

Estudios sobre las **CULTURAS**
CONTEMPORÁNEAS

Época III / Volumen XXIII / Número 46 / Invierno, 2017

Revista de investigación y análisis



UNIVERSIDAD DE COLIMA

CENTRO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
PROGRAMA CULTURA



UNIVERSIDAD DE COLIMA

M. A. José Eduardo Hernández Nava
Rector

Mtro. Christian J. Torres Ortiz Zermeño
Secretario General

Dr. Alfredo Aranda Fernández
Coordinador General
de Investigación Científica

Dra. Karla Y. Covarrubias Cuéllar
Directora del Centro Universitario
de Investigaciones Sociales

Mtra. Vianey Amezcua Barajas
Coordinadora General
de Comunicación Social

Mtra. Gloria G. Araiza Torres
Directora General
de Publicaciones

ESTUDIOS SOBRE LAS CULTURAS CONTEMPORÁNEAS

Época III — No. 46

Cuidado de la edición y formación: Genaro Zenteno Bórquez

Diseño y asesoría gráfica: Miguel Ángel Ávila García

Corrección: Patricia Sánchez Sandoval

Apoyo secretarial:

Eva Cecilia Chávez Carrillo y Erika Osiris Heredia Ramos

Apoyo logístico: Jorge Antonio Díaz y Juvenal Vázquez

Traducción de *abstracts* al inglés: Raymond Morrow

Se terminó de imprimir en diciembre de 2017, en:

SERICOLOR

Ma. del Refugio Morales 583, Col. El Porvenir
Colima, Colima, México, CP 28019

Tiraje: 1,000 ejemplares

Esta publicación se realizó con el apoyo de:

Secretaría de Cultura del Gobierno Federal

Estudios sobre afrodescendencia

Yara Altez 5

ENTRE VARAS,
MACHETES Y CANASTOS:
Cultura material asociada a la cosecha de cacao en una
comunidad afrodescendiente del centro-norte de Venezuela

Maura Falconi 9

¿CULINARIA
AFROURUGUAYA?
Saberes y sabores: entre la
invisibilización y la codificación

Valentina Brena 27

AFRODESCENDENCIA,
TIERRA Y OLVIDO
en la costa central venezolana

Yara Altez Ortega 55

MUJERES, NEGRAS
Y ARGENTINAS
Articulaciones identitarias entre mujeres
afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe, Argentina

Julia Broguet 81

HIPSTER O LA LÓGICA
de la Cultura urbana
bajo el Capitalismo
Horacio Espinosa Zepeda 111

REFLEXIONES EPISTÉMICAS
Y METODOLÓGICAS EN TORNO
al estudio de las acciones colectivas de
organizaciones sociales desde los cuerpos/emociones
La propuesta de *La tríada performativa*
Martha Patricia Baquero Torres y
Diana Carolina Peláez Rodríguez 135

METODOLOGÍA, MÉTODOS, TÉCNICAS

ESTRATEGIA METODOLÓGICA
PARA EL ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES
y las representaciones sociales
de los jóvenes consumidores de drogas
Estudio de caso en Jalisco, México
María Guadalupe Ramírez Ortiz 163

REDES:
conocer *conversando* y
conversar *conociendo*
Jorge A. González 209

RESEÑA

Ciudad en disputa
Ana Berónica Palacios Gamaz (2014). *Ciudad en disputa. Voces de la diversidad
en la configuración de las representaciones sociales, la interacción y el espacio.*
México: Universidad Autónoma de Chiapas, 255 pp., ISBN 978-607-8363-57-5.
María Rebeca Padilla de la Torre 237

Estudios sobre afrodescendencia

Este número de la revista *Estudios sobre Culturas Contemporáneas (ESCC)* contiene un *dossier de estudios sobre afrodescendientes* que pone en evidencia dos cosas importantes: por un lado, el cambio de enfoque en esta clase de investigaciones, generalmente interesadas en destacar africanismos en América, y que ahora procuran acentuar la configuración y la creación de realidades sociales y culturales particulares propiamente afroamericanas. Por otro, resalta un tipo de trabajo antropológico que recupera el compromiso de los investigadores con las comunidades. Acompañando a la presentación de estos estudios, se encuentran dos notables artículos cuya autoría corresponde a los mexicanos Horacio Espinosa y María Guadalupe Ramírez Ortiz.

Pero comencemos hablando de las características del *dossier*. En primer lugar, los cuatro textos que lo componen están escritos por antropólogas. Dos de las autoras representan a la antropología del Río de la Plata: Julia Broguet y Valentina Brena; mientras que las otras dos investigadoras son exponentes de la antropología venezolana: Maura Falconi y Yara Altez. Sus aportes revelan avances de investigaciones en curso dedicadas al estudio de los afrodescendientes y de sus vidas en contextos tan diferentes como el territorio rioplatense compuesto por Argentina y Uruguay, así como las realidades afrolocales del Caribe venezolano. Por encima de las distancias geográficas e históricas destaca un origen común entre los “sujetos de estudio”: el sometimiento de sus ancestros a la esclavitud, aunado también a su pertenencia actual a los sectores populares de las respectivas poblaciones nacionales. Esto último no es una coincidencia fortuita, sino el resultado infeliz de siglos de segregación socioeconómica y de racismo. Los textos aquí presentados permiten comprender, además, que en América Latina se trazan mapas simbólicos cuyos contenidos urge interpretar, ya no sólo por el placer de una cierta “estética investigativa” –por ejemplo– sino también por la necesidad de articularse orgánicamente a las luchas de los afrodescendientes en el continente, entre otras posibilidades.

Un aspecto a destacar en los aportes de Valentina Brena y Julia Broguet, es que éstos provienen de países que se proyectan externa, pero también internamente como “naciones blancas”, cuyos usos, costumbres y hábitos les emparentan con culturas europeas. Se trata de Uruguay y de la Argentina respectivamente, realidades que, sin embargo, son multiculturales, incluyendo indígenas y a descendientes de africanos, y más recientemente a nuevos inmigrantes provenientes del África subsahariana. En ambos países se visualizan hoy organizaciones sociales e investigadores comprometidos en *re*-construir memorias que visibilicen a los grupos históricamente subalternizados y víctimas del racismo. En ese sentido, debe destacarse la actuación de una nueva e interesante generación de investigadores del “Sur”, desarrollando estudios sobre africanos y sus descendientes en el Río de la Plata, como los presentados aquí por estas autoras. Tal como se verá, su contribución a *ESCC* está dedicada a la presencia afro-femenina hoy.

En efecto, Julia Broguet recolectó testimonios de campo e hizo observación de un grupo de mujeres afroargentinas, que soportan el cruel y detestable estigma de “mujeres lascivas” sólo por el hecho de ser “negras” (como ocurre también en Uruguay). No obstante, y por encima del racismo, ellas demuestran orgullo por su condición de *mujeres, negras y argentinas* en el performance del candombe, el cual se está construyendo hoy como un espacio de militancia afrodescendiente en este país. Su aporte lleva por título: *Mujeres, negras y argentinas: articulaciones identitarias entre mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe (Argentina)*. Por su parte, Valentina Brena presenta avances de su tesis de maestría sobre prácticas y representaciones de la culinaria afrouruguaya, bajo el título: *¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores entre la invisibilización y la codificación*. Tiene por referencia también la etnografía con mujeres afrodescendientes, de las cuales se pueden conocer más que recetas: el sentido de una culinaria que segregada históricamente como “menú de pobres”, representa hoy la dignidad de transformar alimentos en símbolos de identidad cultural, transmitidos por las afrouruguayas de generación en generación.

Mientras tanto, en Venezuela, buena parte de la investigación sobre afrodescendientes se desarrolla en comunidades cuyos orígenes se remontan a la fundación de haciendas coloniales trabajadas por esclavizados. Muchas de esas comunidades se encuentran ubicadas en territorios rurales y semi-rurales, como Panaquire y la parroquia Caruao, en donde se ha centrado la investigación de las otras dos autoras de este dossier, Maura Falconi y Yara Altez. Debe destacarse que así como Broguet y Brena representan a una nueva generación de investigadores sobre la diáspora africana y el mundo afrodescendiente, Falconi también hace parte de la misma, pero a orillas del Caribe venezolano. Es importante resaltar esta presencia de

jóvenes estudiosos que además articulan compromisos junto a las propias comunidades.

Maura Falconi expone en su artículo la actuación de mujeres afro-venezolanas dedicadas al cultivo del cacao en la comunidad de Panaquire, fundada en 1735. Tras una interesante etnografía, Falconi interpreta el valor cultural de los instrumentos empleados por esas mujeres en la cosecha del cacao (*varas, machetes y canastos*), práctica ancestral que se encuentra en vías de extinción. En su artículo: *Entre varas, machetes y canastos: Cultura material asociada a la cosecha de cacao en una comunidad afrodescendiente del centro-norte de Venezuela*, se ve representada la experiencia histórica de un grupo de ancianas que aportaron sus testimonios y conocimientos durante el trabajo en campo. Por otra parte, en el artículo de Yara Altez intitulado *Afrodescendencia, tierra y olvido en la costa central venezolana*, se expone el caso de la parroquia Caruao, en donde hoy conviven descendientes de esclavizados que lamentablemente no se sienten emparentados con los mismos. Sumado a ello, las prácticas que les pueden identificar con sus ancestros se van dejando a un lado. Es el caso de la agricultura, actividad que representó hasta mediados del siglo XX la fuente principal de alimento para las familias locales. Al abandonar la agricultura, los vecinos del lugar se privan del derecho de acceder y usufructuar territorios ancestrales, lo cual no ha sido efecto de “otros” sino –y paradójicamente– de los propios afrodescendientes de Caruao.

Los otros artículos que integran este número de *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, presentan dos estudios dedicados a situaciones urbanas en México que reclaman atención especial. El primero de ellos es el trabajo de Horacio Espinosa, titulado “*Hipster*” o *la lógica de la cultura urbana bajo el capitalismo*. Este texto presenta una crítica interesante a la llamada subcultura hipster, que ha venido *re-ocupando* y gentrificando espacios urbanos en donde tradicionalmente se han instalado vendedores callejeros e individuos asociados a sus prácticas, tal como viene ocurriendo en el centro histórico de Guadalajara –el contexto de su investigación– desde 2015. Según argumenta el autor, la subcultura hipster va de la mano con la especulación inmobiliaria y el avance de valores reaccionarios... “*aquellos propios del varón blanco, norteamericano, de clase media, aunque en una versión ‘posmoderna’*”. Se trata de jóvenes viviendo en una modalidad cuasi nostálgica, de excéntrico gusto por lo retro, por el comercio justo y los productos artesanales, que se combina con el acceso a las redes sociales y con una actitud apolítica, conservadora y sospechosamente cívica. Este estudio de Espinosa alerta sobre los peligrosos cambios que la subcultura hipster estaría generando en antiguos barrios populares de algunas ciudades grandes.

El segundo texto metodológico es el de María Guadalupe Ramírez Ortiz: *Estrategia metodológica para el estudio de las identidades y representaciones sociales de los jóvenes consumidores de drogas. Estudio de caso en Jalisco, México*. En la investigación que lo sustenta se aplicó un diseño etnográfico para abordar a estudiantes consumidores de drogas en la preparatoria de Tonalá, Jalisco, con el objetivo de comprender el proceso de construcción de sus identidades sociales. En sus contextos de vida cotidiana observó cómo “los otros” (padres, maestros, compañeros de estudio, funcionarios de centros de tratamiento para adicciones, miembros de bandas y grupos a los que pertenecen) les interpretan y definen, aplicando diferentes técnicas de recolección de datos como la entrevista y la conformación de grupos de discusión. Pero también se acercó a los propios jóvenes consumidores para adentrarse en la significación de sus representaciones de sí mismos. Este artículo metodológico expone resultados del procesamiento y extractos de entrevistas que enriquecen su presentación, permitiendo además comprender cómo resumir el trayecto ejecutado de un trabajo de campo antropológico.

Una vez más, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* se destaca como espacio para el debate y para la reflexión enfocados en la cultura. Interesantes trabajos e investigaciones novedosas siguen encontrando proyección entre sus páginas prestigiosas, tal como se podrá verificar a continuación. Al grupo editorial: ¡nuestro más sincero agradecimiento!

Yara Altez

19 de octubre de 2017

Entre varas, machetes y canastos:

Cultura material asociada a la cosecha de cacao en una comunidad afrodescendiente del centro-norte de Venezuela

Maura Falconi

Resumen

El objetivo de este artículo, es analizar las representaciones sociales de la cultura material asociada a la cosecha del cacao, de las mujeres afrodescendientes de la comunidad de Panaquire (Estado Miranda, Venezuela). Se profundizará en el conocimiento local que ellas tienen sobre esta actividad productiva, la cual involucra a una parte importante de su cultura material, además de suponer elecciones y acciones sociales como componentes esenciales de un sistema tecnológico particular. Tomaremos como perspectiva teórica la representación social de la tecnología (Lemonnier, 1992:4), ya que posibilita comprender y sistematizar el conocimiento, las habilidades y la experiencia de las mujeres panaquireñas. Con esto pretendemos demostrar la importancia de las mujeres en la producción cacaotera, ya que son quienes le dan cohesión social a este proceso productivo. La presente investigación se basa en trabajos de campo realizados en Panaquire, entre los años 2010 y 2013, donde aplicamos herramientas metodológicas como la observación participante y entrevistas abiertas y semiestructuradas a mujeres ancianas de la comunidad.

