolíticas que implicaría develar narraciones de la historiografía silenciada? Rita Segato expresa que lo primero que la colonización nos robó fue el espejo: para ver quiénes somos realmente y de qué lado estamos en la historia.

Para intentar profundizar sobre estas cuestiones es que se realizó la siguiente entrevista a tres académicas negras, brasileñas, fundadoras de Atinúk⁴, Grupo de Estudios sobre el pensamiento de mujeres negras del sur de Brasil, en la Universidade Federal do Pampa (Unipampa). Reunidas con la intención de poner en valor la ancestralidad y los saberes ancestrales afrobrasileños y afrolatinoamericanos, este grupo estudia obras de intelectuales negras y otras formas de

saberes afroreferenciados, resignificando así la identidad negra desde sus formas de organización política, cultural e intelectual.

Teniendo en cuenta la vasta producción intelectual afrocentrada a nivel regional, se trabaja sobre la necesidad de repensar la geopolítica de la producción de conocimiento, desde la cual Latinoamérica y el Caribe parecen haber sido “una caja de resonancia teórica, metodológica y temática de lo que ocurre en los países centrales” (Guber, 2018, p.40), posibilitando la emergencia de interrogantes, cuestionamientos, interpretaciones, lógicas y narrativas endógenas en las que se refleje su contexto de enunciación y generando, en simultáneo, una urgente revisión del canon epistémico tradicional.

Giane Vargas Escobar⁵, Fernanda Oliveira⁶ y Nina Fola⁷ intercambiaron para *Trama* acerca de Atinúké y sus objetivos de enseñanza-aprendizaje, sus motivaciones académicas de investigación, docencia y extensión, así como de las cuestiones relativas al racismo estructural, institucional, científico y epistémico al que se enfrentan a diario en el campo profesional y como ciudadanas afrobrasileñas. Buscando entablar un diálogo para pensar en las demandas educativas, históricas y siempre urgentes de la población afro en la región, aportar al debate sobre las cuestiones relativas a la afrodescendencia, el activismo en la academia, el racismo epistémico en el campo científico nacional, tomando como escenario el complejo y simbólico territorio diaspórico, hablamos de Atinúké como un ejemplo de “Pedagogías que animan el pensar desde y con genealogías, racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos. Pedagogías que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial” (Walsh, 2013, p.28).

El diálogo con estas tres académicas nos demuestra que las opresiones generadas a partir de la matriz de dominación (Hill Collins, 2000) solo remite ante propuestas pedagógicas de liberación epistémica, simbólica y material que sirvan de espacio seguro para sus participantes, generando así un diálogo horizontal y transformador desde donde entender al racismo actual, producto de un proceso basado en un entramado de violencias sistémicas y fundantes cuya misión ha sido socavar experiencias de vida, la relevancia de la afectividad y la ancestralidad. La presencia de las mujeres afro en los espacios universitarios abre caminos para conceptualizar las relaciones de género, intragénero, de clase e interraciales, aportando elementos relevantes para la liberación ontológica y epistémica.

Para comenzar, ¿qué es Atinúké y cómo lo definirían?

Fernanda Oliveira: Atinúké es un grupo de mujeres negras que se dedican a reflexionar sobre el pensamiento de las mujeres negras en sus más diferentes formatos y, además de reflexionar, buscan también incorporar e informar sobre sus propias naciones a partir de este pensamiento. Y esos pensamientos son importantes porque son mujeres que se piensan mucho; entonces, es un colectivo de mujeres que piensan en otras mujeres y que también se piensan en el mundo y, de alguna forma, esas son acciones pautadas por una autorreflexión y una reflexión colectiva sobre el pensamiento de mujeres negras a partir del pensamiento de mujeres negras; y también el pensamiento de las mujeres negras dirigido hacia una colectividad de mujeres negras que incluye hombres, niños, personas trans; en fin, las más distintas formas y posibilidades de existir como persona negra en el mundo. Algo que no pasa exclusivamente por la cuestión de género femenino, creemos que no pasa por ahí, que es mucho más amplio que eso.

Nina Fola: Atinúké para mí es un reencuentro ancestral promovido por nuestras ancestas, sintetizado en el nombre de una hermana, Atinúké Tatiana Machado.

Para ser más objetivas, es un proyecto ancestral que une a las mujeres negras por el bien de ellas mismas y de nuestra comunidad de mujeres negras.

Giane Vargas Escobar: Atinúké es una prioridad para mí, es un lugar de habla y escucha, de aprendizaje colectivo, de cariño, de abrazar, de comprender solo mirando, de saber que somos completamente diferentes y, aun así, permanecemos juntas.

¿Cuáles son los principales objetivos de Atinúké?

Nina Fola: Hazte cargo de tu propio poder como mujer negra. Leer lo que piensan otras mujeres negras. Pensar junto con lo que piensan otras mujeres y poner ese pensamiento en su experiencia. Acabar con el sentimiento de locura y soledad que nos pone el racismo y el machismo cuando estamos en la lucha profesional y personal.

Giane Vargas Escobar: Promover el intercambio de conocimientos sobre el pensamiento de la mujer negra, a nivel local, regional e internacional y entender cómo este se refleja en la sociedad como estrategia política para el empoderamiento y para combatir la discriminación y el racismo. Además, es muy importante promover los intercambios académicos y culturales con grupos similares, nacionales e internacionales. Somos conscientes de la importancia de mantenernos organizadas colectivamente y ¡quizás algún día nos convirtiremos en una Universidad Atinúké!

¿Cómo fue el proceso de conformación del colectivo?

Nina Fola: Fui invitada por Giane y Fernanda, ya que era presidenta de la organi-

zación que mantiene Ponto de Cultura. Inicialmente pensé que era solo un contacto de colaboración con el espacio, pero luego me di cuenta de que había por parte de Fernanda la sensibilidad de pedirme un discurso centrado en mis elaboraciones sobre la matriz africana. Entonces acepté de inmediato y organizamos la primera clase. No sabíamos si iba a ser solo eso o qué íbamos a hacer a continuación. Formulamos las reuniones, las dinámicas e hicimos una convocatoria a través de las redes sociales. Pensamos en 25 vacantes y un número muy cercano de ellas fueron inscripciones, que ya nos parece magnífica y las aceptamos todas. Así lo hicimos en 2016, seis reuniones con estas mujeres.

Es importante señalar que en cada extremo de la reunión nos miramos y asombramos por el poder de las reuniones, nos preguntamos qué estaba pasando realmente. Fue y es muy intenso y con mucho aprendizaje, personal y colectivo.

Giane Vargas Escobar: El 4 de enero de 2016 fue un hito para las tres: para mí (Giane Vargas), Fernanda Oliveira y Nina Fola. Fue entonces cuando nosotras, con conocimientos ancestrales y llenos de pensamientos positivos, definimos Atinúké como el nombre de un gran proyecto. Sabíamos que la construcción había comenzado latente y palpitante mucho antes de ese día. Nina y Fernanda vivían con Atinúké Primeira, el nombre religioso de Tatiana Renata Machado, hasta que falleció y conocí a Atinúké a través de los ojos de mis hermanas. Ese encuentro de 2016 fue un momento único para comenzar algo nuevo, como el nacimiento de una hija, que tendría mucho que revelarnos y sorprendernos. Entre abril de 2014 y enero de 2015, como estudiante de doctorado en Comunicación en la Universidad Federal de Santa María (UFSM), realicé un Doctorado en Estudios Culturales del Programa Doctoral en Estudios Culturales de Aveiro-Minho, con una beca CAPES. En la UA formé parte del grupo de trabajo que creó el Grupo de Estudios de Género, donde fui guía en la cátedra

de raza a lo largo de su construcción. Cuando regresé a Santa María traté de montar un grupo de estudio con académicos negros en la UFSM, que inicialmente titulé “Feminismo negro, racismo y comunicación”, pero en ese momento no pude ejecutar la propuesta.

Este proyecto se mantuvo hasta el día en que hablé con Fernanda Oliveira que estaba —como yo— con su tesis doctoral en curso. Mi objetivo era conocer las teorías del feminismo negro y discutir colectivamente mis inquietudes, avanzar en la redacción de la tesis; porque en Portugal, como en Brasil, las referencias teóricas y metodológicas son mayoritariamente blancas.

Fue a finales de 2015 y durante una conversación en el centro de Porto Alegre —en la acera de un bar, sentadas y tomando un refrigerio, junto a una escalera de poesía (la Escadaria 24 de Maio)— que Fernanda Oliveira y yo nos reunimos para intercambiar algunas ideas sobre nuestra investigación. Y fue allí donde le expliqué a Fernanda la idea de un grupo de estudio que me gustaría proponer en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), en Porto Alegre, ya que me acababa de incorporar como profesora suplente de esa institución.

Fernanda expresó su oposición a la idea de hacer un grupo de estudio con mujeres negras dentro de la Universidad, por considerar que como institución pública sería más difícil entender la constitución de un grupo con solo mujeres negras. Por eso sugirió Áfricanamente, una organización no gubernamental, para que allí pudiéramos ejecutar el proyecto. Cuando llegamos al African Culture Point, Fernanda me presentó a Nina Fola e inmediatamente nos conectamos, nos recibieron y la idea fue muy bien acogida. Nina y yo luego recordamos que ya nos conocíamos de otros movimientos, como el Curso Universidade Livre, en el que ambas ya habíamos participado. Tuvimos un período de maduración, organización y sistematización de nuestras ideas, y en abril de 2016 comenzamos a organizar la primera Turma Atinúké, con actividades de

lectura sobre el pensamiento de la mujer negra, en clases cerradas y también en actividades abiertas al público.

¿Cómo es que se pasó de la extensión universitaria al curso?

Nina Fola: Primero hicimos la clase de 2016 y en el año 2017 Giane se unió a Unipampa e inmediatamente pensamos en la Extensión. Al mismo tiempo me comuniqué con mi profesora de Sociología, Luciana Mello, y ese año hicimos la Extensión en la UFRGS. Eso se desarrolló en el año 2018. En 2019 estuvimos en la Extensión de Unipampa solamente (creo que estos son los datos, pero Giane hablará mejor que yo al respecto).