Palabras clave: Mujer afrodescendiente, Panaquire, Representación social, Sistema tecnológico

Abstract - Among Sticks, Machetes and Baskets: Material Culture Associated with Cocoa Harvest in an Afrodescendant Community in North-Central Venezuela

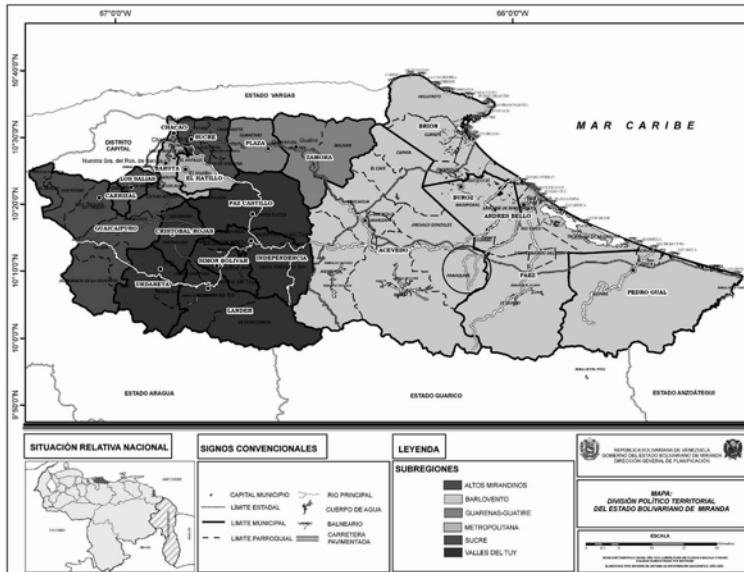
The aim of this paper is to analyze the social representations of material culture associated with the harvest of cocoa, of afro-descendant women of the community Panaquire (Miranda State, Venezuela). It will deepen the local knowledge that they have of this productive activity, which involves a large part of their material culture, while making social choices and actions, as essential components of a particular technological system. We have used the theoretical perspective of social representation of technology (Lemonnier, 1992:4), since it facilitates understanding and systematizing the knowledge, skills and experience of the panaquireña women. With this we intend to demonstrate the importance of women in cocoa production, since they are the ones who give social cohesion to this production process. This research is based on fieldwork conducted in Panaquire, between 2010 and 2013, where we applied methodological tools such as participant observation and open and semi-structured interviews of older women of the community.

Key Words: Afrodescendant Women, Panaquire, Social Representation, Technological System

Maura Falconi. Venezolana. Antropóloga por la Universidad Central de Venezuela. En tesis de Maestría en Antropología por el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Labora para la misma institución en calidad de Profesional Asociada a la Investigación (PAI). Áreas de interés: estudio, análisis y conservación de la cultura material e inmaterial, además de ahondar en temáticas vinculadas a la antropología del desarrollo como: género, territorio, identidad y memoria histórica afro. Actualmente se encuentra desarrollando una investigación en la comunidad de Panaquire (Estado Miranda, Venezuela), sobre haciendas de cacao, paisaje y género. Su publicación más reciente es: Falconi, M. (2013). "Resguardo, Conservación y Exhibición de la Cultura Material. Área de Colecciones y Sala de Exhibición J. M. Cruzent, Centro de Antropología – IVIC", en: *Revista Museos.ve*. Número 18. Año 2, 4-6. Dirección: Carretera Panamericana, kilómetro 11. Altos de Pipe. Estado Miranda, Venezuela. Código Postal: Caracas 1020-A. Dirección Postal: apartado 20632. Tlf. 0212-5041053 / 0412-7164257; maurafalconi@gmail.com mfalconi@ivic.gob.ve

La parroquia Panaquire, está ubicada en el municipio de Acevedo, en la Subregión de Barlovento en el centro-norte costero del país, en el Estado Miranda, Venezuela (Imagen 1).

Imagen 1
Ubicación de Panaquire, Estado de Miranda, Venezuela



Fuente: Ubicación de Panaquire. Dirección General de Planificación. Gobierno del Estado de Miranda

Esta parroquia posee una superficie de 227 km², cuenta con una población aproximada de 7,213 habitantes distribuida en dieciséis comunidades, siendo Panaquire la más numerosa (Caracterización del Municipio Acevedo, 2009). En esta área predomina el bosque húmedo tropical y el bosque húmedo pre-montano. Las precipitaciones son altas y la topografía mayormente plana. La cuenca principal de la región es la del río Tuy, y las subcuencas más importantes son las de los ríos: Guaire, Cuira, Grande, Guare, Ocumarito, Lagartijo, Taguaza, Taguacita y Quebrada Charallave. En cuanto a la flora encontramos especies características de selva, bosque, matorral y sabana tropófilos. La fauna silvestre tiene como mamíferos representativos al venado matacán rojizo o locho, lapa, picure y mono araguato. Entre las aves, las más comunes son: ponchas y guacamaya roja (Sequera de Segnini, 1976:43).

Históricamente, la comunidad de Panaquire, se ha identificado con el uso y manejo de sus espacios territoriales a través de la producción de

cacao, constituyendo una de sus principales actividades económicas. Las mujeres han tenido una importante participación en las diferentes etapas de este proceso productivo, especialmente en la cosecha del cacao. Esto ha promovido entre ellas relaciones estrechas con este cultivo y con la cultura material asociada al mismo. Además, la producción del cacao ha formado parte sustancial de su historia, su identidad y su organización social. Esto nos da la oportunidad de observar y comprender elementos fundamentales de una temática aún poco analizada, como es la dinámica social y simbólica de las mujeres afrodescendientes panaquireñas con respecto a la cultura material asociada a la cosecha del cacao.

Por lo tanto, el objetivo de este artículo es analizar las representaciones sociales de la cultura material asociada a la cosecha del cacao de las mujeres afrodescendientes de la comunidad de Panaquire (Estado Miranda, Venezuela). Para esto, en primer lugar nos aproximaremos al concepto de cultura y cultura material. En segundo lugar haremos una reseña histórica y actual sobre la producción de cacao en Venezuela y su población afrodescendiente, particularmente en la comunidad de Panaquire. En tercer lugar se profundizará en el conocimiento local que tienen las mujeres sobre la producción de cacao, la cual involucra a una parte importante de su cultura material conformando un sistema tecnológico particular; finalmente, abordaremos la representación social de la cultura material de las mujeres afrodescendientes panaquireñas asociada a la cosecha del cacao.

Este artículo es parte de una investigación de corte etnográfico y de género, realizada en Panaquire entre los años 2010 y 2013, utilizando como herramientas metodológicas la observación participante, además de la realización de entrevistas abiertas y semiestructuradas a mujeres ancianas de la comunidad. En Panaquire, la mayoría de las actividades con respecto a la producción cacaotera son realizadas por las mujeres, por ello nuestro trabajo se enfocó en darle voz a este grupo resaltando la de las mujeres mayores. Las jóvenes de la comunidad ya no muestran interés por este tipo de trabajo debido a la gran faena que representa y su poco dividendo económico.

Cultura, Cultura material

y Sistema tecnológico

Nuestro análisis se basa en el estudio de la cultura material utilizada por las mujeres afrodescendientes panaquireñas durante la cosecha del cacao, la cual se compone de los objetos (instrumentos y herramientas) que se

usan para realizar actividades específicas y que expresan al mismo tiempo conocimientos, habilidades y experiencias acumuladas de logros individuales y del trabajo en común. Para esto, debemos aproximarnos primero al concepto de cultura, el cual es fundamental para entender el proceso de construcción de la historia y de la realidad que estas mujeres legitiman a través de sus discursos.

El concepto de cultura ha sido ampliamente estudiado y criticado desde distintas perspectivas, éste puede variar según la disciplina científica o el contexto donde aparezca involucrado. De acuerdo a las diferentes corrientes antropológicas el concepto de cultura se ha desarrollado desde el punto de vista descriptivo, histórico, nominativo, psicológico, estructural y genético (Sarmiento, 2007:219). Nosotros tomaremos la noción histórica del mismo para enfatizar la herencia social que viene inscrita en la cultura material.

En tal sentido, tomando a Miller (1999:89), podemos decir que la cultura, más allá de ser un sistema de valores y lógica simbólica que incluye tradiciones, creencias, conocimientos, habilidades y organización social, aborda la significación y el uso social de los objetos, lo cual permite al individuo asociado a determinada cultura conformar su acervo material para la resolución de sus problemas en las condiciones de existencia del accionar humano (Lemonnier, 1992; Miller, 1999; Sarmiento, 2007). Debido a esto, casi todo lo que se considera importante en la vida del individuo se expresa a través de la relación que establece con los objetos creando asociaciones significativas entre las formas y jerarquías culturales y los recursos materiales, en un contexto social e histórico particular. Desde esta perspectiva, la cultura no es estática, está en un constante proceso de transformación determinado por el influjo de las relaciones sociales y la conexión sujeto-objeto (Miller, 1999; Buckingham, 2011).

Esto nos da el marco de referencia para adentrarnos en la noción de cultura material, la cual pasa por un proceso de conceptualización parecido al de cultura, donde la antropología y la arqueología no esclarecen de manera concreta lo que significa (Sarmiento, 2007: 223). Por ello, partiremos de la premisa de que la cultura material como tecnología es una producción histórico-social en sí misma, donde se materializan las relaciones sociales que le dan significación a los objetos (Marcuse, 1970; Lemonnier, 1992; Miller, 2005; Sarmiento, 2007). De esta forma Hunter y Whitten (1981) expresan que:

Cada objeto del inventario material de una cultura representa la concretización de una idea o secuencias de ideas. Éstas, junto con las aptitudes

adquiridas y técnicas aprendidas para la fabricación y empleo de productos en actividades tipificadas constituyen un sistema tecnológico. La relación entre la capacidad tecnológica, la naturaleza y el alcance del inventario material de una sociedad puede parecer obvia, pero no debe ignorarse que la tecnología conforma, así mismo, la estructura social del grupo y fija su dimensionalidad y desarrollo cultural (Hunter y Whitter, 1981:201).

Es decir, que la tecnología es la “expresión material de la actividad cultural” (Conklin, 1982:16). Por lo tanto, los objetos por sí solos no tienen mucho que decir, dependen de otros aspectos que involucran acciones y elecciones sociales que no están dictados simplemente por la función de la pieza, sino que son componentes integrales de un sistema social y simbólico mayor, definido y guiado por la herencia cultural (Lemonnier, 1992:3). Todo esto compone lo que Lemonnier (1992:1) llama “sistema tecnológico”.

Para las mujeres cacaoteras afrodescendientes de Panaquire estos sistemas tecnológicos constituyen su realidad cotidiana donde los objetos se concretizan en ideas y éstas al mismo tiempo se materializan en conocimientos, aptitudes, habilidades, técnicas y experiencias que les permiten, a un nivel individual o colectivo, realizar acciones para definir el uso o no de herramientas en un sinfín de posibilidades, como por ejemplo, usar la vara para los cacaos más altos y el machete para los cacaos que están más bajos. Estos factores de elección y acción tecnológica, que convergen en un conocimiento específico son llamados por Lemonnier (1992:4) “representación social de la tecnología”.

Como marco contextual hablaremos de la cultura material asociada a la cosecha del cacao como un sistema tecnológico y del conocimiento específico, así como el conjunto de elecciones tomadas y acciones sociales realizadas por las mujeres afrodescendientes durante esta actividad productiva, como una representación social de la tecnología.

La producción de cacao en Venezuela y su población afrodescendiente:

reseña histórica y actualidad

El cacao pertenece a la familia de las Esterculiáceas, del género *Theobroma*, con nombre científico *Theobroma cacao L.*, es un árbol que se produce a partir de semilla. Es un cultivo semipermanente plantado en clima cálido con elevada pluviosidad, en suelos profundos con buen drenaje, a orillas de los ríos y generalmente bajo sombra. Entre las características físicas de

la planta se resalta su baja estatura (entre 3 y 8 metros), tronco sencillo de corteza áspera, hojas elípticas, ovales, grandes, de color verde claro, flores rosadas, pequeñas, distribuidas en el tronco y en las ramas (Imagen 2). El fruto del cacao, llamado comúnmente mazorca, es una drupa grande, de unos veinticinco centímetros de largo, sostenida por un pedúnculo fuerte, al madurar toma diferentes colores: rojas, anaranjadas, moradas o amarillas (Cartay, 1999; Ramos *et al.*, 2004).

Imagen 2
Árbol de Cacao



Fotografía: Maura Falconi (2012).

El cacao es considerado originario de los bosques húmedos neotropicales de América, aunque siguen los debates sobre su origen. Algunos autores señalan que el cacao fino o criollo se originó en territorios comprendidos entre Venezuela, Colombia, Ecuador, América Central y México (Rohan, 1964; Braudeau, 1970; Cartay, 1999). En Venezuela se considera que la cuna del cacao criollo es la Cuenca del Lago de Maracaibo y el Occidente de los Andes donde crecía naturalmente en los bosques (Cartay, 1999:11). Pero la presencia e influencia del cacao en la población y economía venezolanas se hizo sentir a partir de los años 1600 cuando el cacao comenzó a simbolizar la búsqueda de tierras, de mano de obra, la exportación del producto hacia la península española y la presencia del esclavo procedente de las costas occidentales de África. Además sirvió de base para consolidar una estructura social jerárquica en Venezuela,

[...] en donde los blancos criollos (terratenientes, comerciantes, etc.), ejercían su poderío y hegemonía sobre los otros grupos humanos (indígenas, negros libres, blancos de orilla, mulatos, negros esclavos, etc.) Siendo éstos últimos, quienes estuvieron ubicados en los niveles más bajos de la pirámide social (Ramos Guedéz, 2005:157).

Con los latifundios y haciendas cacaoteras se crean también nuevas unidades económicas productivas. Para el siglo XVIII, el cacao obtiene más relevancia, debido a la intensificación del contrabando y la llegada de la Compañía Guipuzcoana (1728), observándose un incremento en la introducción de mano de obra negra esclava y sus descendientes (Acosta Saignes, 1959; Ramos Guedéz, 2005).

Hacia 1825 en Venezuela sólo se cultivaba cacao criollo de alta calidad y aroma, luego fue introducido un tipo de cacao más amargo llamado forastero, cruzándose con el criollo. El mayor apogeo del cacao fue entre los años 1915 y 1925, al alcanzar la cifra de 21 mil toneladas métricas anuales, (debido al auge de la industria petrolera y los bajos precios del rubro) estos volúmenes de producción que hasta hoy no han sido superados (Cartay, 1999; Ramos *et al.*, 2004; Quintero y García, 2010).

Actualmente, en Venezuela se cultivan aproximadamente 75 mil hectáreas de cacao con una producción de 15 mil toneladas métricas anuales de las cuales se exporta 67%. Esas 75 mil hectáreas están distribuidas entre la región central: Miranda, Aragua, Carabobo y Yaracuy; región oriental: Sucre, Monagas, y Delta Amacuro; y la occidental: que comprende Mérida, Zulia, Táchira, Apure, Barinas y Portuguesa. La región oriental es la de mayor rendimiento con un promedio de 283 Kg. de cacao por hectárea (Cartay, 1999; Ramos *et al.*, 2004; Quintero y García, 2010).

En la región central, específicamente en el estado Miranda, el tamaño promedio de las unidades de producción es de 6.8 hectáreas, aunque existen haciendas de mayor tamaño. En esta área la base fundamental de su historia y economía ha sido durante cuatro siglos el cacao. Es tan importante este rubro para la población que lo cultiva que tanto su cultura como las tradiciones están estrechamente vinculadas al mismo. Esto se observa precisamente en la gastronomía local donde se emplea la almendra del cacao en la elaboración de chocolate, bebidas y mermeladas artesanales, manteca y pasta de cacao. En las festividades (en torno al 24 de diciembre con el nacimiento de Jesús y en torno al 24 de junio con el nacimiento de San Juan El Bautista), como expresión que fusiona la religión católica con las costumbres profanas de los esclavos negros, inclinadas hacia el repique del tambor, la danza y las fiestas agrarias. También en los velorios como el de la Cruz de Mayo (celebración vinculada a la presencia de esclavos africanos utilizados como mano de obra forzada, específicamente en haciendas cacaoteras). En los actos religiosos como la Semana Santa; y en lo geográfico, debido a la vinculación del cultivo del cacao con la aparición de los primeros asentamientos humanos en libertad o cumbes, los cuales permitieron la expresión plena de estas poblaciones (Castillo Lara, 1981; Ramos Guedéz, 2005; Díaz, 2010).

Particularmente, en la Subregión de Barlovento, la importancia del cacao se inicia en la segunda mitad del siglo XVII con la ocupación colonial y el surgimiento de nuevos poblados impulsados por misioneros, cuya finalidad en agrupar a los indígenas de filiación Caribe dispersos por la región (Strauss, 1993; Sosa, 2001), esto aunado al auge de las exportaciones de este rubro a México, la ampliación de las superficies cultivadas y la llegada de los primeros grupos étnicos precedentes de África (Acosta Saignes, 1959; Ramos Guedéz, 2005). En referencia a esto, Acosta Saignes (Castillo Lara, 1981; Pollak-Eltz, 2000), señala que la distribución geográfica de la población negra para finales del siglo XVIII en Miranda era de 23,599 personas, lo que evidencia el aporte étnico de este grupo a la conformación de las características culturales del mismo.

En la comunidad de Panaquire este arraigo y dependencia hacia el cacao deviene desde su conformación como pueblo, pues fue fundada en 1734 por un grupo de españoles de origen Canario –entre los que destaca Juan Francisco de León– y negros esclavos. Esta fundación tenía un objetivo claro: el desarrollo cacaotero en esas tierras. Esto se logra a costa del exterminio casi total de las poblaciones indígenas que se encontraban diseminadas a lo largo de los ríos Cüira y Tuy. De los que quedaron, algunos fueron dóciles y aceptaron ser bautizados y evangelizados, otros lucharon y otros huyeron a las montañas. Por lo tanto, el desarrollo del cultivo del cacao junto a la apropiación y concentración de tierras fue marcando una nueva tendencia al repoblamiento de de esta área (Castillo Lara, 1981; Ramos Guedéz, 2005).

La mayoría de la población concentrada alrededor de las haciendas de cacao estaba formada por esclavos negros de origen africano (Castillo Lara, 1983; Ramos Guedéz, 2005). Su número se calcula por la cantidad de haciendas establecidas en Panaquire para 1790, la cual rozaba unas 26 haciendas y 311 esclavos negros y mulatos, aproximadamente. Además de 40 blancos, 52 indios, 58 mulatos libres y 3 negros libres (Ramos Guedéz, 2005:160). Los datos antes mencionados nos permiten observar la importancia y el papel relevante que tuvo la mano de obra esclava negra, en el establecimiento y desarrollo de las actividades relacionadas con el cultivo del cacao a lo largo del siglo XVIII:

[...] sin pasar por alto que también se utilizó mano de obra esclava en las labores de construcción de iglesias, capillas, caminos, viviendas, oficios del hogar, confección de artículos artesanales, elaboración de alimentos, medicamentos, vestidos, herramientas de trabajo, instrumentos musicales (Ramos Guedéz, 2005:161).

Por lo tanto, podemos decir que desde su fundación hasta la actualidad la comunidad de Panaquire ha sido muy heterogénea debido a la herencia legada por la incursión española, además del aporte cultural realizado por los indígenas y los negros, dando lugar a un proceso sincrético y multicultural lleno tradiciones, muchas de las cuales se han mantenido a través del tiempo y que hoy en día identifica al Afropanaquireño (Cartay, 1999; Díaz, 2010).

Mujeres afrodescendientes de Panaquire

y la cosecha del cacao

En cuanto al cacao la dinámica de la comunidad es muy particular en Panaquire, pues el perfume y la esencia del grano se percibe por todos los rincones debido a los grandes parches de cacao que son secados a las puertas de las casas (Imagen 3). Las mujeres han tenido una importante participación en la producción de cacao, especialmente en su cosecha, bien sea trabajando en haciendas ajenas o en las propias, pero su inserción en este espacio agrícola siempre ha estado en desventaja con respecto a los hombres, considerado como una extensión de sus actividades y habilidades domésticas, lo que lleva a la invisibilización de su aporte. Esta falta de inclusión formal de la mujer en el mundo laboral agrario ha provocado que no tengan todavía el reconocimiento económico y social que su trabajo merece. Esta situación supone una forma distinta de observar la realidad de hombres y mujeres que ejecutan diferentes papeles y tareas en una actividad productiva determinada, dando paso a espacios socialmente diferenciados, por el género, los cuales dejan de ser rígidos para redefinirse a partir de la apropiación y la práctica social y económica activa de los sujetos, en este caso de las mujeres cacaoteras panaquireñas.

Imagen 3
Secado de la almendra del Cacao



Fotografía: Maura Falconi (2012)..

Esto queda mejor expresado cuando comenzamos a hablar de la forma como las mujeres panaquireñas se relacionan con el mundo cacaotero. Muchas de las entrevistadas indican que comenzaron a “tumbar”¹ cacao desde muy temprana edad, ya que fueron preparadas para realizar este

1. El término “Tumbar”, en relación a la producción de cacao, hace referencia a la cosecha de la mazorca, mediante varas o ganchos artesanales que facilitan la recolección de los frutos localizados en las partes más altas de la plata.

tipo de labores, excluyéndolas intencionalmente de una educación que las pudiera ayudar a mejorar su calidad de vida. Ellas cuentan que fueron llevadas al campo por sus madres o por sus abuelas cuando existían las grandes haciendas administradas y controladas por mayordomos o capataces. Esta modalidad de hacienda tuvo su apogeo desde principios del siglo XX hasta 1980 aproximadamente. En este sentido la Sra. Carolina, de 60 años de edad, madre de dos hijos, y quien vive actualmente en los predios de la Hacienda San Pedro, en el casco central de Panaquire, nos relata:

Mi abuela me llevaba a tumbar y picar cacao, yo aprendí a picar cacao, yo me sentaba en la orilla del canasto(Carolina Rojas, entrevista personal, Panaquire, 2011).

Las entrevistadas en Panaquire relatan que entre noviembre y junio se conformaban trenes llenos de mujeres para recolectar el cacao en estas haciendas. Unas eran jornaleras de medio tiempo, otras de tiempo completo, y allí sus vidas transcurrían entre varas, machetes y canastos. Alejandrina, quien laboró por más de 10 años en varias haciendas de Panaquire, como la Arvelo y la Providencia, nos contó que aprendió este oficio por su abuela, por lo que nos comenta que:

Mi abuela iba con un grupo de mujeres a tumbar cacao en haciendas ajenas, unas jalaban, otras recogían, otras picaban y otras sacaban el cacao, ese era y es un trabajo de esclavo(Alejandrina Pimentel, comunicación personal, Panaquire, 2011).

Esto nos lleva a decir, que en las haciendas las mujeres crecían, parían, criaban, aprendían y enseñaban a trabajar la tierra, sobre todo a sembrar y cosechar el cacao. A pesar de que era un trabajo precario, debido a la inseguridad laboral, la incertidumbre y la falta de garantía en las condiciones de trabajo, ellas convertían los medios que ofrecía la naturaleza en alimento, techo y educación, con la fe y esperanza de alcanzar un futuro mejor para sus hijos. Esto promovía entre ellas la necesidad de obtener tierras propias para dejar de ser jornaleras, lo que llevaría al progreso de sus condiciones laborales y en el trato hacia las mujeres, por lo que se valían de diferentes medios como la herencia, el compadrazgo o el matrimonio para obtener acceso a una parcela, lo que garantizaría la perpetuación y subsistencia de la unidad del hogar, hasta por encima de sus propios intereses. Una vez obtenidas las tierras, esto le daba un giro importante a la forma de ver y sentir el cacao, ya no como un trabajo asalariado para el sustento cotidiano de sus familias, sino como un medio para el empoderamiento, con arraigo, identidad, cultura y tradición, abriendo espacios para el bienestar, igualdad de poder y conciencia de género, en todos los niveles de la sociedad (Heller, 2010:56).

Maigualida es una de estas tantas mujeres que logró adquirir tierras mediante la estrategia del compadrazgo y para ella trabajar con cacao representa un aspecto positivo en su vida, en este sentido nos comenta:

El cacao es muy importante, yo vivo de eso, yo sembraría cacao así tuviera trabajo, para invertir, hacer chocolate, además nos sentamos debajo de la mata a comer cacao, además me meto con mi machete y botas a limpiar y recoger el cacao, mi hermano me ayuda con el cacao, el ñame y el ocumo (Maigualida Paez, comunicación personal, Panaquire, 2012) (Imagen 4).

Imagen 4

Mujer cacaotera de Panaquire



Fotografía: Maura Falconi (2013).

Para otras mujeres el cacao representa un legado, una herencia de sus padres, y ese sentido les evoca recuerdos afectivos positivos. Carolina nos indica al respecto:

Mi parcela y mi casa es una alegría, eso fue lo que me dejó mi mamá para producir y cosechar

(Carolina Rojas, comunicación personal, Panaquire, 2011).