Giane Vargas Escobar: Me gustaría señalar que fue todo lo contrario al curso que iniciamos para extensión universitaria. El proyecto de Extensión Atinúké-Grupo de Estudio sobre el Pensamiento de la Mujer Negra fue registrado en SIPPEE, el Sistema de Investigación, Docencia y Extensión de la Universidad Federal de Pampa Campus Jaguarão, en julio de 2018, con coordinación compartida por Nina Fola y por mí, en este sistema.

Recién pasados los dos primeros años de existencia del grupo, y debido a la necesidad y exigencia de los propios Atinúkes, llegamos a la conclusión de que sería importante contar también con una certificación de la academia, ya que la mayoría de los alumnos son estudiantes universitarios y uno de los requisitos de la vida académica son las certificaciones.

Registrar Atinúké como proyecto de extensión universitaria representó llamar la atención de la academia sobre la existencia y necesidad de comprometerse institucionalmente con este grupo de brasileñas y, a partir de este año, con la presencia de mujeres africanas, subsidiarlas y apoyarlas en sus actividades, que van desde la liberación de transporte para las actividades semestrales

de las participantes del curso, hasta la liberación de asignaciones diarias para oradores grupales, como el proyecto Funga Aláfia (acogido por estudiantes de cuota de Unipampa) en 2018 y 2019, así como el transporte hecho posible por Unipampa y el gobierno de Uruguay durante la conferencia de Angela Davis en Montevideo, en 2018, así como el lanzamiento de un bus exclusivo para el Grupo Atinúké para participar en el IV Congreso de Investigadores Negros de la Región Sur COPENE/SUL, que tuvo lugar en Jaguarão, en 2019.

¿Qué particularidades posee esta propuesta en su metodología pedagógica y didáctica?

Nina Fola: En primer lugar, siempre tuvimos la lectura de textos y la escucha como un criterio importante. Promover las palabras de otras mujeres, que tiene sentido para nosotras allí juntas. Para que esto realmente sucediera, fue necesario sembrar el discurso y esto sucede en los primeros encuentros con la dinamización de las facilitadoras (solo en la primera clase estábamos las tres, en otros años incluimos a las de la clase 2016), que incita a la clase a hablar. En todas las reuniones tenemos una gran cantidad de tiempo reservado para la clase, para las intervenciones y el intercambio de experiencias, estas se facilitan con el texto, pero estos no ganan el protagonismo. Otro tema importante es sistematizar los diálogos en forma de red entrelazada en la ascendencia femenina negra, con lecturas, dinámicas grupales que provocan sensibilidades más allá del pensamiento formulado por la lectura. Es decir, provocamos otros momentos, pero considerados igualmente poderosos para constituir la formación del pensamiento de la mujer negra: el café colectivo, la acogida, la dinámica corporal y artística del inicio y final de cada encuentro. Finalmente, la formulación de un producto siempre ha sido fundamental para que pudiéramos materializar entre nosotras la

enunciación sobre lo que se puede construir.

Giane Vargas Escobar: El público objetivo de Atinúké son mujeres negras, académicas, integrantes de movimientos sociales, autogestionarias, educadoras, madres que aún no han tenido la oportunidad de ingresar a la educación formal y que pueden llevar a sus hijos al curso y artistas. Trabajar metodológicamente con un grupo en el cual sus integrantes provienen de diferentes perspectivas es un gran desafío y requiere metodologías que van más allá de los textos académicos, porque nuestro entendimiento es también a través de la corporeidad, la música, el ambiente con flores, hierbas, incienso, té, café, buenas comidas que nutren el cuerpo y el alma, y esta es también la riqueza que mueve Atinúké.

¿Cuáles son los criterios de selección para las participantes del curso? ¿Son los mismos cada año o pueden variar acorde a los objetivos propuestos?

Fernanda Oliveira: Criterios de selección para la participación que son colocados siempre en la pluralidad, por eso buscamos la conformación de un grupo siempre lo más variado posible ¿Qué es lo que significa esto? Que lo que se busca es alcanzar a mujeres que tengan diferentes grados de formación, es decir aquellas que tienen formación académica, las que no tienen esta formación, mujeres jóvenes a partir de 20 años hasta mujeres más grandes que rondan los 60 años, mujeres con actuaciones en espacios bastantes diferentes entre sí, mujeres con las más diferentes posibilidades de experiencias sociales; esos son los criterios que aplicamos. Por ejemplo, también damos prioridad a las mujeres que son madres, porque el grupo transcurre en un espacio en el que es posible acoger a los niños y las niñas, eso criterios los establecimos a partir del primer grupo pensando en la pluralidad; en la me-

dida en que las candidatas se fueron acercando, inscribiendo y trayendo consigo sus perfiles, fuimos viendo cómo es que la pluralidad se manifestaba.

Nina Fola: Desde el primer grupo ya informé que casi no había; de la segunda clase ya teníamos que crear criterios porque teníamos el doble de matrículas y esta progresión se dio en años posteriores. Luego creamos un comité de selección que estableció los criterios medidos por las preguntas elaboradas en un cuestionario. La diversidad de edades, incluyendo mujeres trans, madres, mujeres que no están en la Academia, mujeres periféricas, son criterios importantes, pero tenemos una pregunta sobre qué conocimientos y experiencias serían importantes para la persona; si en el análisis de esta mujer la colectividad es una de sus razones fue un criterio fundamental de elección. Que estar en el curso no era una cuestión individual sino colectiva.

Entendiendo que el curso busca descentralizar la visión eurocéntrica de la academia, ¿cómo se elaboran/seleccionan los contenidos a tratar?, ¿a través de qué estrategias se ponen en diálogo con las realidades de sus participantes?

Nina Fola: El texto es puesto en diálogo por las propias participantes, quienes, en sus elaboraciones, muchas veces emocionales, pueden poner en él el pensamiento central. Logran tejer con sus tesis e investigaciones. Con sus lugares de trabajo y también sus relaciones hacer que se desprendan de las formas colonizadoras, opresivas y estandarizadoras de ser y estar en el mundo, son las reglas de sus vivencias.

Fernanda Oliveira: El curso busca descentralizar los contenidos eurocéntricos de la academia, pero también busca ir más allá en el sentido de contemplar diferentes experiencias de ser y estar como mujeres negras en el mundo, entendiendo qué sería estar como una mujer negra en el mundo;

es algo relacional, depende del lugar, de la edad que se tiene, de la función que se desempeña, de las cualidades que se tiene, las situaciones en las que las personas están expuestas; por eso es más amplio de lo que se piensa volcado a la academia.

El contenido desarrollado es seleccionado de acuerdo a —y a partir de— determinados módulos; específicamente, en Atinúké trabajamos con cinco módulos de contenidos y esos contenidos varían de acuerdo a los años y son seleccionados de acuerdo con las experiencias que tenemos dentro del colectivo y el acceso a las temáticas que tenemos, eso es muy importante. Se puede sufrir alguna modificación, pero tradicionalmente se trabaja en los módulos de: pluralidad afectividad, religiosidad, violencia, política y salud; son módulos que seleccionamos y dentro de esos grandes temas escogemos los contenidos que vamos a trabajar; lo hacemos por medio de textos, videos, música, representaciones teatrales y audiovisuales diversos.

Las estrategias que utilizamos para poner en diálogo las experiencias de las participantes son la selección de los materiales y, además de todo esto, dentro de cada módulo se reserva un espacio de tiempo dedicado al intercambio de experiencias. De esa manera las mujeres negras también se colocan como mujeres que piensan, esto posibilita que las realidades de las participantes también sean manifestadas, el diálogo da sentido a una metodología participativa de intercambio y compartida.

En estos años de existencia, ¿se han encontrado con dificultades para su implementación y desarrollo? En caso que sí, ¿cuáles han sido?

Nina Fola: Sí, tenemos algunas dificultades que forman parte de la vida de las mujeres negras que trabajan en el exterior, que se ubican en espacios políticos, estén institucionalizadas o no. Tenemos poco o casi nada de dinero, no tenemos financieristas y tenemos que trabajar en otros trabajos que

nos demandan mucho, y este tipo de iniciativa siempre se entiende como *hobby* o secundaria.

Atinúké no es secundario. No para nosotras ni para todas las mujeres que están con nosotras, permanece a través de nuestra realidad. Entonces, a pesar de que es un grupo de mujeres que puede ocupar otros lugares sociales, aun así, nuestro problema estructuralmente proviene de las condiciones financieras para mantener, desarrollar y mejorar nuestra idea.

Giane Vargas Escobar: Como vivo y trabajo en una ciudad del interior del estado de Rio Grande do Sul, Jaguarão, que está en la frontera con Uruguay, una de mis mayores dificultades fue el tema de los costos de viaje a la capital, Porto Alegre. El proyecto de Extensión Institucional me facilitó mucho el ir y venir para realizar el trabajo, ya que la Universidad hizo posible el transporte una vez al mes, junto con los estudiantes seleccionados en el proyecto.

¿Qué lugar ocupa la interdisciplina en la propuesta del curso?, ¿cómo se pone en relación con las actoras no universitarias?

Nina Fola: La interdisciplina es fundamental. Entendemos la separación “en cajas” que son las disciplinas, las formas metodológicas del opresor. Por tanto, confluyen cosas: historia, filosofía, religiosidad, espiritualidad, metodología, cariño y cuerpo. Esto constituye lo que estudió la socióloga Oyèrónké Oyèwùmi, la cosmopercepción, inherente a las comunidades africanas en Nigeria. Para nosotras es muy importante e interesante destruir los formatos de alumno/profesor, escenario/público, uno habla/otro escucha. Atinúké quiere romper la lógica del conocimiento unidireccional. Entonces, tiene mucho sentido tener en los grupos a mujeres sindicalistas, amas de casa, mujeres que han estado fuera de la academia durante mucho tiempo. La inte-

lectualidad negra viene dada por vivir, experimentar el racismo, y en el caso de las mujeres negras esta matriz combinada de raza, género y clase.

En tanto grupo de estudio sobre el pensamiento de las mujeres negras, ¿cuáles dirían que son las particularidades del pensamiento de las mujeres negras y por qué es necesario ponerlo en debate en el ámbito académico?

Nina Fola: Hemos entendido que el núcleo del pensamiento de las mujeres negras proviene de la experiencia, de lo que se elabora a partir de los resultados que hemos estado viviendo con las opresiones que se nos imponen. Esta experiencia constituye una conciencia y un pensamiento que, articulado con otras experiencias, puede entenderse como conocimiento. Estas otras vivencias pueden ser incluso de blanquitud, quizás como condicionamiento contrario, pero también entre nosotras, mujeres negras, cuando percibimos nuestra diversidad, pluralidad o incluso diferencias. Así, el esquema opresivo para heteronormatizar a las personas es fácilmente entendido por las mujeres negras como la principal causa de este conflicto. Genera las innumerables injusticias que vivimos y promueve las desigualdades. A partir de ahí, las mujeres negras tienen la capacidad de discutir sobre política, sociología, filosofía y otros temas elogiados por el entorno académico.

Debatir el pensamiento de las mujeres negras en la academia es oponerse a la hegemonía. Es derrumbar la estructura que nos impone la subalternidad racista, sexista y clasista (por no hablar sexista, intolerante, entre otros).

Nina Fola: Las particularidades del pensamiento de las mujeres negras yo diría que están en un primer momento, justamente, en la pluralidad, porque el pensamiento de las mujeres negras es un pensamiento bastante plural y está sentado en un pensamiento localizado que se anuncia desde un

determinado lugar que tiene un compromiso colectivo, es un lugar que resguarda el de la individualidad, pero no del individualismo. Individualidad de las mujeres negras que es colectivo, porque raramente esas mujeres con las cuales hemos tenido contacto se piensan como alguien individual. ¿Qué es lo que quiero decir con esto? Ese pensamiento está asentado sobre una colectividad, las preocupaciones relacionadas con las existencias propias y colectivas. Ese pensamiento da cuenta de algo más complejo, porque es incluso global, en el sentido que desde aquí se piensan muchas otras existencias, muchas otras personas, muchas otras especificidades; entonces el pensamiento de las mujeres negras tiene la particularidad de no ser un pensamiento particular, sino un pensamiento que se preocupa por el todo, que enuncia desde un lugar particular, que está atravesado por experiencias de racismo, sexismo, de transfobia y, en fin, una serie de atravesamientos que hacen de esas mujeres.

La complejidad es en sí una de las principales marcas del pensamiento de las mujeres negras, porque no es dicotómico, sino que es simultáneo. Las mujeres negras se piensan simultáneamente a sí mismas y a los compañeros hombres, no en el sentido de compañerismo sexoafectivo, sino en relación a ellos como padres, hijos, hermanos; y no única y exclusivamente como algo positivo, relaciones también marcadas por la violencia. La simultaneidad es entonces otra marca de ese pensamiento.

Y es necesario incorporarlo en el medio académico primero, para reconocerlo en cuanto tal como un agente productor de conocimiento, eso solo denota la potencia de la necesidad y la importancia de que sea debatido; son sujetas que producen conocimiento, que enuncian conocimiento de sus experiencias y de sus acciones, pero no es conocimiento marcado exclusivamente por la experiencia, sino que es una reflexión y enunciación teórica sobre sus experiencias y quienes comparten experiencias semejantes.

¿Cuáles son los temas de investigación en los que ha derivado el trabajo de extensión?

Nina Fola: Nuestro núcleo es la producción de pensamiento de las mujeres negras que no están presentes en las disciplinas académicas. Entonces, compartir nuestras investigaciones, disertaciones y tesis, así como artículos basados en las producciones de mujeres negras es la esencia del trabajo de Atinúké junto con mujeres académicas.

Como hijas de la diáspora, ¿su proyecto considera relevante la territorialidad para su desarrollo e implementación? ¿Cómo define este proyecto de extensión el/los territorio/s en que se desplegará?

Nina Fola: Pensar en la diáspora como un gran evento que moviliza experiencia es entender que este fenómeno trae conocimiento localizado —y amplio al mismo tiempo— a las mujeres negras. Por tanto, la territorialidad es fundamental, además de transversal.

Dependiendo del autor al que nos afiliemos, por ejemplo, los brasileños, es fundamental organizar reflexiones sobre la territorialidad del país con más población negra fuera de África y cómo estamos en este contexto. En estos años hemos hablado del Sur como un territorio importante para el debate y la fuerza. Cuando se incluyeron las hermanas uruguayas se proyectó esa fuerza. Aún no hemos trabajado para dar una respuesta definitiva a esa pregunta, pero me siento muy motivada, en este intercambio internacional, para ubicarnos a las mujeres del sur de Brasil y las uruguayas en un contexto territorial casi único por las similitudes. De todos modos, son consideraciones abstractas, pero eso sin duda daría frutos.

Giane Vargas Escobar: El territorio que elegimos para implementar el proyecto fue un lugar apropiado y administrado por la comu-

nidad negra, fuera de los muros de la universidad. Este lugar necesitaba dialogar con estas mujeres negras y en ese momento de su génesis, Áfricanamente representó para nosotros el lugar más adecuado para eso.

Sabemos que las poblaciones afrodiaspóricas en América Latina y el Caribe y, específicamente, en Brasil y Uruguay han estado históricamente alejadas del sistema educativo formal llegando a estar subrepresentadas en la educación terciaria. Dentro de la universidad, ¿qué desafíos les ha implicado abrir y sostener esta oferta académica?

Giane Vargas Escobar: Uno de los mayores desafíos para la comunidad negra y, en particular, para las mujeres negras, es ingresar a la escuela de posgrado, completar un doctorado y aprobar un examen público bajo la dirección de tribunales en su mayoría blancos. Sin embargo, en Brasil, los Movimientos Negros han avanzado en la implementación de políticas públicas de admisión a la educación superior con cuotas raciales, así como cuotas de admisión a la función pública. Sin embargo, incluso con estas disposiciones legales, siempre nos encontramos con barreras estructurales e institucionales que nos impiden acceder a la docencia. En mi caso, solo pude ingresar como docente vía proceso judicial, incluso aprobado en concurso público; luego de seis años fui designada. Entonces, sostener esta oferta académica en medio de un entorno adverso e indiferente a tus demandas es permanecer en la cuerda floja, sabiendo que al día siguiente siempre tendrás un nuevo desafío que enfrentar, pues la Torre de Marfil permanece con sus pactos.

¿Qué estrategias han desarrollado para lograr acercar a las mujeres negras no insertas en el medio académico?

Nina Fola: En el grupo de estudio de Atinúké, una de las estrategias fue buscar

alianzas cuando se necesitaba acoger a uruguayas. Estas asociaciones se llevaron a cabo con sindicatos de trabajadoras de la alimentación. Así, comenzamos a ofrecer vacantes para mujeres sindicalistas, lo que nos reveló que es fundamental acercarnos a las trabajadoras. Además de esta alianza, Áfricanamente ofrece becas a mujeres de la organización y también a mujeres del *terreiro* que son cercanas y muestran interés. Así nos expandimos y diversificamos, al tiempo que podemos generar motivación para la continuidad en la vida académica.

¿Cuáles son hoy las demandas sobre educación formal o informal del movimiento negro brasileiro?

Nina Fola: No estoy en el campo de la educación. Sigo pensando que las leyes de cuotas han alentado a las mujeres negras a ingresar a la universidad. Entonces, entiendo que ampliaremos la presencia de maestras negras en las escuelas en todos los niveles. Para el movimiento negro, de una manera muy amplia aquí, creo que la mayor demanda es una educación política más calificada. Entonces, creo que, respondiendo directamente a esta pregunta, el movimiento necesita personal con una calificación (ya sea formal o informal) y con más peso teórico y cualitativo para que pueda ser más robusto en enfrentamientos con la derecha.

¿Podríamos pensar en Atinúké como una herramienta para derribar las barreras de acceso a la educación de la población afrobrasileña?

Nina Fola: Sí, podemos, de una manera muy directa. Lo que hemos sentido, que no era un objetivo racionalizado para nosotras, es que promovemos la permanencia y el autoconocimiento de las mujeres intelectuales. Estas estarán en el mercado laboral en varias áreas del conocimiento. Todavía no

accedemos a mujeres de las áreas “más difíciles” como la ciencia, la ingeniería. Pero que sea un viaje en el que Atinúké pueda ayudar a entender la universidad como un lugar para mujeres negras. Así, entendemos que promovemos, aunque no en la educación básica, pero promovemos el ingreso y la permanencia académica, así como la producción enfocada a la mujer negra.

Giane Vargas Escobar: Ciertamente, porque Atinúké está formada por mujeres negras que están empoderadas y muy bien instrumentalizadas por los movimientos negros en los que participan; a través de Atinúké, están fortaleciendo y formando otras organizaciones negras. Atinúké es un puente, un camino, un espejo.

Se podría decir que Atinúké combina activismo y academia, pues ustedes combinan ambas características, a la vez que el proyecto mismo se fija el objetivo de circulación del conocimiento y los saberes entre la universidad y la sociedad, y viceversa. ¿Cuál dirían ustedes que es la situación de la intelectualidad femenina negra en las universidades de Brasil y la región?

Nina Fola: Todavía muy invisible, minoritario y poco expresivo. En los últimos cinco años hemos notado la aparición de nombres en las selecciones de posgrados, en disciplinas académicas, como respuesta a movimientos como Atinúké que vienen impulsando en todo el país. Docentes y docentes no negros se han dado cuenta de la necesidad de dialogar con nuestras referentes, incluso en un movimiento de actualización y permanencia en los espacios de poder. Nuestra discusión es estar en este lugar junto con las referencias y convertirnos en referencias. Las intelectuales negras todavía tienen un largo camino por recorrer y progresar, porque hay mucha resistencia de diferentes intensidades y niveles.

Giane Vargas Escobar: Esta intelectualidad negra trabaja innumerables veces más, porque tiene que preocuparse por el racismo institucional y estructural a diario y hacer de su lugar de trabajo también un lugar de lucha. Poco son los “pares” que acogen y comprenden esta lucha; incluso las que dicen ser militantes blancas de izquierda no comparten nuestros dolores ni se preocupan por nuestra causa. Seguimos siendo objeto de estudio para la militante de izquierda blanca en la academia.

En tanto es un proyecto pensado por y para mujeres negras, ¿cuáles son los ejes centrales en que se articula el proyecto de extensión?

Nina Fola: Género (sean mujeres cis o trans), raza, visibilidad, escucha, espacio seguro, colectividad, intelectuales negros (académicos o no).

¿Es posible hacer del campo académico un lugar para el activismo?