Representación social de la cultura material

asociada a la cosecha del cacao

Hoy día, la mujer afrodescendiente panaquireña sigue cosechando cacao en sus parcelas propias de manera tradicional. Recoge las mazorcas de cacao a mano y a pie, además utiliza herramientas como la *vara*, el *machete* y el *canasto*, que facilitan la recolección. En este proceso, las mujeres ponen en práctica las aptitudes *adquiridas* y *técnicas aprendidas* de generación en generación, las cuales están cargadas de conocimiento y experiencia para jalar, picar y transportar el cacao, conservando la integridad del mismo.

A estas herramientas que facilitan cada una de estas actividades de la cosecha las llamamos cultura material. Esta cultura material tiene un gran valor técnico, así como simbólico para las mujeres panaquireñas. A nivel técnico, los instrumentos son elegidos de acuerdo a la labor a efectuarse y la ubicación de las mazorcas en la planta. Estos comprenden: *vara o desgarradora*, palo largo y delgado de madera o bambú, provista con una cuchilla en forma de media luna muy cortante en uno de sus extremos; es utilizada para tumbar las mazorcas altas y no dañar la planta ni la almendra. *Machete o cuchillo*, es un arma de hoja corta, mide menos de 60 cm y tiene

un solo filo muy agudo, es utilizado para picar las mazorcas y tumbar las que se encuentren en la parte baja de la planta. *Canasto o tobo*, es un recipiente hondo y de boca ancha, elaborado frecuentemente a partir de caña amarga silvestre, se utiliza para transportar los granos de cacao desde las haciendas o parcelas hasta los lugares donde serán procesados o distribuidos (Imagen 5). Cada uno de estos objetos supone un conocimiento técnico específico que deben tener las mujeres sobre su propio ambiente natural y material junto a las aptitudes adquiridas y aprendidas, además de las elecciones y acciones implícitas o explícitas que aplican, todo lo cual constituye su sistema tecnológico.

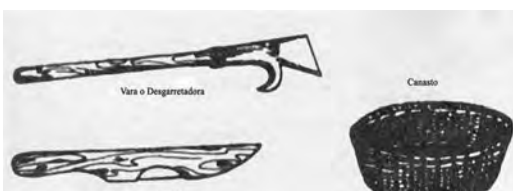
A nivel simbólico esta cultura material adquiere otra connotación. Más allá de la técnica, comprende un

modo de vida, significados, valores y saberes, pertenecientes a una práctica sociocultural particular, la cual estructura la realidad y el imaginario de la mujer panaquireña. Lo que nos lleva a apoyar que “...toda apropiación material es al mismo tiempo simbólica” (Porto-Gonçalves, 2009:146). Todo esto, aunado al conocimiento específico adquirido por las mujeres cacaoteras a través de los años, conforma lo que Lemonnier (1992:4) llama la “representación social de la tecnología”.

Dentro de este contexto socio-simbólico que enmarca todo el sistema tecnológico productivo de la mujer afrodescendiente panaquireña, la representación social toma su lugar para darle cohesión al conocimiento adquirido y la técnica aprendida. Por ello consideramos que las matas de cacao y las herramientas utilizadas en su cosecha están cargadas de significados e imágenes que han configurado el espacio cacaotero de la mujer. Este espacio específico representa formas de conocimiento local, el cual es dinámico y construido a través del tiempo por los actores sociales involucrados, donde se entreteteje lo femenino con la tecnología, la tierra, y las matas (Lefebvre, 1991; Lemonnier, 1992).

Para la mujer panaquireña, la tierra y las matas representan símbolos referidos a la vida. Es en estos símbolos en los que la mujer encuentra su espacio para vivir. Sin embargo, cuando se incorpora la cultura material este mismo espacio es percibido con dolor y sufrimiento, ya que denota faena y esfuerzo permanente, lo que conlleva a una dualidad vida-dolor

Imagen 5
Instrumentos para la cosecha



Fuente: Ramos, G., Pedro Ramos A, P. et. al. (2004).

inseparable. Para entender mejor esta dualidad debemos hablar de cada una de estas herramientas utilizadas en la cosecha y cómo son percibidas por la mujer cacaotera.

Comenzaremos por la *vara*, la cual tiene una connotación simbólica muy particular. Es la iniciación de la mujer al mundo de la cosecha del cacao. Utilizar la vara implica adecuar el cuerpo femenino a una actividad particular que es jalar o tumbar la mazorca alta, lo que lleva a fortalecer no solo brazos y piernas, sino la mente, ya que de esta entereza mental depende la realización o no de la labor. Según los testimonios recopilados, cuando una adolescente se iniciaba en el campo recibía la vara como primer instrumento de trabajo, la cual debía aprender a controlar para poder utilizarla con atino, y una vez conseguida esta habilidad podía hacerse acreedora de otro instrumento, el cual también aprendería a manejar. En ese momento comenzaba su dualidad entre el vivir y el dolor. Es así, como la connotación negativa del trabajo cacaotero se comenzaba a sentir desde muy temprana edad, al punto de que las niñas y adolescentes eran amenazadas con terminar siendo recolectoras si no querían estudiar. En este sentido el Eduin nos comenta:

A las que no querían ir a la escuela le decían te va agarrar la vara y el machete (Eduin González, comunicación personal, Panaquire, 2012).

Pero una vez introducidas en el mundo cacaotero, las adolescentes aprendían a aceptar y llevar esta vida de la mejor manera posible. Aquí el *machete* entraba en juego con una connotación de poder, lucha y manutención. Significaba una vida dedicada al cacao, con sus pros y contras, con sus aciertos y desaciertos, que llevarían a las adolescentes, una vez aprendido a picar la mazorca de cacao, a visualizar su futuro como una mujer productora-recolectora con haciendas propias, lo cual beneficiaría a toda su familia.

Cabe destacar que el machete tiene una amplia gama de funciones que no se restringen sólo al cultivo del cacao. Muchas recolectoras, además de trabajar y cuidar sus matas, tenían conucos² familiares de subsistencia. Así, el uso del machete también evocaba el poder mantener, asistir y recolectar la gran variedad de frutos menores como: plátano, topocho, cambur, yuca, ñame, ocumo, entre otros, que poseían las mujeres en estos conucos. Por lo que el machete, es un instrumento rural por excelencia, el cual tiene un carácter ambiguo, pues por un lado evoca la sujeción de la jornalera que recibía un paga diaria limitada y por otro lado el machete alude a la capacidad que tiene esa misma mujer de alimentar con sus propias manos a su familia, sin necesariamente contar con la ayuda masculina.

2. El término "Conuco" se refiere a una parcela pequeña de tierra o huerta destinada al cultivo de yuca, plátano, cambur, naranja, entre otras frutas y verduras.

Por último el *canasto*, completa este sistema tecnológico, dándole entereza espiritual y corpórea a la mujer cacaotera, ya que representaba la etapa más forzada del proceso de cosecha. Aquí la adolescente debía convertirse en mujer para montarse el canasto encima de la cabeza con los granos en baba adentro y caminar entre monte, fango y animales hasta salir de la hacienda, muchas veces con bebés cargados o con niños pequeños. Maigualida, con sus 89 años, nos contó con elocuencia y gestualidad cómo se colocaban los canastos en la cabeza:

Un trapo enrollado con hoja de plátano servía para sostener el canasto en la cabeza para salir de la hacienda, a veces era un día de camino
(Maigualida Páez, comunicación personal, Panaquire, 2012).

Con el transcurrir de los años el cuerpo de estas mujeres comenzó a sentir las embestidas del trabajo. El canasto repercutió fuertemente en la espalda y en las piernas de muchas, adquiriendo una significación de malestar, pero al mismo tiempo de lucha y empoderamiento, abriéndose paso en un mundo de hombres. El canasto representa entonces, para la mujer afrodescendiente panaquireña, el peso de la vida, convirtiéndose en el ícono de trabajo forzado, inscribiendo huellas de explotación en sus cuerpos. Muchas mujeres cuentan cómo a pesar de estar embarazadas y con hijos caían en el barro o tropezaban con árboles caídos, destacando siempre su habilidad de no dejar caer el canasto aun con las dificultades. En este sentido, Rosa, de 93 años de edad, residente en Panaquire, nos dice:

Yo cargué mucho canastos, a mí no se me caía, caminaba casi medio día para llegar hasta la oficina. Yo no quería que mis hijos pasaran por lo mismo. Yo no quería que ellos sufrieran lo que yo sufrí
(Rosa Casañes, comunicación personal, Panaquire, 2012).

Con lo antes expuesto, podemos observar que el sistema tecnológico empleado por la mujer panaquireña para la cosecha del cacao no está sólo formado por herramientas, energía, cuerpos o el ambiente, sino también por aspectos sociales y simbólicos que abarcan conocimientos y aptitudes adquiridas, habilidades, valores, afectividades, experiencias, la permanente circulación de ideas y visiones, las elecciones tomadas y las acciones realizadas, las estrategias y las prácticas tanto cotidianas como productivas, además del sufrimiento y dificultades implícitas en este proceso de cultivo. En tal sentido, las relaciones entre todos estos elementos, sirvieron de base para conformar la representación social de la tecnología de la mujer cacaotera afrodescendiente, enmarcada además en la historia e identidad particular de Panaquire.

Esta representación social de la tecnología empleada ha permitido a la mujer afrodescendiente panaquireña obtener, construir, manejar y usar su espacio productivo y cotidiano, avalado por acuerdos consuetudinarios entre hombres y mujeres, los cuales garantizan el aprovechamiento de la tierra sin necesidad de títulos y en donde los límites son subjetivos. Hoy día la mujer panaquireña sigue recolectando y produciendo cacao para la venta, en consonancia con sus actividades domésticas. Esto le ha permitido obtener cierto reconocimiento laboral y empoderamiento social, a pesar de sus memorias de sufrimiento y sujeción. Para finalizar podemos decir que:

Somos educados con las expectativas características de nuestro grupo social particular, en gran parte a través de lo que aprendemos en nuestro involucramiento con las relaciones encontradas entre las cosas de todos los días (Miller, 2005:4).

Conclusión

La cosecha de cacao en Panaquire es un proceso muy importante. Esta actividad hace referencia, entre otras cosas, al conocimiento, habilidades, prácticas y sujeciones que ha obtenido y experimentado la mujer cacaotera de generación en generación y donde la cultura material es fundamental en el plano técnico y simbólico. Es así como la mujer cacaotera construye su sistema tecnológico llevando a cabo prácticas diversas que dan cuenta del carácter social y dinámico de la cosecha del cacao, tomando elecciones y acciones que configuran la realidad y su imaginario cultural. Esta inscripción cultural está representada en la historia, la identidad, el sentido de pertenencia, valores y saberes únicos, concernientes a una práctica social y simbólica particular que estructura la vida cotidiana de la mujer panaquireña.

Por lo tanto, este conocimiento específico, el sistema tecnológico utilizado, la permanente circulación de ideas y visiones, las elecciones tomadas y las acciones realizadas, las estrategias y las prácticas tanto cotidianas como productivas de la mujer cacaotera, además del sufrimiento y dificultades implícitas en este proceso de cultivo conforman lo que Lemonnier (1992: 4) llama la “representación social de la tecnología”, la cual expresa un proceso histórico-cultural, que le ha permitido a la mujer afrodescendiente panaquireña distinguirse frente a mujeres de otras comunidades aledañas o de otras mujeres no productoras.

De esta manera, hacemos un primer acercamiento a un tema poco analizado, con el propósito de resaltar la importancia que tiene la mujer en la producción cacaotera, ya que es ella, quien le da la cohesión social a

este proceso técnico-productivo, específicamente en la cosecha, lo cual le ha devengado a través del tiempo cierto reconocimiento laboral y empoderamiento social. Estos primeros resultados nos permiten avanzar en el estudio de las manifestaciones de la cultura material como construcciones sociales y simbólicas, a partir de un caso concreto, en función de su proceso histórico, su espacio identitario y una coyuntura sociocultural y económica muy particular como lo es la cosecha de cacao.

Bibliografía

- Acosta Saignes, M. (1959). “La población del Estado Miranda”, en: *El Estado Miranda. Su tierra y sus hombres*. Editorial Sucre: Caracas, Venezuela, 19-109.
- Braudeau, J. (1970). *El Cacao*. Blume:Barcelona, España. Colección Agricultura Tropical.
- Buckingham, D. (2011). *La Infancia Materialista. Crecer en la Cultura Consumista*. Ediciones Morata: Madrid.
- Caracterización del Municipio Acevedo (2009). Gobierno del Estado Bolivariano de Miranda. Venezuela. Recuperado de: http://sistemas.miranda.gob.ve/estadisticas_miranda/archivos/pdf/caracterizaciones/2009/acevedo.pdf. Consultado en abril de 2014.
- Cartay, R. (1999). *El Cacao Venezolano en el Mercado Mundial: Situación Actual y Perspectivas*. Informe Final Proyecto CONICIT 96001539. Agenda Cacao.
- Castillo Lara, L. G. (1981). *Apuntes para la Historia Colonial de Barlovento*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. 151. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas, Venezuela. 721 pp.
- Castillo Lara, L. G. (1983). *La Aventura Fundacional de los Isleños. Panaquire y Juan Francisco de Leon*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. 163. Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas, Venezuela. 679 pp.
- Conklin, H. (1982). “Ethnoarchaeology: An Ethnographer’s Viewpoint”, en: *Ethnography by Archaeologists: 1978*. Proceeding of the American Ethnological Society. Washington, DC. 11-17.
- Díaz Siohl, C. J. (2010). *Birongo y su Cacao*. Fundación Empresas Polar. Caracas, Venezuela.
- Heller, L. (2010). *Mujeres Emprendedoras en América latina y el Caribe: Realidades, obstáculos y desafíos*. Naciones Unidas. CEPAL. Chile.
- Hunter, D. y Whitten, P. (1981). *Enciclopedia de Antropología*. Barcelona:Ediciones Ballaterra, S. A.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Translate by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell Publishing:USA.
- Lemonnier, P. (1992). *Elements for an Anthropology of Technology*. Anthropological Papers. Museum of Anthropology. University of Michigan. N° 88. 129 pp.

- Marcuse, H. (1970). "Industrialización y Capitalismo en la obra de Max Weber", en: *Ética de la Revolución*. Taurus:Madrid. 117-140.
- Miller, D. (1999). *Ir de compras: una teoría*. Siglo XXI: México.
- Miller, D. 2005. "Materiality: An Introduction", en: D. Miller (ed.) *Materiality*. Duke University Press, Durham. 1-50.
- Pollak-Eltz, A. 2000. *La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico-cultural*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela.
- Porto-Gonçalves, C. W. 2009. *Territorialidades y Lucha por el Territorio en América Latina. Geografía de Movimientos Sociales en América Latina*. Ediciones IVIC. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas. Caracas, Venezuela. 337 pp.
- Quintero, M. y García, L. 2010. "La producción de cacao en Venezuela: Hacia una nueva ruralidad", en: *Actualidad Contable FACES*. Mérida. Venezuela. Año 13, N° 20, 114-123.
- Ramos Guédez, J. M. 2005. "Mano de Obra Esclava en el Eje Barlovento Valles del Tuy Durante el Siglo XVIII", en: *Mañongo*. Universidad de Carabobo, Venezuela. Vol. IV, N° 24, 155-167.
- Ramos, G., Ramos, A. et al. (2004). *Manual del Productor de Cacao*. Fondo Inter-gubernamental para la Descentralización (FIDES). Caracas. 79 pp.
- Rohan, T. H. (1964). *El Beneficio del Cacao Bruto Destinado al Mercado*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). Roma, Italia.
- Sarmiento R. I. (2007). "Cultura y Cultura Material: aproximaciones a los conceptos e inventario epistemológico", en: *Anales del Museo de América*. Madrid. N° 15. 217-236.
- Sequera de Segnini, I. (1976). *Estudio Geo-Económico de la Región de Barlovento*. Edición patrocinada por la Gobernación del Estado Miranda. Caracas, Venezuela.
- Sosa, M. (2001). *Dinámica geohistórica y cultural de Barlovento. Identidad Regional, Subregión Barlovento. Los Teques*, Gobernación del Estado Miranda.
- Strauss, R. (1993). *El tiempo prehispánico de Venezuela*. Grijalbo:Caracas.

Recibido: 12 de junio de 2016 Aprobado: 19 de octubre, 2016

¿Culinaria afrouroguaya?

Saberes y sabores: entre la invisibilización y la codificación

Valentina Brena

Resumen¹

El objetivo del presente artículo es examinar los procesos de configuración cultural y de construcción identitaria de la población afrodescendiente en Uruguay a través del análisis de una posible culinaria afrouroguaya. Para ello, se abordan los procesos que atraviesa la cultura de la diáspora africana en general, y de las mujeres afrouroguayas en particular, en un contexto nacional asimétrico, racializante y patriarcal. Se analiza la intersección entre las dimensiones de género, raza/etnia, nación y clase social, como una cadena que genera formas particulares de subalternización, pero también como un tejido generador de identidades, (contra)narrativas y memorias alternativas a las dominantes portadoras de mensajes disidentes; asimismo, se examinan los procesos de transmisión-adquisición y ocultamiento-olvido de los saberes culinarios. La investigación se desarrolló desde una metodología etnográfica afro-referenciada, escogida por trascender los discursos hegemónico-occidentales y aproximarnos a las visiones subalternas más allá de las narrativas de la nación; por su parte, las técnicas de investigación fueron la participación y la realización de entrevistas en profundidad.

Palabras clave: Culinaria afrouroguaya, Invisibilización, Transmisión *corp-oral*

1. El presente artículo ha sido elaborado con base en la Tesis de Maestría en Ciencias Humanas opción Antropología de la Cuenca del Plata (FHCE-Udelar) intitulada “Saberes y sabores. Prácticas y representaciones culinarias de la población afrouroguaya”, bajo la dirección del Doctor Luis Ferreira (Idaes-Unsam). Agradezco a mi tutor por su apoyo y valiosos aportes en la construcción de dicha tesis.

Abstract - Afro-Uruguayan Cuisine?

Knowledge and Tastes between Invisibility and Coding

The aim of this article is to examine the processes of cultural identity construction and configuration of the Afro-descendant population in Uruguay through the analysis of a possible Afro-Uruguayan cuisine. To do this, the processes involved in the experience of the African diaspora in general are addressed, and Afro-Uruguayan women in particular in asymmetric, patriarchal, racializing and national contexts. The intersection between the dimensions of gender, race/ethnicity, social class and nation, are analyzed as a chain generated by particular forms of subalternization, but also as a structure generating identities, counter-narratives and memories that are dissident alternatives to the dominant ones. Also, the processes relating to the transmission-acquisition and concealment-forgetting of culinary knowledges are examined. The research was conducted from an ethnographic methodology that was “Afro-referenced”, chosen to transcend the hegemonic-Western discourse and closer to subaltern standpoints beyond the narrative of the nation. The research techniques involved participation and conducting in-depth interviews.

Keywords: Afro-Uruguayan Cuisine, Invisibility, Corporal Transmission

Valentina Brena Torres. Uruguaya. Magister en Ciencias Humanas opción antropología de la Cuenca del Plata (FHCE-Udelar) y Licenciada en Antropología Socio-Cultural (FHCE-Udelar) Premiación REDAFU 2015 (Red de Escritores/as y Creadores Afrodescendientes) por difundir promover, investigar y visibilizar la cultura afrouruguaya, realizadas en el marco del Encuentro Internacional “Diversidades y razones de los pueblos originarios y afrodescendientes de América”. Áreas de interés y líneas de investigación: Etnia / Raza, relaciones interétnicas y raciales, Políticas Públicas, Género y Educación Inclusiva. Específicamente en: el proceso de patrimonialización del candombe afrouruguayo; acciones afirmativas para afrodescendientes; transversalización de la dimensión étnico-racial al gobierno nacional y a los gobiernos subnacionales; introducción de las matrices africanas al sistema educativo nacional; promoción de la ciudadanía de mujeres afrouruguayas; investigación sobre trabajo infantil afrodescendiente; y mecanismos de discriminación hacia religiones de matrices africanas. Publicaciones más recientes: “Fenómenos subyacentes del candombe afrouruguayo” publicado en el *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, vol. 13-2015. Editora: Sonnia Romero Gorski. Editorial: Nordan-Comunidad. Disponible en línea en: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Montevideo/pdf/SHS-AnuarioAntropologia2015.pdf>. “Historias de lucha entre la resistencia, la dominación y la liberación. Candombe es ‘todo, mi vida, un sentir’”, en: Helvecia Pérez (Ed.) *Patrimonio vivo de Uruguay. Relevamiento de Candombe*. Monosanta, Montevideo. 2015. Dirección postal: Calle 7 Manzana 6 Solar 1, Marindia Sur (Canelones), Uruguay. CP 15104; valbrena@hotmail.com

Apreciaciones

preliminares

Las fronteras geopolíticas que demarcan los cosmopolitas Estados nacionales abarcan un mosaico diverso de sistemas culinarios. La forma de comer, la selección y los modos de preparar los alimentos afirman la identidad a una cultura o grupo social. El sentimiento de pertenencia se obtiene a partir de gramáticas culinarias mediante las que operan los aprendizajes, las aprehensiones, la interiorización y la transmisión de los valores (Montecino, 2006).

Considerando a la cultura como trama de significaciones (Geertz, 2003) y a la diáspora como una configuración cultural transnacional (Grimson, 2011), entendemos que la culinaria afrouruguaya tiene matrices africanas desde un punto de vista simbólico y no necesariamente material. De hecho, definimos la cultura más allá de los objetos y de las acciones, puesto que también comprende las “expresiones significativas (formas simbólicas), construidas y comprendidas dentro de un determinado contexto socio-histórico, a través del cual los sujetos producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas (Thompson, 2002:203, citado en: Bello, 2004:33).

En relación a ello, cuando hablamos de “culinaria afrouruguaya”, referimos principalmente al valor simbólico creado en torno a un conjunto de alimentos que fortalecen y refuerzan el sentido de pertenencia al colectivo afrodescendiente.

De este modo, no necesariamente hacemos alusión a platos, a prácticas, ni a formas de comensalidad exclusivas de la diáspora africana en Uruguay (en tanto pueden ser compartidas con otros grupos e incluso con la sociedad evolvente). Del mismo modo, tampoco referimos necesariamente a alimentos de origen africano ni a recetas africanas mantenidas “intactas”, puesto que no pretendemos encontrar continuidades formales directas como retenciones o supervivencias estáticas de África en América; adoptando la perspectiva transatlántica desarrollada por Mintz y Price (2012), buscamos principios subyacentes, lógicas culturales profundas del legado africano que forman parte de los procesos implícitos de las discontinuidades entre África y América, más allá de las formas “aparentes” en que se presentan.

En concordancia, lo que otorga a la “culinaria afrouruguaya” la posibilidad de una marcación étnica, son los valores particulares puestos sobre determinados alimentos o formas de proceder en la cocina, entendiendo que

en la culinaria se refleja la historia del grupo y sus relaciones con la sociedad nacional. Indudablemente, desde esta perspectiva, el análisis requiere de mayor sutileza, ya que no se trata de encontrar preparaciones exclusivas, sino significativas; no se trata tanto de encontrar comidas específicas, sino estrategias creativas compartidas.

El entramado que me interesa examinar refiere a la falta de reconocimiento que atraviesa la posible existencia de una culinaria afrouruguaya tanto como los mecanismos de transmisión inter-generacional. En el primer apartado se presentan los aspectos metodológicos a partir de los cuales se desarrolló la investigación. En el segundo, procedemos a una contextualización de la diáspora africana en la nación uruguaya. En el tercero, se presentan las principales formas de preparación, así como las comidas y dulces que podrían considerarse propias de la culinaria afrouruguaya. En el cuarto, se analizan los complejos procesos de olvidos en relación a la construcción de la memoria y de las identidades de género, étnico-raciales y nacionales; tanto como las posibles construcciones, aportes e influencias –silenciosas– de la culinaria afrouruguaya a la culinaria nacional. En relación a ello, en la quinta sección nos detendremos en los canales sensoriales desde los que se transmiten y adquieren estos conocimientos y significados. Por último, se procede al cierre mediante las conclusiones finales.

La etnografía

desde una perspectiva afro-referenciada²

La investigación se desarrolló desde una metodología etnográfica; método por excelencia utilizado por la antropología desde el primer tercio del siglo XX.

La etnografía es un proceso reflexivo que “no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación y favorecer así nuevos descubrimientos” (Guber, 2011:22). Según el antropólogo Clifford Geertz,

2. Desde el entendido de que la ciencia no es neutra, y que -por ende- es situado el lugar desde el que se produce conocimiento, voy a enunciar el lugar desde el que escribo, en tanto: mujer joven, uruguaya, de clase media, socialmente blanca, afrodescendiente por parentesco de afinidad y maternidad. Si bien no vivencio en forma directa las consecuencias del racismo, me encuentro profundamente involucrada, identificada y comprometida con la lucha por la equidad étnico-racial.

Creando con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 2003:20).

La interpretación de las expresiones sociales enigmáticas a las que refiere el autor podrían ser reconstruidas a partir de la etnografía donde el análisis consiste en desentrañar las estructuras de significación.

A su vez, esta etnografía se desarrolló desde una perspectiva afro-referenciada escogida por promover una mirada más allá de la ofrecida por el discurso hegemónico. La misma, habilita a una adecuación epistemológica que propone un “aparato conceptual descentrado de los supuestos universales euro-occidentales en el análisis cultural” (Kubayanda, 1984, citado en Ferreira, 2008:92).³

Autores como Aníbal Quijano (2000), Ramón Grosfoguel (2013) y Boaventura de Sousa Santos (2010) han denunciado los puentes que conectan la colonialidad del poder con la colonialidad del saber; de este modo, si se quiere avanzar hacia la descolonización, es necesario contraponerse a las epistemologías dominantes.