Nina Fola: El argumento de que somos activistas y no intelectuales viene de este lugar donde no nos aceptan ni nos quieren, que es la academia. Como han dicho muchos intelectuales, se sabe que en el mundo hetero blanco y normativo tenemos muchas líneas de investigación provenientes de algún tipo de activismo. El feminismo nació de una situación sociopolítica y hoy está impregnado como teoría crítica fundamental e importante en los últimos tiempos. Entonces la respuesta es: sí. Esto se ha hecho durante mucho tiempo y por eso creemos que es importante tener cada vez más mujeres negras haciendo ciencia en la academia; ya que también hay lugar para el activismo y queremos ser activistas académicas como muchas lo hemos sido.

Giane Vargas Escobar: Cuando nos percibimos como negras con una conciencia negra

y política en la academia no hay forma de separar estos dos campos. Sí, es posible, ya que constantemente recordamos, y nos recuerdan, la responsabilidad que tenemos en este entorno que aún es hostil a nuestra presencia. De esta manera, este conocimiento del “Movimiento de los Educadores Negros”, como nos enseña la profesora Nilma Lino Gomes, nos atraviesa de manera extraordinaria en la academia, aunque hay personas negras, así como personas “casi blancas”, que viven en este espacio académico. Siguiendo las pautas que el sistema impone y cree que son las correctas. Y estas son también las contradicciones y el doble trabajo que las docentes con conciencia negra también tienen que afrontar cuando ingresan a la academia.

Fernanda Oliveira: En el sur de Brasil, y quizás en el Brasil como un todo, ser una mujer negra ya es de por sí un acto de resistencia; si te colocas como una mujer negra consciente de tu identidad, de tu compromiso colectivo y parte de un proyecto político compartido, eso se torna un acto de resistencia aun mayor que el activismo mismo. Colocarte en el mundo académico de esta forma exige hacer de la academia un lugar de activismo así entendido. Mi posición en el mundo académico es —aunque me gustaría hacer la salvedad, la diferencia de que esta no es una posición unívoca— que es posible resistir desde la academia de otra forma y no necesariamente en cuanto activistas; creo muy importante el hecho de que se resguarde la posibilidad de no ser activista y no verlo como algo natural, porque ser activista es una construcción social y política.

Y también una necesidad de observar una cantidad de proyectos políticos que están siendo articulados desde el campo académico, desde la intelectualidad negra, desde la intelectualidad femenina negra, y esos proyectos son bastante diversos, por lo tanto ellos también están en disputa dentro del campo del hacer académico y están en disputa fuera del campo académico; todo

eso termina configurando una forma de activismo que disputa también las narrativas de cómo nos pensamos, cómo nos vemos y cómo nosotras nos vemos recordando nuestras individualidades; pero contestaría que, de una forma general, sí es posible hacer del campo académico un lugar de activismo y es eso lo que yo he hecho por medio de mi experiencia como profesora en la Universidad Federal pública en Brasil.

Para finalizar, ¿cuáles evaluarían los resultados de Atinúké y cuáles son las proyecciones de este proyecto educativo?

Nina Fola: En primer lugar, Atinúké nos ha traído resultados improbables, sí se llevó a cabo un proyecto metodológico (allá por el 2016) con indicadores y metodologías de evaluación.

Los resultados están en el campo de las subjetividades, donde las mujeres ya no se sienten solas, no perciben sus preocupaciones como aisladas ni, menos aún, sus proyectos inviables. Allí encontrará lo que dije al comienzo de la conversación. El lugar donde percibe desde otra perspectiva lo que ella aporta sobre el conocimiento. Además, como ya he mencionado, esto influye en las elecciones, en la continuidad académica, en los temas, en los objetos y en los campos de investigación que están directamente relacionados con el tema de las mujeres negras, o la bibliografía centrada en esta parte del conocimiento, ayudando en los trabajos finales. Finalmente, no entiendo a Atinúké como un proyecto educativo, a pesar de estar juntas en el proceso de intelectualidad. Entiendo a Atinúké como un fortalecimiento de la mujer negra, y que sí, esto se puede encaminar a hacer existencial a cada mujer a través del conocimiento académico. Pero las proyecciones son, a pesar del contexto pandémico, volver a hacer lecturas teóricas compartidas y crear proyectos que sean más contundentes sobre el ingreso, permanencia y asistencia de las mujeres a la academia (al menos yo lo pienso).

Giane Vargas Escobar: Atinúké cumplió cinco años en el 2021 y estamos en un período de intensa autonomía y autogestión por parte de sus participantes. En este período fue posible construir, colectivamente, grupos de trabajo que son responsables de Comunicación, Finanzas, Gestión de Proyectos de Extensión y Promoción y Eventos. ¡Hemos dicho que Atinúké ha superado todo lo que imaginamos para un Grupo de Estudio! Atinúké está formada por mujeres negras poderosas, que se activan y recuerdan practicar el amor propio y, al mismo tiempo, difundir el amor.

La traducción de la entrevista fue realizada por la autora del presente artículo.

Bibliografía

- Carmichael, S. y Hamilton, C. (1967). *Black Power. The Politics of Liberation in America*. Nueva York: Vintage.
- Collins, P. H. (2000). *Pensamiento feminista Negro: el conocimiento, la conciencia y la política de empoderamiento*. (2ª ed.). Nueva York: Routledge.
- Guber, R. (2018). Revisar el mandato antropológico. *Encartes Antropológicos*, 1(1), 39-46.
- Guimarães, A. S. A. (1999). Racismo e anti-racismo no Brasil. Sao Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de San Paulo/ Ed. 34.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- Hill Collins, P. (2012). “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En Jabardo, Mercedes y Traficantes de sueños (eds.), *Feminismos Negros: una antología* (pp. 99-131). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Laó Montes, A. (2018). “Neoliberalismo racial y políticas afro latinoamericanas de cara a la crisis global”. En Septien, Rosa (Coord.), *Afrodescendencias: voces en resistencia* (pp. 245-266). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lander, E. (2005). La ciencia neoliberal. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 11(2), 35-69.
- Lloyd, M. (2016). Una década de políticas de acción afirmativa en la educación superior brasileña: impactos, alcances y futuro. *Revista de la educación superior*, 45(178), 17-29.
- Martínez, L; Olivar, F; Pereira, V y Pereyra, J.E. (2020). Espacios afrocentrados en el ámbito universitario: recorridos, hallazgos y reflexiones. En: Olaza, Mónica (Coord.) (2020). *Desigualdades persistentes, identidades obstinadas. Los efectos de la racialidad en la población afroamericana*. Montevideo: Doble Clic Editoras.
- Mbembe, A. (2003). “Necropolitics”. *Public Culture*, 5(1), (pp. 11-40). Durham: Duke University Press.
- Rodrigues, V. (2020). Quando a mulher negra fala: afeto, teoria e política em (des)construção. *Pen-sehumanas*. Disponible en: <https://pensehumanas.com.br/post/quando-a-mulher-negra-fala-afeto-teoria-e-politica-em-des-construcao>. Acceso en: 18 de dic. 2020.
- Segato, R. (2007). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. *Educación en ciudadanía intercultural*, 63-89.
- Walsh, C. (ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y(re) vivir*. Tomo I. Serie Pensamiento decolonial. Quito: Abya-Yala
- recibió Tatiana Renata Machado cuando se inició en la experiencia de Batuque, mucho más que una religión, una forma de vida basada en el Matriz africana, desde el espacio terreiro e impregnando toda la forma de ser y estar en el mundo. De esta manera, se valora a nuestras y nuestros antepasados y el legado-valores ancestrales compartidos e incluso los legados que nos llegan a través de nuestras hermanas.
- ⁵ Profesora Adjunta del Curso de Licenciatura en Historia de la Universidad Federal de Pampa (Unipampa), Campus Jaguarão. Doctora en Comunicación por POSCOM / UFSM (2017), Coordinador de NEABI Mocinha - Centro de Estudios Afrobrasileños e Indígenas - Campus Jaguarão. Creadora y coordinadora de Atinúk - Grupo de Estudio sobre el Pensamiento de la Mujer Negra.
- ⁶ Profesora del Departamento de Historia de la UFRGS. Creadora y mantenedora de "Atinúk - Grupo de estudio sobre el pensamiento de las mujeres negras".

¹ Ley de Fijación de disposiciones con el fin de favorecer la participación en las áreas educativa y laboral, de los afrodescendientes. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19122-2013>.

² Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

³ BRASIL. Ministério da Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro -Brasileira e Africana. Brasília: MEC/SECAD, 2004.

⁴ Como explican sus fundadoras, el nombre del grupo proviene de la lengua yoruba y significa 'La que merece cariño desde la gestación', hace honor al nombre que

Coordinadora Nacional del GT de Emancipaciones y Post Abolición de la ANPUH.

⁷ Egbon de la Comunidad Terreira Ilê Asé Iyemonjá Omi Olodô. Socióloga, estudiante de Máster y Doctorado en Sociología - PPGS-UFRGS - Cuota CAPES. Miembro colaborador de GeAfro - Grupos de Estudio Afrobrasileños y LUTA - Laboratorio Urgente de Teorías Armadas - NEAB-

UFRGS. Editora ejecutiva de Revista Discente Contraponto - PPGS / UFRGS. Colaborador OSCIP y Punto Cultural Espaço Escola Africana - Coordinador de la Biblioteca Comunitaria Afrodiaspore Pedro Cunha. Productora cultural, cantante y percusionista de Banda AfroEntes. Fundadora del Colectivo y Grupo de Estudio para el Pensamiento de la Mujer Negra Atinúkê.