En síntesis, la perspectiva cultural afro-referenciada se convierte en una herramienta estratégica para el estudio de la diáspora afro-atlántica por conectar sus manifestaciones culturales con los procesos de dominación, expropiación, emancipación y resistencia. No alcanza con que la etnografía de-construya el sentido común ni desmantele las naturalizaciones que lo sustentan, también es necesario proceder a un análisis que integre las tensiones, entre las históricas relaciones de poder, que construyen tanto las cosmovisiones hegemónicas como las alternativas a las dominantes.

Por su parte, las técnicas de investigación fueron la participación y las entrevistas. Respecto a la participación, señalaré que “dejarse afectar” formó parte de un dispositivo metodológico que va más allá de la observación participante, ya que directamente significa experimentar en carne propia las intensidades específicas (los afectos) que movilizan al propio investigador (Favret-Saada, 1990, en Zapata y Genovesi, 2014). Por su parte, las entrevistas en profundidad fueron concebidas como encuentros

3. Dicha perspectiva tiene como antecedente directo los estudios realizados por Luis Ferreira (2008) para el análisis de la performance del candombe afrouruguayo.

de reflexividades que producen una nueva reflexividad (Guber, 2011:71), de modo que también durante las entrevistas los investigadores solemos ocupar un rol activo y participativo.

Afrodescendientes

en la nación uruguaya

La “nación blanca” fue uno de los mitos fundacionales –homogeneizantes– del Estado nación uruguayo que, en el esfuerzo de potenciar la identidad nacional, actuó en detrimento de las singularidades culturales. En este contexto, la población descendiente de africanos, socialmente negra,⁴ fue minimizada, “vista” y “mostrada” en espacios acotados de la “intimidad cultural de la nación”,⁵ principalmente en el carnaval y en los desfiles militares, aunque no reconocida más allá de estos lugares ni más allá de las fronteras nacionales (Ferreira, 2003).

A fines de la década de 1980 las reivindicaciones de la sociedad civil afrouguaya cobran visibilidad y “representatividad [...] en la arena de lucha del campo simbólico e ideológico” (Ferreira, 2003:12) en reclamo hacia el reconocimiento de su colectividad y en denuncia hacia la discriminación estructural que paradójicamente los insertaba en una estructura de clases que se presentaba –equivocadamente– como desracializada.

La fuerza de las demandas cosecha sus primeros frutos cuando en 1996-7 se da el primer paso hacia la visibilidad estadística que comienza a revelar la situación de desigualdad social y económica del sector de población por agregación, que se autodeclaró en las categorías negro, negro-blanco, negro-indígena, respecto al resto de la población; estas categorías por fenotipo fueron transformadas luego de los 2001 en la de afrodescendencia.

Seguidamente, fueron de los avances en la legislación nacional a comienzos del siglo XXI, de la proliferación de organizaciones afrodescendientes y de la creación de mecanismos estatales para la promoción de la equidad racial.⁶

4. Utilizo la conceptualización “socialmente negro” desarrollada por Ferreira (2008) para referir a las categorías sociales racializadas como no-blancas a partir de marcadores fenotípicos.

5. Concepto acuñado por Herzfeld (1997, citado en Ferreira, 2003) y que es tomado por Luis Ferreira (2003) para el caso de los afrouguayos.

6. El escenario nacional a su vez se enmarca en (y a la vez que participa de) un contexto geopolítico que celebra las declaraciones de la UNESCO en pos del reconocimiento de la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad, la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (CERD) en 1965 y la celebración en Durban, Sudáfrica, en el 2001, de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Otras Formas de Intolerancia.

Así es que, en las últimas décadas del siglo XX paulatinamente Uruguay comienza un lento pero progresivo proceso de aceptación de su multietnicidad que inicia el reconocimiento de las construcciones y aportes del colectivo afrodescendiente hacia ciertas manifestaciones de la cultura nacional (Brena, 2011) como la música, la danza y el deporte; no obstante, otros aspectos culturales aún subyacen en un mundo desconocido, especialmente aquellos que atañen a sus mujeres.

Formas de elaboración

y cocción de las comidas afrouruuguayas

Remitiéndonos a las formas de adquisición y elaboración de los alimentos, del trabajo de campo se desprende que la culinaria afrouruuguaya se basa en la elaboración de comidas caseras, si bien el reciente crecimiento de la industrialización de los productos alimenticios ha provocado que el comprar comida preparada o semi-preparada pase a formar parte de las estrategias domésticas alimentarias de los hogares afrodescendientes al igual que en la sociedad envolvente.

En cuanto a la dosificación de los alimentos, todos los interlocutores señalan que en los platos se sirve abundante y las porciones son generosas.

Por su parte, el acto de “compartir” ha sido identificado como uno de los valores estructurantes en la organización social de la población afrouruuguaya, el cual cobra un lugar central en las reglas de comensalidad del grupo. A su vez, el hecho de compartir los alimentos, históricamente, ha incluido la leche materna, práctica mantenida por las mujeres de origen africano desde la época colonial (a través de la figura de las nodrizas o “amas de leche”) con relativa vigencia actual.⁷

Cocinando

“a ojo”

En cierta medida, la culinaria de la población afrouruuguaya no se caracteriza tanto por “recetas”, entendidas como fórmulas precisas a través de las que, mediante el fraccionamiento y manipulación de una serie de ingredientes específicos se pueda llegar a *x* resultado. Sino que, es más apropiado hablar de una serie de estrategias creativas y formas de proceder en la cocina a través de las que se preparan y elaboran comidas independientemente de lo que se tenga o del estómago de cuántos comensales haya que complacer, sin querer decir con ello que no existan recetas, puesto que –y sin que suene contradictorio– sí las hay.

7. Para ampliar sobre éstos –y otros aspectos– véase la Tesis completa.

Hablamos de estrategias domésticas de consumo alimentario entendidas como “prácticas y representaciones, posibles y probadas, reiteradas y desplegadas en el ciclo de vida familiar, [que] permiten obtener satisfactores respecto de la alimentación seleccionando cursos de acción entre un rango limitado de alternativas posibles” (Aguirre, 2010:56).

La idiosincrasia de cómo las mujeres afrodescendientes se desenvuelven en la cocina presenta una serie de fundamentos básicos donde se cocina *con lo que hay, nada se tira, con poquito se hace mucho*, y consecuentemente se cocina a través de los sentidos, o como suele decirse popularmente: *a ojo* o al *tun tun*. De esta forma, la abuela de Graciela Ramos⁸ solía preparar los “buñuelos de quesón”:

[...] mi mamá siempre me contaba que en la casa de su suegra, los lunes, ella preparaba unos exquisitos buñuelos, esos buñuelos no eran ni más ni menos que todo lo que había encontrado en la heladera, chiquitito picado y sabían –porque sabían aderezar bien la comida– sabían a gloria ‘ay pero que rico que está esto que no sé qué, no sé cuánto... ¿de qué son?’ ‘de quesón’ le contestaba mi abuela, ‘no abuela decinos ¿de qué son?’, ‘de quesón ¡son de quesón!’ es decir nunca nos decía de qué era el contenido que tenía todo eso (Graciela Ramos).

Las preparaciones suelen pasar por procesos de readaptaciones en función de la materia prima que se tenga en cada momento; por ello las recetas se ven como guías disparadoras y por lo tanto son flexibles. En diálogo con Graciela Leguizamón,⁹ los “scones de la abuela Rosa” aparecen como un buen ejemplo de ello:

– G. Leguizamón: es un scon común, la única diferencia era que la manteca era muy cara y mi mamá derretía grasa con manzana adentro para que quedara más fina, la colaba tres, cuatro veces, quedaba blanca, blanca, blanca como si fuera manteca, y mi mamá cocinaba con eso.

– V. Brena: ¿Y los seguís haciendo así los scones esos?

– G. Leguizamón: Sí, sí porque si no pierden el gusto.

A través de estos relatos se devela la flexibilidad adaptativa desarrollada por las mujeres afrodescendientes que les ha permitido desplegar estrategias creativas y ser capaces de “sacar adelante” situaciones de diversa índole, construyendo agencia mediante el ejercicio de la autoridad, la gestión y el comando de la vida doméstica. Según Joyce Ladner (1971):

8. Activista afrodescendiente de 66 años, escritora e integrante de Ufama al Sur.

9. Activista afrodescendiente de 64 años, escritora e integrante de Redafu (Red de Escritores y Creadores Afrodescendientes).

[La mujer negra] En lugar de resignarse a su destino, ésta siempre ha buscado soluciones creativas a sus problemas. La habilidad de utilizar los recursos a su alcance y de mantener aún así la determinación de luchar contra la sociedad racista, de forma abierta o sutil según sea necesario, es uno de sus principales atributos (citado en Stack, 2012:205).

La flexibilidad y la producción de estrategias creativas en el ámbito doméstico no ocurrirían si no hubiera intencionalidad de las agentes, pero “intencionalidad y sentimiento son las dos caras de la misma moneda, la de nuestro compromiso práctico en un mundo habitado” (Ingold, 2000:411). La dulzura y el cariño, en tanto dimensiones del mundo femenino, se expresan mediante estos procedimientos culinarios ingeniosos y amorosos desplegados por las mujeres con ascendencia africana en América desde la esclavitud hasta la actualidad.

Por otra parte, los intersticios y oportunidades astutamente aprovechados por estas mujeres para cocinar, nos remiten a la geometría fractal utilizada como analogía “refundada en una imagen que destaca la amplitud para la acción en condiciones restrictas” (Gilroy, 2001:183).

Comidas

afrouruguayas

Antes de describir las comidas representativas de la culinaria afrouruguaya,¹⁰ es importante considerar que, dadas las condiciones mediante las que llegó la población africana al Nuevo Mundo, sería impensable encontrar preparaciones culinarias propiamente africanas. Segundo, dadas las condiciones mediante las que las mujeres de origen africano en el Río de la Plata han debido desenvolverse en la cocina, y dado el contexto nacional uruguayo que históricamente fue disipando gran parte de sus particularidades culturales, sería improbable encontrar un listado definido y unánime que delimitara nítidamente un recetario afrouruguayo; precisamente, autores como Mintz y Price (2012) señalan que el legado africano debe definirse en términos menos concretos ya que fue preservado en un nivel mucho más profundo de la vida cultural de los africano-americanos.

Haciendo estas salvedades, podemos pasar a “servir” la mesa, y presentar algunas preparaciones que podríamos considerar características de la culinaria afrouruguaya.

10. Hablar de comidas representativas no equivale a hablar de prácticas alimentarias; puesto que lo representativo, aunque se consuma con frecuencia, no necesariamente es lo que se come de forma cotidiana.

Dentro de las comidas se presentan como especialmente importantes las elaboraciones realizadas en base al maíz y sus derivados como la mazamorra, el pop y la polenta. Asimismo, se destacan las preparaciones que se fríen en grasa vacuna, como empanadas de carne, tortas fritas y buñuelos, que suelen saborizarse con alimentos en estado avanzado de maduración, que ya tengan algunos días de elaborados o que no sean suficientes como para sustentar otra comida.

También las “comidas de olla” como los guisados y ensopados, que pueden realizarse con base en verduras, leguminosas (lentejas, garbanzos, porotos negros o de manteca), carnes (que pueden ir mezcladas) y/o mondongo. De estas combinaciones de elementos surgen los guisos, las feijoadas, las busecas y los pucheros. Respecto a las carnes, se consumen diversidad de cortes y derivados de los animales, principalmente aviar, vacuna y porcina, entre éstos se destacan el ya nombrado mondongo, la entraña, los riñones, los sesos (actualmente en desuso), los cueritos, los menudos y las achuras en general.

En cuanto a los panificados, se resalta el pan casero, las rosas (principalmente de chicharrones), los bizcochos (de membrillo o de anís), las torrejias; definiéndose la tradición del amasado como una práctica ancestral. En relación a ello Rosanna Albarenque¹¹ comentaba *al amasar me conecto con las mujeres africanas*.

En relación a los tipos de condimentos, las personas entrevistadas han hecho alusión al azafrán, al comino, a la nuez moscada, el orégano, al tomillo, al laurel, al romero, al ajo, a la farinha (derivado de la harina de mandioca), a la canela, al perejil y a la sal.

Entre los postres se destacan: el arroz con leche, las ensaladas de fruta con azúcar agregada, la ambrosía y el budín de pan. Entre las elaboraciones dulces para la tarde: la mazamorra dulce, las borlas de fraile, los pasteles de dulce de membrillo y los buñuelos dulces (que suelen ser de bananas cuando están muy maduras). Entre las conservas sobresale el consumo y la predilección hacia dulces y mermeladas de: membrillo, leche, zapallo, boniato y tomate.

Es interesante resaltar que cuando hablamos de dulces y postres no hacemos mención a la repostería. De hecho, la preparación de dulces responde a los mismos procesos de elaboración y cocción que el resto de las comidas descritas, elaboradas *a ojo, con lo que hay*, muchas veces fritas sin medidas ni ingredientes precisos.

11. Activista afrodescendiente de 51 años, integrante de MAUUI (Movimiento Afro Uruguayo Unido e Independiente) y artesana.

Hacia el reconocimiento

de la culinaria afrouruguaya

El abordaje de la culinaria afrouruguaya nos invita a iniciar un proceso de desnaturalización y de toma de conciencia sobre prácticas invisibilizadas (en ocasiones) por los propios actores y por la sociedad envolvente. Probablemente, resultado de la combinación de la racialización y desdibujamiento de las fronteras étnicas (Guigou, 2010), de la minimización histórica de la población de origen africano y de sus construcciones y aportes a la cultura nacional uruguaya (Ferreira, 2003; Rodríguez, 2006). Si a ello le sumamos el hecho de que, dada la división sexual y racial del trabajo, las mujeres pobres suelen ser quienes se dedican principalmente a las tareas del hogar y la cocina, observamos cómo se intensifica la desvalorización, producto de la articulación de la dimensión étnico-racial, con el género, la clase social y viceversa.

I

Para avanzar hacia la comprensión de por qué la culinaria afrouruguaya permanece en un campo tan difuso y desconocido, mientras que otras manifestaciones de la diáspora africana en Uruguay gozan de relativo reconocimiento, es que introducimos la categoría de género. Con plena conciencia sobre las implicancias de las relaciones subalternas de género, expresó I. Ramírez¹² cuando le pregunté a qué se debe tal desconocimiento:

Se sabe poco, el tema es que se sabe poco, yo creo que porque la cocina tiene mucho más que ver con la mujer que con el hombre, es una cuestión de la condición de género. Yo entiendo que el tema de la visibilidad de las diferentes manifestaciones de las mujeres afro está muy lejos, y son transmisiones muy privadas (Isabel Chabela Ramírez).

En el campo de los estudios afrolatinoamericanos, para Agustín Lao-Montes (2007) existe una narrativa masculina de la diáspora africana que ha sido conformada por un discurso heteropatriarcal; en efecto, remitimos a la noción de intersección de múltiples cadenas de opresión para tratar la situación particular de discriminación que viven las mujeres de ascendencia africana en el mundo moderno.

Justamente, las historias de vida desde las que se construye nuestro objeto de estudio pertenecen a sujetos cuyas vivencias entrelazan fenómenos de exclusión (por lo menos) a partir de su condición de género, identidad étnico-racial y clase social, puesto que mayormente se trata de mujeres afrodescendientes pobres. Según uno de los entrevistados:

12. Activista, cantante compositora y música afrodescendiente de 56 años, integrante del Grupo Asesor del Candombe y directora del grupo coral Afrogama.

¿Cómo una negra va a ser un chef maravilloso “si es negra y es sirvienta”? “No tiene una historia detrás suya” ¡mentira! Se nos ha negado la historia [...] es una forma de disminuir al individuo [...] todo está direccionado de una forma perversa para hacer que el individuo se sienta totalmente culpable, inclusive de haber nacido negro (Julio Garategui).¹³

Como señala Celia Amorós (1994), recurrentemente, las actividades socialmente más valoradas, que gozan de prestigio y reconocimiento, las suelen realizar los varones y pertenecen al espacio público. Por otra parte, las mujeres asociadas al espacio privado, ocupan el lugar del no-reconocimiento.

Al adoptar una perspectiva postpatriarcal y descolonial, considero que el movimiento feminista quedaría inconcluso si únicamente se propusiera como meta insertar a las mujeres en aquellos espacios –hasta ahora– reservados a los hombres sin reivindicar los espacios que históricamente han sido ocupados por mujeres, puesto que allí también se produce agencia y éstos constituyen sitios de poder más allá de las atribuciones de género que hayan recibido. En maravillosas palabras Ester Massó escribe:

Cuando el movimiento feminista se pregunta qué pasos es importante dar para la emancipación femenina, solemos mirar siempre a uno de los lados: si el prestigio hasta ahora lo han tenido el espacio público y el trabajo monetarizado, *entonces* la mujer ha de ocuparlos en pie de igualdad con el hombre. Pero en ello se olvida algo: acaso sea un objetivo radicalmente más feminista, vindicativo, emancipatorio, pretender *también* que aquel conjunto de actividades y asunciones practicadas por la mujer sea considerado del mismo prestigio y relevancia que el asumido tradicionalmente por el hombre. No para que la mujer se dedique en exclusiva a su práctica, sino como reconocimiento de dignidad, y como *suma* (Massó, 2011:5).

Romper con las divisiones dicotómicas que asocian *la* mujer al mundo privado reproductivo y apolítico,¹⁴ y el hombre a lo público, productivo y político, nos habilitará a trascender los esquemas binarios desde los que occidente se ha constituido y ha organizado el mundo y “sus otros” para su dominación. Sólo desde perspectivas integradoras del ser podremos aproximarnos a la comprensión de las dialógicas negociaciones entre la dominación y la resistencia presentes en todos los ámbitos de la vida de los agentes, avanzando así hacia la valoración de los lugares que han ocu-

13. Afrodescendiente de aproximadamente 65 años, escritor, poeta y artista plástico.

14. El artículo “la” en cursiva busca reflexionar sobre el hecho de que no es posible hacer mención a la situación de “la mujer” como si todas las mujeres fueran consideradas de igual manera. Considérese por ejemplo que, a consecuencia de la colonialidad de género, las mujeres de origen africano, nunca quedaron excluidas del ámbito público al que, tras su llegada a América, inmediatamente, fueron insertadas para trabajar.

pado las mujeres de la diáspora africana, más allá de las narrativas de las naciones, hijas legítimas del sistema mundo patriarcal/colonial/moderno.

II

Los mitos fundacionales de la nación uruguaya auto-crearon una imagen de nación laica, entendida como un espacio cultural homogéneo, donde las etnicidades fueron puestas en segundo plano para ponderar un *ser uruguayo* culturalmente neutro. Pese a ello, dentro de las narrativas de la nación, las matrices culturales europeas gozaron de un tratamiento privilegiado (Guigou, 2010).

La alimentación se integra en la compleja trama de representaciones de un país que se piensa a sí mismo como incluyente: *si todos somos iguales, todos debemos comer lo mismo*. Así, parte de las dificultades para definir si existe o no una culinaria propia de la población afrouruguaya es un ejemplo más desde donde observar la tensión generada por los punzantes hilos que han zurcido los retazos patriarcales y eurocéntricos, hegemónicamente selectos, que conforman el tejido que abandera la nación.

Los afrouruguayos, como parte constitutiva de la sociedad nacional, han vivido procesos de interiorización de los mitos fundacionales de la *nación laica* desde un lugar poco confortable: “invitados” a abandonar sus particularidades culturales, son “recibidos” por sus compatriotas en plano de desigualdad; sujetos racializados que no encuentran amparo ni el cobijo de la identidad étnica –que les fuera arrebatada– ni en el de la identidad nacional –que no los termina de integrar–, de modo que, quedan sumergidos en un limbo desahuciado tras haberse cortado “los hilos que entretejían las historias familiares y que daban continuidad a una trama ancestral” (Segato, 2007:25).

Justamente, las dificultades desde las que se construye la identidad en forma rizomática (Deleuze y Guattari, 2002) de los sujetos afrodiaspóricos, han ido narrando historias discontinuas que guardan estrecha relación con la neblina que torna difusas las prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya.

Identidad y memoria son aspectos interrelacionados y hasta inseparables, pues “[l]o que está en juego en la memoria es también el sentido de la identidad individual y del grupo” (Pollak, 1989:12). Las consecuencias de la trata transatlántica, la esclavitud y la discriminación racial se evidencian en memorias fracturadas por silencios, generadoras de identidades subalternas y estigmatizadas. La siguiente reflexión en una entrevista, provino de un

varón afrodescendiente quien, precisamente, dimensiona los impactos del sistema esclavista en la subjetividad de las personas esclavizadas:

En el negro mismo ha penetrado el desconocimiento de sus propios orígenes, de sus propias virtudes, se ha trabajado para eso, acá no hay inocentes. Eso de sacar a un individuo de contexto, de ponerlo en un plano de inferioridad, de la negra preparar un postre, ponerlo sobre la mesa, los invitados blancos comer y feliciten a la dueña de casa que no sabe ni cómo se bate un huevo, y la negra pasa nuevamente después de comer a lavar los platos. Ha sido históricamente eso, entonces ¿qué sucede? Que en la medida en que no encuentra proyección en su tarea, termina por olvidar el valor de lo que está realizando, lo hace rutinariamente pero no es parte de una cosa que se llama ‘cultura’ para ella [...] entonces cuando el individuo negro, cuando el hombre o la mujer negra adquieran nuevamente el valor de sus conocimientos, es cuando recién van a ocupar el lugar que les corresponde y va a poder ser, no una cocinera de cuarta sino una chef de primera (Julio Garategui).

La diáspora africana, socialmente racializada como “negra”, tiene una herencia basada en la desposesión y la expropiación material y simbólica, de ahí que los procesos de re-etnicización o reemergencia étnica signifiquen para la subjetividad de los agentes la posibilidad de releer historias que han sido contadas desde un solo lado, que suprimieron otras memorias y tramas que ahora se intentan recuperar (Mignolo, 2000:63, citado en Segato, 2007:21 y 22).

III

Para Rita Segato la nación es construida por “una elite antropofágica que devora al otro y lo transforma en uno de los elementos de su nutrición. La mezcla cultural, en este universo, convive con la exclusión socio-racial, y sirve para su disimulación” (Segato, 2007:27). En palabras de uno de los entrevistados:

Con la comida pasó eso [...] capaz que tiene un origen afro, un origen afrodescendiente y después se convierten en recetas populares. Eso es lo terrible también, es como el candombe, se vuelven cosas populares entonces la identidad afro se pierde en ese ser uruguayo (Martín Nierez).¹⁵

La nación uruguaya se fundó en el marco de un proyecto de deseticización, basado en el modelo asimilacionista adoptado en diversos países latinoamericanos. El procedimiento fue nacionalizar determinadas prácticas y significados propios de grupos étnicos particulares, mediante su expropiación y posterior naturalización, cuando “hacerlos normales” implica insertarlos en la lógica de la *nación blanca y europea*.

15. Activista afrodescendiente de 38 años, comunicador y gestor cultural.

Sin embargo, pese a que África sea el significante que no pudo ser representado directamente, su presencia ha permanecido como un código escondido detrás de cada giro narrativo de la vida cultural, como un código secreto que espera ser releído (Hall *et al.* 1976, citado en: Hall, 2010:355).

Sea consciente o inconscientemente, la culinaria que aquí denominamos afrouruguaya caló hondo en la culinaria nacional, en las prácticas cotidianas y festivas, y en los gustos de toda la población de la sociedad envolvente. Sigilosa y silenciosamente, también la culinaria de matrices africanas fue fracturando el ideal de *nación blanca europea*. Ahora sólo falta que se sepa.

Veamos un ejemplo. Entendiendo a la comida como discurso simbólico de signos con significados latentes, procederemos al análisis del mondongo como un signo, mantenido en el tiempo que ha mudado de significado tras vivir dos procesos simultáneos: el de la desetnicización y el de la nacionalización.

Daniel Schávelzon (2003), arqueólogo y arquitecto dedicado a la arqueología urbana, quien ha estudiado la cultura material de los africanos y afrodescendientes de la época colonial en sitios de Bs. As.,¹⁶ señala que el mondongo formaba parte de los alimentos consumidos por los esclavizados, lo cual también fue relatado en la obra literaria “El matadero” de Esteban Echeverría (1999 [1839]).¹⁷ Por otra parte, las investigaciones lingüísticas de Johnen (2012, citado en Álvarez y Coll, 2012) han identificado el término etimológicamente con origen bantú (quicongo), y Machado (2007) ha planteado que éste ha sido un alimento consumido de forma común por las comunidades afrodescendientes.

Dichas investigaciones presentan elementos que nos conducen a pensar que pudo ser un alimento preparado y consumido por la población de origen africano en el Río de la Plata en el período colonial y aún en períodos más recientes. Actualmente, la “cazuela de mondongo” conforma los menús de hogares, bares, restaurantes de diversa índole durante el invierno en todo el Uruguay sin que se constaten registros dentro del imaginario colectivo respecto a sus posibles orígenes vinculados a la diáspora africana.

16. Cabe mencionar que si bien actualmente sus estudios corresponden al estado-nación argentino, durante el período estudiado (fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX) Buenos Aires formaba parte del mismo territorio que el actual Uruguay, de allí que sus estudios sobre los africanos y afrodescendientes de aquella época puedan sernos de utilidad.

17. Es menester destacar que el racismo propio de la época se inscribe en las narraciones del cuento, donde se relata despectivamente la forma en que las africanas procuraban sus alimentos.