**2001 Is Urban a
Person or a Place?
Characteristics of
Urban Indian
Country, en: Lobo &
Peters (eds.)
*American Indians
and the Urban
Experience*, Altamira
Press, pp.73-84.**

Lobo, Susan
susan.b.lobo@gmail.com

Traducido por Elena Saccone

**Urbano, ¿es una persona o un
lugar?**

Características del Territorio
Indígena Urbano (*Urban Indian
Country*)

Resumen

Este artículo tiene dos objetivos. El primero consiste en presentar una descripción etnográfica de la comunidad indígena urbana del Área de la Bahía de San Francisco de Estados Unidos, una descripción que intenta transmitir una definición de esta comunidad a través de una variedad

de sus características y de manera destacada, esto se lleva a cabo desde una perspectiva de las personas indígenas de sí mismas. Esta comunidad en particular es similar a muchas otras a lo largo de Estados Unidos. El segundo objetivo es presentar esta descripción etnográfica como modelo metodológico para comprender con claridad la definición de conceptos como el de “comunidad” o constructos sociales como “indígena” o “indígena urbano”. Esto demuestra la aplicación práctica de la etnografía cuando los estereotipos rígidos han sido utilizados de forma poco realista, por ejemplo, los que sostienen que la mayoría de las personas indígenas viven en reservas rurales o en áreas urbanas concentradas desde el punto de vista de las residencias como es el caso de los barrios latinos o los barrios chinos. Si no son corregidos, estos estereotipos erróneos pueden conducir a procedimientos como los de registro de censos y, por consiguiente, a decisiones de políticas que afectan, por ejemplo, a los resultados de la educación y la atención en salud, así como al bienestar individual y de la comunidad.

Palabras clave: comunidades indígenas urbanas, modelo metodológico, estereotipos.

Abstract

This article has two goals. One is to present a deep ethnographic description of the urban Indian community in the San Francisco Bay Area of the United States; a description that aims to convey a definition of this community via a variety of its characteristics and importantly, that is from the perspective of Indian people themselves. This particular community is similar to many others throughout the United States. The second goal is to present this ethnographic description as a methodological model for clearly understanding the definition of concepts such as

“community” or social constructs such as “Indian” or “Urban Indian.” This demonstrates the practical application of ethnography and when there has been an unrealistic reliance on rigid stereotypes, for example that most Indian people live on rural reservations or in residentially concentrated urban areas such as Barrios or China towns. If not corrected, these erroneous stereotypes may then drive procedures such as those for census-taking and subsequent policy decisions that affect, for example, educational and healthcare outcomes, as well as individual and community-wide well-being.

Key words: urban indian communities, stereotypes, methodological model.

Actualización de la introducción

A pesar de que este artículo fue escrito hace casi veinte años, la descripción etnográfica continúa siendo coherente y vigente al día de hoy (2021) con las concepciones y perspectivas de quienes integran la comunidad indígena urbana del Área de la Bahía de San Francisco y muchas otras comunidades indígenas urbanas de Estados Unidos. La versión original en inglés ha sido publicada de nuevo en varias ediciones y ha sido ampliamente citada. Fue escrita en respuesta a las muchas veces que personas del público general, instituciones de financiación e incluso planificadores del Censo de Estados Unidos encontraban difícil de creer que la comunidad indígena urbana, ante ellos invisible, realmente existiera. El artículo pone énfasis en lo crucial y específico que son las intrincadas definiciones de conceptos como “comunidad” y *home* (hogar o lugar natal) para lograr una comprensión de lo que es la comunidad indígena urbana. Esta parece ser algo muy efímero, pero en realidad su fluidez es una forma de permanencia. Las comunidades indígenas

urbanas “invisibles” en Estados Unidos están muy “presentes”.

Susan Lobo

Urbano, ¿es una persona o un lugar?

Urbano es un lugar, un espacio donde muchas personas indígenas, en algún momento de su vida, van de visita, “establecen campamento” o se asientan. La condición de “urbano” no determina su identidad propia, aunque el área urbana y las experiencias urbanas son contextos que contribuyen a definir la identidad. La intención de este capítulo es la de delinear algunas características estructurales generales de las comunidades indígenas urbanas en Estados Unidos e indicar las formas en que las comunidades urbanas interactúan con las identidades individuales y grupales. A pesar de que la mayor parte de la investigación para esta discusión fue desarrollada (entre 1978 y 1995) en el Área de la Bahía de San Francisco (en adelante, así se denomina a la *San Francisco Bay Area*) y los principales ejemplos son específicos de esta región, muchos de los comentarios son también aplicables a nivel general a otras comunidades indígenas urbanas como las que se encuentran en las ciudades de Seattle, Los Ángeles y Chicago. Los trabajos, por ejemplo, de Garbarino y Straus en Chicago, Liebow en Phoenix, Shoemaker en Mineápolis, Bramstedt y Weibel-Orlando en Los Ángeles, Danziger en Detroit y Guillemín en Boston indican paralelos y contrapuntos al foco abordado en este trabajo, ver Garbarino (1971); Straus y Valentino (1998); Liebow (1991); Shoemaker (1988); Bramstedt (1977); Weible-Orlando (1991); Danziger (2017) y Guillemín (1975).

Cada comunidad indígena a lo largo de Estados Unidos y Canadá tiene un carác-

ter único, pero al viajar de una a otra, visitar amigos y familia y participar en eventos alrededor del país, es evidente que también hay muchas similitudes subyacentes que caracterizan al Territorio Indígena urbano (*urban Indian Country*) y que estas similitudes fundamentales crean un espacio que es “como estar en casa” en la ciudad. Algunos de los factores significativos que influyen en los paralelos entre las diferentes comunidades indígenas urbanas (así como las cualidades únicas de cada comunidad) incluyen el papel histórico jugado por el programa del gobierno de reubicación y otros tipos de influencias externas derivadas de políticas; el grado de proximidad y facilidad de viajar y comunicarse entre ciudades y áreas tribales, reservas y territorios ancestrales (*homelands*); y la disponibilidad de empleo, vivienda y oportunidades de educación. Hace mucho tiempo que es necesario un estudio comparativo en profundidad de varias comunidades indígenas urbanas en Estados Unidos y en toda América.

Este trabajo se basa en la investigación, participación personal y trabajo aplicado de largo aliento en la comunidad indígena del Área de la Bahía de San Francisco. Comencé en el año 1978 como cofundadora y continué hasta 1995 como coordinadora del Proyecto de Historia Comunitaria en el *Oakland American Indian Center, Intertribal Friendship House (IFH)*. Este centro fue establecido en 1955 y es, junto con el *Chicago Indian Center*, uno de los centros indígenas urbanos más antiguos en Estados Unidos. Fue fundado como respuesta al programa del gobierno federal de reubicación y al movimiento demográfico incipiente hacia la ciudad de la gente indígena que en ese momento se estaba poniendo en marcha. Como una de las instituciones indígenas urbanas más tempranas a nivel nacional, *Intertribal Friendship House* y la comunidad indígena del Área de la Bahía continúan

siendo importantes en el mapa cognitivo del Territorio Indígena (*Indian Country*).

Se destaca por muchos residentes indígenas del Área de la Bahía que, dondequiera que uno vaya, no importa cuán lejos ni cuán improbable parezca, se podría apostar que con quienquiera que uno hable, en efecto dirá “seguro, conozco Oakland. Solíamos ir los miércoles de noche a las cenas del *IFH* todo el tiempo” o “cuando era joven estuvimos ahí un tiempo y me acuerdo de que mi mamá me llevó a ver los búfalos del zoológico de San Francisco cuando tenía 6 años para mi cumpleaños. ¡Pero en qué mal estado estaban! Todavía recuerdo a mi madre diciendo que no sabían cómo cuidarlos”. El *IFH* es identificado por muchos como el “corazón” emocional de la comunidad indígena del Área de la Bahía. Es el punto de encuentro ideal de la comunidad indígena urbana donde se desarrollaron el Proyecto de Historia Comunitaria y un archivo de historia oral y fotográfico. Este archivo está compuesto por una colección de materiales históricos contemporáneos con enfoque urbano, a la que se refiere como *archivo de recursos comunitarios* debido al involucramiento activo de la comunidad en su formulación, construcción y uso de los archivos para objetivos identificados por la propia comunidad. Desde que este artículo fuera originalmente redactado, el Proyecto de Historia Comunitaria se mudó a la Biblioteca Bancroft, ubicada en la Universidad de California, en el campus Berkeley. La Biblioteca Bancroft es reconocida por sus colecciones especiales de documentos y es una biblioteca pública abierta al público. Los contenidos de la colección indígena urbana están inventariados y puede accederse a ellos de forma virtual a través del *American Indian Community History Center*, en el Archivo Online de California en: <https://www.oac.cdlib.org>.

El Proyecto de Historia Comunitaria del *IFH*, que comenzó como un proyecto de historia oral acotado, ha crecido para convertirse en una gran unidad de investigación manejada por indígenas y con base comunitaria, y un archivo de historias orales grabadas, fotografías, videos y películas, documentos y materiales impresos de corta duración sobre la comunidad indígena del Área de la Bahía desde la década de 1940 hasta el presente. Este es, a mi entender, uno de los pocos y también más extensos archivos con énfasis en la historia indígena contemporánea dentro de un área urbana. También es un archivo en funcionamiento, abierto tanto a la comunidad indígena como a investigadores externos. Activamente se pone en circulación, se le agrega, se reformula, se interpreta y se utiliza para una gran diversidad de actividades educativas y de promoción. Mi experiencia —como directora del proyecto inmersa en este material, participando del flujo continuo de eventos y actividades comunitarias y trabajando conjuntamente con miembros de la comunidad indígena de forma permanente en una variedad de proyectos comunitarios— es la base que sustenta la descripción y análisis que siguen a continuación.

Desde el punto de vista metodológico, este tipo de involucramiento personal profundo, a largo plazo y totalmente abierto en una comunidad, habilita una comprensión tanto de aquellos aspectos de la comunidad que cambian como de aquellos que persisten a lo largo del tiempo, a veces extendiéndose a través de las generaciones. Por ejemplo, existen delicados equilibrios de poder, informados por parentesco o afiliación tribal, o las rutas que toman la formación de liderazgo y alianzas, todas en permanente cambio y a la vez simultáneamente desarrollándose de forma fluida durante largos períodos de tiempo.

La comunidad

Para los indígenas norteamericanos que viven en el Área de la Bahía, y para nuestro propósito aquí, la comunidad indígena no se define como una ubicación geográfica con residencia agrupada o en barrios, sino que es fundamentalmente una red de relaciones con amplia distribución y que cambian frecuentemente, con nodos localizados en organizaciones y lugares de actividades de significado especial. Es una comunidad definida que da respuesta a las necesidades de afirmación y activación de la identidad; crea contextos para llevar adelante las actividades necesarias de la vida comunitaria y provee una amplia gama de circunstancias y símbolos que promueven las relaciones “indígenas” a nivel de la familia y la comunidad.

La comunidad indígena del Área de la Bahía de San Francisco se caracteriza, a nivel general, como un grupo social en el que:

1. los miembros de la comunidad reconocen una identidad compartida;
2. hay valores, símbolos e historia compartida;
3. se han creado y se sustentan las instituciones básicas;
4. hay rasgos consistentes de una organización social tales como aquellos relacionados con el control social y la definición de roles definidos y especializados vinculados con el género y la edad.

Hay marcadores geográficos alrededor de la Bahía que establecen el escenario para las actividades comunitarias: las colinas circundantes, la Bahía, los puentes que conectan East Bay con San Francisco y San Francisco con el Condado Marin. Sin embargo, estos rasgos geográficos solo establecen el escenario para el “mapa indígena” del área. Este “mapa” cartografía

las connotaciones abstractas compartidas de la gente que habla de “ir al Centro de Curación (*Healing Center*)”, un centro de tratamiento residencial para mujeres y sus hijos, o indica con la cabeza hacia el norte del centro de Oakland y dice “en el CRC”, una agencia de asistencia a la familia y niños de los indígenas norteamericanos. Las personas de la comunidad indígena saben dónde se encuentran estos puntos de referencia; aquellos que no son parte de la comunidad no lo sabrían. Otro ejemplo de estas connotaciones compartidas refiere a cuando una persona indígena comenta, posible y totalmente fuera de contexto: “¿Vas a Stanford?”, la pregunta no es “¿Estudias en la Universidad de Stanford?” sino más bien “¿Nos vemos en mayo en el encuentro indígena (*powwow*¹) de Stanford?” O cuando alguien dice: “Vi a tu sobrina en Hilltop”, la referencia es a un bar indígena de alto perfil, que no debe confundirse con el centro comercial del mismo nombre. Cada uno de estos ejemplos ilustra una de las formas en que las personas indígenas del Área de la Bahía hablan de —o interpretan— su ambiente como un escenario para la comunidad en tanto espacio, así como una red profundamente intrincada de relaciones que une a los miembros como comunidad. Theodoratus y LaPena (1992) expresan bien esta idea con referencia a la geografía sagrada Wintu:

[Este artículo] es sobre rasgos topográficos que son la materialización de la expresión Wintu de un mundo ordinario y uno no ordinario. Es sobre un concepto de tierra e interpretaciones sobre el universo natural que se traducen en un mundo coherente. (p.211)

En el caso de la visión indígena de la comunidad del Área de la Bahía, ambos, los rasgos topográficos y el ambiente construido, son parte de la creación de este “mundo coherente”.

El ambiente físico, aunque sea el fondo y la base de muchas de las actividades comunitarias, no es “la comunidad”, la que

en cambio se centra en las dinámicas relacionales y el universo más abstracto del conocimiento compartido que informa y configura a las acciones. Una comunidad indígena urbana no está ubicada en un territorio delimitado e inmutable como una reserva, sino más bien existe en una región definida de forma fluida, con nichos de recursos y límites que responden a necesidades y actividades, quizás reflejando una realidad más próxima a aquella del Territorio nativo ancestral (*Native homelands*) previo a la imposición de las fronteras de las reservas. Por ejemplo, con el desarrollo y florecimiento de la Universidad D-Q, un centro de educación terciaria controlada por indígenas, la conceptualización de la comunidad indígena del Área de la Bahía se extendió sesenta millas hacia el norte para incluir a esta institución como un ente periférico.

En los territorios tribales ancestrales (*tribal homelands*) una fuente principal de identidad es materializada por la tierra y a menudo en las antiguas historias y canciones que vinculan la realidad personal con el tiempo y el espacio. Como menciona Basso (1996):

El conocimiento del lugar está, por tanto, muy relacionado con el conocimiento del ser, con la comprensión de la posición de uno mismo en el esquema mayor de las cosas, incluyendo la propia comunidad y con afirmar con convicción quién uno es como persona. (p.34)

Sin embargo, en una comunidad urbana no hay esencialmente una base territorial, excepto por aquellos edificios y propiedades recientemente comprados. O, por el otro lado, como alguien me hacía notar recientemente, “‘todo’ es nuestro territorio urbano”. En este contexto urbano, las organizaciones indígenas vienen a representar poderosamente el “espacio” indígena o “un espacio que es indígena” y están íntimamente ligados con la identidad. Por consiguiente, el control, los progra-

mas y los valores guía de estas organizaciones están bajo permanente escrutinio, negociación y ajuste por miembros nucleares de la comunidad que actúan como árbitros.

Para muchos que están fuera, la comunidad indígena urbana es una población invisible, tanto por la naturaleza abstracta y no agrupada geográficamente de la comunidad, como por la existencia continuada de una serie de estereotipos respecto de los indígenas. Una suposición errónea y ampliamente extendida del público general es que los indígenas norteamericanos se “desvanecieron” o viven masivamente en reservas de áreas rurales. En realidad, se trata de una población en expansión, y la mayoría de la gente indígena actualmente vive en áreas urbanas. En gran parte de la bibliografía de ciencias sociales y políticas federales y de estado, así como en los criterios frecuentemente utilizados por las fuentes de financiamiento, hay una mentalidad que impone una dicotomía entre urbano y rural, basado en el estereotipo persistente de que “indígena” es sinónimo de rural y que urbano, de alguna manera, no es genuinamente indígena. Aunque hay ciertas diferencias en estos dos tipos de escenarios, establecer las características urbano/rural como definitorias de la identidad no es realista desde un punto de vista indígena y sirve para distanciar oficialmente aún más a los indígenas de sus territorios ancestrales (*homelands*). Una de las políticas más notorias que refleja esta actitud fue la Reubicación (*Relocation*) iniciada en la década de 1950 y basada en suposiciones del gobierno de que los indígenas, una vez que fueran alejados o reubicados de sus tierras tribales ancestrales (*tribal homelands*), se volverían urbanos... de forma definitiva. Por el contrario, para muchos indígenas las áreas urbanas son visualizadas más como una extensión de sus territorios nativos (*home territory*) o como lo expresó una persona “nuestro

campamento urbano aquí afuera”. Para aquellos que viven en la ciudad, incluso aquellos que fueron extraídos de sus tierras tribales ancestrales (*tribal homelands*), estos vínculos fuertes con “su lugar de origen” (*back home*), en su mayoría, no están rotos. Uno simplemente extiende el sentido de territorio, a menudo de forma totalmente consciente, por ejemplo, de que los lugares sagrados se encuentran en su lugar de origen (*home*) y que luego de la muerte muy probablemente sean enterrados allí. Para personas urbanas de tercera o cuarta generación, esta conexión con la Tierra Nativa (*home*) puede cambiar y tomar nuevas formas, pero de todas maneras subsiste.

El sentido nativo subyacente de comunidad —si se observa fundamentalmente como una red de relacionamiento que se ha estructurado en muchos territorios tribales ancestrales (*tribal homelands*) en tribus formalizadas, prescritas federalmente— delimitada rígidamente, demandada por el gobierno de las tribus con reconocimiento federal y lejano, entonces vuelve a emerger en la ciudad como la “tribu”. La imagen que tienen los gobiernos federales de una tribu como una entidad delimitada con un territorio demarcado y rígido geográficamente o reserva, gobernado por un cuerpo de funcionarios electos y con criterios sobre sus miembros designados estrictamente no se transfiere a las comunidades indígenas urbanas. En contraste, aquí en las ciudades, la entidad social es reconstituida con una estructura basada en una red de relacionamiento. El territorio fluido tiene límites exteriores cambiantes, no hay un órgano rector formal que lo abarque todo, y ser miembro se define por una serie de criterios fuertemente circunstanciales y, hasta cierto punto, negociables.

El paralelo urbano que más llama la atención de la estructura política tribal encontrada en las reservas rurales es el estatus

legal sin fines de lucro de muchas organizaciones indígenas urbanas en las cuales hay una comisión directiva que gobierna, unos estatutos y, posiblemente, listados de miembros. Sin embargo, los indígenas en la ciudad, en contraste con la situación del escenario de una reserva tribal, no son gobernados por estas organizaciones, ni establecen estas organizaciones ningún criterio aplicable para la pertenencia a la comunidad. En la ciudad, cada persona puede elegir ser activo en cualquier organización particular, en cualquier momento específico.

Aunque está estructurada de forma diferente, la comunidad urbana llega a tener muchas connotaciones para la gente indígena que son similares a las de la tribu. La comunidad urbana da un sentido de pertenencia, cumple la necesidad de mirar hacia adentro de esta entidad social, y promueve un sentimiento de responsabilidad de contribuir al bienestar de los miembros, en apoyo a la continuidad y florecimiento de las instituciones urbanas. En el Área de la Bahía a veces se escucha hacer referencia, en tono de broma, a la comunidad indígena como “La Tribu Urbana.”

Uno de los objetivos subyacentes del programa federal de reubicación, iniciado en la década de 1950, fue la asimilación de los indígenas norteamericanos hacia una supuesta corriente general. Sin embargo, para muchos indígenas del Área de la Bahía la existencia y resiliencia de la comunidad indígena es una expresión de resistencia a la presión y dominación del mundo no indígena. Un factor en esta persistencia es la estructura social fluida y basada en una red. Como a menudo lo explican las personas indígenas, la propia comunidad tiene el potencial para la regeneración. La comunidad es por naturaleza efímera, como Coyote² le ha enseñado a las personas a apreciar, con el poder de adquirir nuevas formas continuamente y

así perdurar. O se describe como la antigua estrategia guerrera de dispersarse, desaparecer, volverse invisible y luego reagruparse para luchar de nuevo otro día. Esta dinámica le es familiar a las personas indígenas, quienes —a lo largo de la historia de relaciones indígenas-blancos y previo a esta— han buscado formas de persistir como individuos y como pueblo. Las instituciones en la comunidad indígena están en flujo constante, pueden desarmarse y volver a armarse. Pero en todo este movimiento hay una estructura subyacente en forma de red que permite la persistencia.

La comunidad urbana, además de haberse convertido en la puerta de entrada a los empleos y la educación urbana, también funciona como la entrada y el refugio para aquellos que tienen problemas sin resolver o que pueden ser indeseables en sus áreas de origen en las reservas. Emo, el villano en la novela clásica de Silko (1977) *Ceremony*, es mencionado por última vez yéndose de Nuevo México, “Le dijeron que nunca más vuelva por aquí. El viejo le dijo eso. Oí que se fue a California... ‘California’, repitió Tayo suavemente, ‘ese es un buen lugar para él’”.

La comunidad urbana es también una salida para aquellos quienes han sido alienados de sus raíces tribales y que quieren volver a identificarse como indígenas (Jackson, 1998). También están aquellos con ancestría indígena distante y vagamente definida que crean un nicho para sí mismos en la comunidad indígena urbana y quienes son generalmente aceptados si realizan una contribución sustancial al bienestar de la comunidad. Cada vez más la comunidad urbana es una puerta de entrada hacia el Territorio Indígena (*Indian Country*) para personas indígenas que fueron “adoptadas” durante la infancia — esto es, criados en instituciones de acogida o adoptados por familias no indíge-

nas— y que de adultos buscan reestablecer su indianidad. Snipp (1991) ha discutido algunos de estos mecanismos de reidentificación con respecto al aumento de los números de indígenas norteamericanos en el censo de Estados Unidos.

La comunidad indígena norteamericana también se caracteriza por la movilidad geográfica ya que las personas entran y salen de la ciudad, hacen visitas a sus hogares rurales de las tierras indígenas (*rural home territories*) o reservas y a veces vuelven allí para siempre. Las personas hablan de estar circulando, de establecer una residencia urbana temporal como forma de indicar que vivir en el Área de la Bahía es visto por algunos como una extensión de su territorio original. A la vez, la gente habla con añoranza del “hogar” en su tierra natal (*back home*) y hay una comprensión específicamente tribal y grupalmente compartida de las connotaciones que “el hogar” tiene. Esto se expresa en los chistes (“¿Sabés ese del restaurant Doggy en la calle 12 Este y los dos tipos Sioux que recién llegaron a la ciudad?”), en la música (el grupo de rap WithOut Rezervation, la tapa del cd de WOR’s habla del vínculo del grupo con “las peligrosas calles de Oakland”) y en referencia a aspectos del mundo natural. El movimiento a través del espacio, así como el movimiento a través del tiempo, es parte de la vida.

Además de haber aumentado drásticamente su población durante los últimos cincuenta años, la comunidad indígena del Área de la Bahía, como es característico de muchas comunidades indígenas urbanas, se ha vuelto cada vez más diversa y compleja de las siguientes formas:

1. *Ha habido una proliferación de organizaciones*, nodos cruciales en la red de la comunidad. Este arreglo de organizaciones se ha vuelto cada vez

más especializado según las necesidades se vuelven aparentes y los fondos y recursos humanos están disponibles. Por ejemplo, el multiservicio generalizado *Indian Center* se ha ampliado con un preescolar ahora separado y una cantidad de otros esfuerzos educativos, así como muchas actividades especializadas sociales y culturales-artísticas y organizaciones y proyectos enfocados en los servicios sociales.

2. *La comunidad es ahora multigeneracional*. Mientras que la primera generación en venir al Área de la Bahía a través de la reubicación en la década de 1950 fue principalmente gente soltera y familias jóvenes, ahora es común ver a la cuarta generación de niños jugando a los pies de sus madres durante las reuniones. La aparición de estas distintas generaciones significa que las experiencias, historias personales urbanas y la orientación, tanto hacia contextos urbanos como rurales, se han vuelto cada vez más variada. La angustia urbana expresada en las canciones, ahora clásicas, de Floyd Red Crow Westerman³ de la década de 1970 como *Quiet desperation* (Desesperación silenciosa), *Going home* (Volver a casa) *The earth is your mother* (La Tierra es tu Madre) contrastan con la música indígena urbana contemporánea más dura.

3. *La comunidad es multitribal*. Y, como los matrimonios intertribales continúan, los hijos y nietos son a menudo multitribales. Esto tiene el potencial de enriquecer la identidad de cada niño, pero también crea complejidades relacionadas con la adscripción tribal y con el conocimiento cultural basado en la tribu. Una investigación reciente en el Área de la Bahía, en la que se entrevistaron a 290 mujeres, indicó representación de 90 tribus, 35

- tribus del estado y 57 de fuera de este.
4. *La comunidad está vinculada* en formas cada vez más diversas a personas y lugares de las tierras indígenas ancestrales (*tribal homelands*) a menudo geográficamente distantes. El término Territorio Indígena (*Indian Country*) ha llegado a incluir las comunidades urbanas. Se hacen visitas por parte de miembros de la familia que vienen a la ciudad desde su hogar rural y visitas a las tierras nativas para asistir a funerales, ver parientes o para llevar a los niños por el verano. Muchas personas vuelven a su hogar original para una renovación personal y espiritual. Algunos vuelven para evitar problemas con la ley. Algunos mayores deciden retirarse y volver a casa. Los curanderos a menudo vienen a las ciudades para ceremonias o la gente vuelve a casa para las ceremonias. Hay una presencia reciente y en aumento en la ciudad de las "Tribus Casino"⁴ cercanas por medio de oficinas y personal en la ciudad. También están aquellos que viven en las calles y siguen una ruta anual estacional entre varias ciudades y áreas rurales.
 5. *Hay una diversidad económica y de clase en aumento* en la comunidad indígena del Área de la Bahía, parte de lo cual resulta de las oportunidades educativas que estuvieron por primera vez disponibles a fines de la década de 1960, y parte del éxito de empresas o profesionales. Están los que viven al día en la calle y los otros que llegan con todo esplendor a la gala anual del *American Indian Film Festival* en el Palacio de Bellas Artes de San Francisco. Los que viven en la calle no son excluidos de la comunidad, como tampoco lo son los que viven en el privilegiado barrio de Berkeley Hills. De hecho, podrían estar todos sentados a la misma mesa larga en el *Indian Center* durante una celebración de la comunidad. Hay muchos que no completaron la educación secundaria y otros con doctorados en estudios étnicos, antropología o educación en la Universidad de California, en Berkeley o Stanford u otros que realizan cursos de computación avanzados en la organización *United Indian Nations*, en Oakland.
 6. *Ahora existe una historia urbana reconocida*, y una imagen de la comunidad a la que se hace referencia con frecuencia y que crea el marco para la identidad compartida. En la mente de los miembros de la comunidad se comparten una serie de eventos y personas, vinculados a fechas, como simbólicamente significativos. Por ejemplo, algunos particularmente memorables son: la ocupación de la isla de Alcatraz, en la Bahía de San Francisco, de 1969 a 1971, para llevar la atención a la opresión indígena, el certamen de Princesa Indígena del Área de la Bahía, los viejos festivales de música del *Intertribal Friendship House* y el *pow-wow* anual de Stanford. Todos saben a quién se hace referencia cuando se mencionan a Floyd o Bill dentro de contextos específicos. Y los de más edad recuerdan perfectamente a Walter y la Sra. Carnes. Las remembranzas están llenas de connotaciones compartidas. "¿Recuerdas cuando sacaron el número de la rifa de aquel auto, que estaba colmado de gente, y lo sacó la novia del director?" "Ah, sí. ¿Y qué hay de la reunión hace veintitrés años?", "Y tu abuela se paró y frente a todos, dijo *aquello* de mi tía en la reunión de directiva." Todos ponen "esa cara", recordando bien el hecho; y si no estaba ahí seguro escucharon hablar del asunto con detalles. Una líder activista reconocida recordó a un grupo, "Y empezamos exactamente aquí. Empezamos la Caminata Más Larga⁵

hacia Washington D.C. exactamente desde esta puerta.” Muchos asintieron con la cabeza recordando. Estas son parábolas de vida en la ciudad y un medio de validación del contenido histórico compartido de la vida urbana como comunidad.

Identidad

Con sus implicancias de inclusión y exclusión, la definición de quién es indígena y el tema de quién realiza esta identificación son temas complicados y sensibles en cualquier parte del Territorio Indígena (*Indian Country*). Por ejemplo, hay identidad autodefinida, hay identidad impuesta externamente, hay cambios en la identidad circunstancialmente apropiados y también están los cambios de identidad que ocurren a lo largo de la vida. En áreas urbanas, aunque no existen listas oficiales comparables a los de miembros de una tribu, hay una cantidad de otras formas en las que uno se autoidentifica e identifica a otros como miembros de la comunidad y como indígenas. Gonzales (2001) también discute muchos de los matices relacionados con la cuestión de identidad. La comunidad indígena urbana es mayoritariamente invisible para el mundo no indígena, tanto informalmente, en la mentalidad del público general que no ha descartado el estereotipo de que todo lo indígena es rural y quedó en el pasado, como también formalmente a través de las instituciones como la Oficina del Censo de Estados Unidos, que aún debe contabilizar a la gente indígena adecuadamente. Por una discusión de la subcontabilización de la población indígena en el Área de la Bahía de San Francisco, ver Lobo (1990) y Lobo (1992). De la misma manera, el énfasis federal en la ancestría como criterio definitorio más destacado, representado en el modelo del “cociente sanguíneo”, es un criterio mucho más limitado y estrecho

que el que se encuentra en las comunidades indígenas urbanas.

Dentro de la comunidad urbana hay una perspectiva muy diferente con respecto a los miembros de aquella que se encuentra en las tierras tribales ancestrales (*tribal homelands*), estructuradas por criterios impuestos por el gobierno federal. Al igual que con la fluidez que se define el “territorio” urbano, la pertenencia como miembros de la comunidad indígena urbana y el vínculo con la indianidad se definen por la comunidad de una forma igualmente fluida. Ser miembro de la comunidad indígena es reconocido y aceptado por medio del consenso informal. Las personas indígenas se sienten cómodas con esta forma. Esta es la forma que es, a través del consenso, más que escrito en un papel, un documento.

Hay un acuerdo compartido entre los participantes sobre los límites sociales de la comunidad indígena norteamericana, así como sobre ser miembro dentro de la comunidad. Estos límites y sentido de pertenencia son fluidos, pero están siempre bajo revisión y negociación. Los no indígenas que no participan, que son externos a la comunidad, no son conscientes de estas dinámicas que unen a la comunidad y marcan quién está “en la comunidad” y quién no. La definición de indianidad en la ciudad, entonces queda esencialmente liberada del peso de la documentación formal impuesta a las tribus con reconocimiento federal. Por ejemplo, como estrategia para manipular el resultado de la elección de la comisión directiva de una de las organizaciones urbanas en el Área de la Bahía, un miembro de la directiva envió una carta indicando que para poder votar, los miembros de la comunidad debían traer documentación probatoria de ser indígena. Muchas personas —aquellos que podían presentar documentación tanto como aquellos que no— se sintieron profundamente ofendidos. La

estrategia resultó contraproducente y el miembro de la directiva fue rotundamente criticado por tener una actitud inapropiada. Su pedido fue ignorado en la votación.

Otro ejemplo del rechazo y desdén en un contexto urbano hacia las fórmulas tribales de imposición federal, que emana de las solicitudes del gobierno de los números de alistamiento, fue demostrado por un grupo de artistas indígenas del Área de la Bahía en protesta por las leyes que requerían prueba de indianidad para poder exhibir su arte como artistas indígenas. Una artista, Hulleah Tsinhnahjinnie, tomó una serie de desafiantes fotografías de sí misma con números pintados en la frente. En esencia, estas personas están afirmando: “Soy indígena porque yo digo que lo soy” y “soy indígena porque sé lo que es ser indígena: los protocolos, los chistes, el conocimiento de historia compartida, el racismo y la lucha que son parte de quienes somos”, “que intenten identificarme con un número es jodido”.

Por tanto, en áreas urbanas la identidad indígena se define a través de:

1. *Ancestría*: ¿la persona tiene parientes y ancestros indígenas y funciona como miembro de una familia extendida indígena?
2. *Apariencia*: ¿la persona tiene aspecto “indígena”?
3. *Conocimiento cultural*: ¿la persona tiene conocimientos de la cultura de su pueblo y de aquellos valores y expectativas sociales panindígenas compartidas dentro de la comunidad indígena urbana?
4. *Participación en la comunidad indígena*: ¿la persona sale a participar de los eventos y actividades en la comunidad indígena y contribuye al bienestar de la comunidad?

El peso y combinación que se le da a estos elementos para determinar la identidad indígena varía según las circunstancias y, hasta cierto punto, siempre están bajo evaluación de la comunidad, cambiando con el paso del tiempo. Por ejemplo, hay muchas personas totalmente aceptadas en la comunidad indígena del Área de la Bahía que pueden no tener una “apariencia muy indígena”, que pueden no tener ancestría indígena documentada verificable, aun así —a través de una larga trayectoria de participar activamente y contribuir al bienestar de la comunidad, así como demostrar una comprensión cabal de los valores y los protocolos indígenas— será considerada sin titubear como miembro de la comunidad indígena, hasta que surja un conflicto y entonces esta combinación podrá ser criticada y objeto de un escrutinio.

En un área urbana existe la posibilidad de elegir, ya que cada individuo determina con qué grado y en qué circunstancias actualiza su participación en la comunidad indígena urbana y su pertenencia tribal. Entonces, según las circunstancias, los individuos pueden elegir qué criterios de indianidad pueden ser activados y cuándo hacerlo. Algunas personas indígenas que viven en el Área de la Bahía tienen afiliación con una tribu, pero eligen no participar o identificarse con la comunidad indígena urbana durante un período particular de su vida. Otros están involucrados activamente como miembros de sus tribus de origen (*home tribes*) y también participan y se identifican con la comunidad indígena del Área de la Bahía. Otros puede que no tengan adscripción o participación activa en su tribu de origen, pero pueden estar muy involucrados y ser muy activos en la comunidad urbana. Lógicamente, hay también quienes, a pesar de identificarse como indígenas, no participan ni se identifican con ninguna de las dos, la comunidad urbana o tribu de origen. Hay algunas

personas que han decidido en algún momento de sus vidas —como resultado del racismo, presiones de asimilación, matrimonios fuera de su grupo— pasar como no indígenas (por ejemplo, como mexicanos, italianos o blancos). Cada vez más, estos individuos eligen reevaluar la auto-definición de su identidad racial y, a menudo, reestablecen su identidad de indígena norteamericano reintegrándose y volviéndose activos en la comunidad indígena urbana (Snipp, 1991).

La posición de los niños en la comunidad urbana es reveladora. En una comunidad urbana tan diversa en cuanto a las tribus que la componen, como es el Área de la Bahía, puede llegar a haber luego de dos o tres generaciones, una cantidad de niños que, aunque sean innegablemente indígenas desde el punto de vista genético, tengan dificultad en adscribirse a una tribu en particular debido a su ancestría tribal mixta y los criterios específicos de cada tribu para la adscripción. También existe el caso en que algunos niños con una madre de una tribu patrilineal y un padre de una tribu matrilineal pueda no ser reconocido o adscrito a ninguna de las dos. Estos niños de herencia tribal mixta y aquellos de herencia indígena/no indígena que pueden tener dificultades relacionadas con la adscripción tribal formal, a menudo son, a pesar de ello, participantes activos y aceptados en la comunidad indígena urbana. Los padres indígenas involucrados en la comunidad del Área de la Bahía cuyos hijos, por alguna de las razones descritas, no tienen vínculos fuertes con una tribu de origen a menudo expresan la preocupación de que sus hijos pierdan su identidad como indígenas norteamericanos y se angustian con los problemas que pueden asociarse a la adscripción tribal. Un tema principal de las actividades en la comunidad indígena del Área de la Bahía es que la participación válida y realza la identidad indígena y los padres a menudo facilitan la participación de sus hijos, a sa-

biendas de que esta participación promoverá un fuerte sentido de identidad indígena, así como la aceptación por parte de la comunidad. Por ejemplo, los niños pueden integrarse en actividades educativas especiales como ir al preescolar Hintil Ku Caa o programas extracurriculares, participar con la familia en los *pow-wow* y otras actividades o asistir con sus familias a eventos como la cena de los miércoles en la *Intertribal Friendship House*.

Consideraciones finales

Este artículo advierte que un concepto ampliamente utilizado como “comunidad” puede no tener una sola dimensión o ser tan simple como parece. Es importante prestar mucha atención a las formas en que las personas y las comunidades de personas perciben y definen su ambiente, tanto en términos físicos como de aspectos sociales.

En este trabajo se han delineado algunas de las formas fundamentales en que la compleja comunidad indígena urbana en el Área de la Bahía de San Francisco se ha constituido y, a su vez, cómo esta estructuración de la comunidad se relaciona con la identidad. Desde un punto de vista conceptual, la comunidad es esencialmente abstracta, basada como está en una serie de relaciones muy dinámicas y significados, historia y símbolos compartidos, más que en barrios comerciales o residenciales agrupados como suele suponerse. Es particularmente destacable que, aunque la mayoría de las personas indígenas que viven en el Área de la Bahía de San Francisco aprovechan las oportunidades de recreación que ofrecen los parques, viven en una amplia variedad de apartamentos y casas y son usuarios frecuentes de carreteras y autopistas, este ambiente físico, aunque sea el telón de fondo y escenario físico en donde muchas actividades comunitarias se desarrollan,

no es “la comunidad”. La comunidad, por el contrario, tiene su centro de atención en las dinámicas relacionales y en el universo más abstracto del conocimiento compartido que informa y configura a las acciones.

Bibliografía

- Basso, K. H. (1996). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the western Apache*. University of New Mexico Press.
- Bramstedt, W.G. (1977). *Corporate Adaptations of Urban Migrants: American Indian Voluntary Associations in the Los Angeles Metropolitan Area* (disertación de doctorado, Universidad de California, Los Angeles).
- Danziger, E. J., Jr. (2017). *Survival and regeneration: Detroit's American Indian community*. Wayne State University Press.
- Garbarino, M. S. (1971). Life in the City: Chicago. En J.O. Waddell y M. Watson (Eds.), *The American Indian in urban society* (pp. 168-205). Little, Brown and Company.
- Gonzales, A. (2001). "Urban (trans)formations: Changes in the meaning and use of American Indian identity". En S. Lobo y K. Peters (Eds.), *American Indians and the Urban Experience* (pp.169–185). Altamira Press.
- Guillemin, J. (1975). *Urban renegades: Cultural strategy of American Indians*. Columbia University Press.
- Jackson, D. D. (1998). "This hole in our heart": Urban Indian identity and the power of silence. *American Indian Culture and Research Journal*, 22(4), 227–254.
- Liebow, E. D. (1991). *Urban Indian Institutions in Phoenix: Transformation from Headquarters City to Community*. *The Journal of Ethnic Studies*, 18(4), 1-27.
- Lobo, S. (1990). "Oakland's American Indian community: History, social organization and factors that contribute to census undercount", US Census Bureau, Suitland, MD.
- Lobo, S. (octubre de 1992). *American Indians in the San Francisco Bay Area and the 1990 Census*. <https://www.census.gov/library/working-papers/1992/adrm/ex92-18.html>.
- Silko, L. M. (2011). *Ceremony: (Penguin Classics Deluxe Edition)*. Penguin Classics.
- Snipp, C. M. (1991). *American Indians: The first of this land*. Russell Sage Foundation.
- Straus, T., & Valentino, D. (1998). Retribalization in urban Indian communities. *American Indian Culture and Research Journal*, 22(4), 103–115.
- Shoemaker, N. (1988). Urban Indians and ethnic choices: American Indian organizations in Minneapolis, 1920-1950. *The Western Historical Quarterly*, 19(4), 431.
- Theodoratus, D.J. y LaPena, F.R. (1992). Wintu Sacred Geography. En: *California Indian Shamanism* (pp. 211-226). Lowell Bean (Menlo Park, California: Ballena Press).
- Weibel-Orlando, J. (1999). *Indian country, La: Maintaining ethnic community in complex society* (2nd ed.). University of Illinois Press.
- 1 Un *pow-wow* es una celebración o encuentro multitribal panindígena que a menudo se extiende por varios días y que incluye competencias tradicionales, danzas y tambores neotradicionales, ceremonias, comida y lugar para el esparcimiento y la diversión.
- 2 En las historias, tanto sagradas como salaces, Coyote es un símbolo indígena muy extendido, un personaje que representa las fortalezas y debilidades humanas.
- 3 Se pueden ver a Floyd y a otros músicos indígenas urbanos en YouTube.
- 4 Algunas tribus tienen permisos legales para abrir casinos como medio de obtener ingresos.
- 5 "The Longest Walk" se realizó en 1978 desde Oakland, California, hasta Washington DC, 3000 millas para afirmar los derechos al agua y a la tierra indígena.