No obstante, pese a la desetnicización y nacionalización de dicho alimento, es posible elaborar una relectura del signo mediante un proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica estratégica. A este respecto, Stuart Hall (2010) plantea: por más sedimentado que un significado esté atribuido a un signo, nunca está totalmente fijo, y menos aún asegurado. De otro modo, la lucha ideológica y la transformación de la conciencia serían sencillamente farsas. Todo signo constituye, entonces, un escenario de lucha que requiere disputas para su significación.

IV

Otro de los fenómenos que inciden en la falta de reconocimiento de una posible culinaria afrouruguaya, refiere a la condición de clase que ha caracterizado a este colectivo.

A los efectos de comprender la situación de pobreza a la que ha sido históricamente sometida la población de origen africano en América, debemos remontarnos al siglo XVIII y a los orígenes de la construcción clasificatoria de la población mundial en razas, constructora de configuraciones fenotípicas que fueron estableciendo relaciones sociales de dominación que sentaron las bases de la economía del mundo colonial/moderno (Quijano, 2000).

Aunque el racismo es una ideología creada para justificar el sistema económico de la esclavitud también sentó las bases para la división racial del trabajo de la economía global moderna. De este modo, si bien el origen de dichas relaciones es colonial, sus alcances son más duraderos que el propio colonialismo.

El racismo y el clasismo son dos mecanismos de exclusión social que, en su andar, suelen encontrarse, superponerse y compartir parte de sus trayectos. Dada su comunión, con frecuencia se entablan efervescentes debates para definir si la vulnerabilidad que aqueja a la población de origen africano es producto de la pobreza o de la discriminación racial que sufren, siendo la subsunción del racismo al clasismo frecuente en una sociedad aparentemente incluyente, a la que le cuesta admitirse como racista y discriminatoria. Por los mismos senderos circula lo concerniente a los fenómenos culturales.

Respecto a la situación de pobreza y sus incidencias en la alimentación, la reflexión de la activista Mary Vidal¹⁸ es que:

18. Activista afrodescendiente de 57 años, integrante de MAUUI (Movimiento Afro Uruguayo Unido e Independiente), referente de los emprendimientos: Gastronomía Afrocriolla y V.E.A. (Vestimenta Étnica Artesanal).

Las mujeres de Latinoamérica y del Caribe y todas las que están en la diáspora, nos hemos dado cuenta todo este tiempo que todas tenemos un común denominador, nacimos, salimos de lugares muy pobres, muy de bajos recursos y tuvimos que hacer, como decía mi abuela, de tripas corazones para poder vivir, para poder comer, te estoy hablando de nuestros ancestros, de nuestras abuelas, tatarabuela y todo [...] La herencia africana nuestra que nosotros tenemos es el tesón de poder sacar adelante con lo que teníamos y con lo que tenemos hasta ahora, porque no todo es de manteca al techo, con lo que tenemos [...] hasta ahora hacemos la misma, estamos en la misma situación [...] Nosotros ya nacemos con eso, con ese gen muy particular nuestro y que nosotros podemos hacer de este pedacito de torta, hacer que coman nueve personas ¡diez! esa es parte de nuestra herencia, ¿viste? pero vos vas a decir pero ¿cómo vas a hacer para cortar? ¡Lo hacemos, lo hemos hecho! (Mary Vidal).

Dicha situación socio-económica aunada a los mecanismos desarrollados por las mujeres afrouruguayas para sobrevivir, tienen sus orígenes enraizados en el período colonial y se fueron sedimentando en la sociedad post-esclavista que por muchas décadas aparejó pocos cambios en la vida material de la diáspora africana. Quizás éstas fueron las condiciones desde las que se fueron configurando las tradiciones culinarias de la población afrouruguaya, hoy vigentes independientemente –o no tan independientemente– de la realidad socio-económica que a cada una de estas familias le toque vivir.

El abaratamiento, el reaprovechamiento, la maximización del rendimiento, el cocinar “con lo que hay” y el “no tirar la comida” son parte de las estrategias culinarias de la población afrouruguaya, probablemente compartidas con el resto de los sectores populares.¹⁹ En este contexto, la culinaria afrodescendiente ha sido asociada, rechazada e invisibilizada como “comida de pobres”.

Sin embargo, y a diferencia de lo que podría esperarse, ni los fideos secos, ni el arroz, ni la papa cobran importancia en los relatos de las personas entrevistadas, si bien son consumidos frecuentemente, y cuando Según Aguirre (2010), los carbohidratos, tubérculos y cereales nombrados,

19. “En cuanto a la noción de sectores populares, utilizamos el término para referirnos a sujetos que, en conceptos de Gramsci, no forman parte del polo dominante sino que son externos a la dirección del proceso hegemónico. Estos sectores subalternos participan discontinuamente de la extensión de la hegemonía entrando y saliendo de ella facilitando u obstaculizando su ejercicio, impulsando acciones que pueden desestabilizar o apuntalar circunstancialmente algunas de sus facetas. Su estilo de vida, su cotidianeidad, sus pautas de reconocimiento, sus esquemas de interpretación y percepción de la realidad que los circunda, hablan de un denso entramado cultural subyacente formado por lo que reciben de la cultura hegemónica, lo que hacen con ella y los elementos de la cultura propia” (Lewin y Dinardi, 2007, citado en Marcús, 2007:8).

tienden a aumentar a medida que disminuyen los ingresos. De modo que, al observar que no integran parte significativa de las representaciones culinarias de la población de origen africano en Uruguay, podríamos estar evidenciando un marcador étnico que estaría realizando distinciones al interior de los sectores populares haciendo aparecer variaciones en sus gustos y percepciones (Grignon y Passeron, 1992), en este caso, conforme al origen étnico-racial.

Por otra parte, los significados construidos y compartidos en torno a la mazamorra también podrían servirnos de ejemplo, puesto que, si hay un alimento en base al que se elaboran diversos platos, tanto dulces como salados, que conforma el epicentro de la memoria gustativa de la población afrouruguaya, es el maíz para mazamorra.

Este grano amarillo o blanco que puede ser preparado en guisados o simplemente hervido en agua con sal o azúcar –u opcionalmente con leche de vaca para mayor cremosidad–, ha sido tradicionalmente consumido como postre, merienda, acompañamiento, almuerzo o cena por la población de origen africano en el Río de la Plata, al punto de haber inspirado la creación de canciones y dichos populares que guardan en su fuero íntimo algunas afrouruguayas contactadas durante el trabajo de campo.

Al entrevistarla, Isabel Ramírez cantaba una canción transmitida por su abuela; la letra dice así:

*De maíz y mazamorra
un kilo voy a comprar
porque me andan diciendo
negro mándate mudar.
En un caballo blanco yo
me voy a la ciudad
porque me andan diciendo
negro mandate mudar*

Eso lo cantaba siempre y nosotros lo aprendimos mis hermanos y yo y en realidad, ¿qué tenía que ver suponete el maíz y la mazamorra? Se llevaba eso ¿no? del pueblo [...] después que uno lo analiza de grande, el tema de la exclusión, de la discriminación, el tema del “campo a la ciudad” se suponía que la ciudad tenía otras oportunidades que el campo no tenía [...] “Me llevo mi comidita”; “para la ciudad me voy con esto”; “esto no me va a faltar”; se va a ir en un caballo para la ciudad pero con su comidita, con maíz y con mazamorra (Isabel Chabela Ramírez).

En el relato, Ramírez establece directamente la relación entre este alimento, la condición socio-económica de la población afrouruuguaya y la falta de oportunidades en el marco de la sociedad envolvente, así como a la necesidad de prevenir la falta de recursos. De similar manera, Graciela Leguizamón comentaba:

Mi mamá contaba un chiste que decía “¿Me da mazamorra?” y le daban la mazamorra, y al rato decía “Me da leche para la mazamorra” porque se tomaba la leche y quedaba la mazamorra, y al rato le decía “Me da más mazamorra para la leche” esa era una cuestión que la contaban ¿viste? Que no sé si es o no es, pero que era la forma de poder comer más de lo que se les daba, que era muy poco (Graciela Leguizamón).

Frecuentemente enlazada a los períodos de escasez, la mazamorra es recordada como un alimento abundante y recurrente en las mesas de las familias afrouruuguayas hasta hace aproximadamente una generación atrás.

Mi abuela siempre decía “vamos a hacer algo rico y que engorda: mazamorra”. Mazamorra había siempre, siempre en mi casa. Ponía el maíz en remojo la noche anterior y al otro día lo cocinaba con leche y azúcar hasta que quedara bien tierno, entonces queda como una crema con esos granitos ahí (Elsa Taborda).²⁰

Yo tengo un cuento para hacerte, cuando yo era chica hubo un período de escasez de comida y mi abuela nos hacía mazamorra con agua o con leche si había, y me acuerdo que ella se la hacía con vino para ella. El otro día compré mazamorra para hacer, pero no me acordaba cómo prepararla (Ana García).²¹ Notas de campo. Febrero, 2015).

Actualmente constatamos un consumo cada vez menos habitual en los hogares afrodescendientes –en términos de las prácticas alimentarias–,²² notamos que aún constituye un signo²³ que continúa nutriendo la identidad étnico-racial del colectivo afrouruuguayo. Según Contreras, “[c]ompartir unos hábitos o unas preferencias alimentarias proporciona un cierto sentido de pertenencia y de identidad; podría decirse que la comida alimenta, también el corazón, la mente y el alma” (Contreras, 1993: 67).

En una conversación de la que fui partícipe personas afrodescendientes

20. Afrodescendiente de 55 años, cocinera y emprendedora del servicio de catering “Mis sabores”.

21. Afrodescendiente de 25 años, artesana y bailarina de candombe.

22. Aunque la elaboración y consumo de mazamorra está sumamente vigente en los terreiros donde se prepara este alimento para ofrendar a los santos.

23. Como sostiene Contreras “[a]limentarse es una conducta que se desarrolla más allá de su propio fin, que sustituye, resume o denota otras conductas ; y, en este sentido, constituye un signo” (Contreras, 1993: 69).

de distintas generaciones recordaban la mazamorra como parte de los sabores de sus respectivas infancias, mientras que una de las presentes admitía, en tono de resignación, nunca haberla comido, transmitiendo la sensación de sentirse “menos negra” que los demás por no tener en sus registros gustativos ese alimento (Notas de campo. Marzo, 2014). Considérese que una alimentación común puede producir los mismos efectos que un origen común (Durkheim, 1968, citado en Le Breton, 2006:311).

A estos respectos David Le Breton señala que “[e]n el hecho de alimentarse hay siempre esa raíz que nos hace encontrar en la cocina algo más que lo nutritivo, un saldo de memoria que se reactiva cada vez que comemos” (Le Breton, 2006:277), pues, la comida también cumple una función rememorativa (Contreras, 1993). Así, mi propio compañero (Juan Morales)²⁴ le hace intencionalmente a nuestra hija mazamorra *para recordarle que es negra*, moldeando su gusto por los alimentos que demarcan etnicidad y consecuentemente reforzando su sentido de grupo (Notas de campo, noviembre 2014). Como señala Le Breton (2006) la cocina imprime sensación de identidad y se buscan los sabores tradicionales para no perder los orígenes.

En síntesis, la mazamorra es un alimento que si bien se presenta en vinculación con la falta de recursos económicos también constituye un marcador étnico, un signo que, por los significados que le son atribuidos por la propia población de origen africano en Uruguay, nutre y refuerza identidades.²⁵

De este modo, abandonamos aquí toda pretensión de subsumir la culinaria afrouruguaya a la pobreza: así como la comida no es una mera actividad biológica, tampoco sus implicaciones son exclusivamente económicas (Contreras, 1993); así es que (sin desconocer sus incidencias) nos abocamos por articular el abordaje de la diversidad de los fenómenos culturales con la dimensión de la desigualdad social.

Pese a ello, el impacto del racismo ha repercutido también a la interna del propio colectivo afrodescendiente. La búsqueda por la aceptación e integración ha conducido a desplegar estrategias personales para mitigar los impactos negativos del racismo, tal como fuera señalado por Luis Fe-

24. Activista afrodescendiente de 39 años, Doctor en Odontología y profesor de capoeira del grupo Terreiro Mandinga de Angola-Uruguay.

25. Por su parte, si bien no existen en Uruguay investigaciones desarrolladas desde la antropología de la alimentación que estudien la comida de los sectores que se encuentran por debajo de la línea de la pobreza, a priori, no parecería haber correspondencia entre la valoración que le atribuye la población afrouruguaya a la mazamorra, con la atribuida por el resto de las personas pertenecientes a los sectores de bajos recursos.

rreira (2003) cuando identifica prácticas como alejarse del tambor cuando el candombe era considerado marginal. Por las mismas encrucijadas podría estar atravesando lo concerniente a lo alimenticio.

Pienso que muchas de las cosas, quizás, no se hicieron para ser socialmente más aceptado [...] “esto no, porque es más de negro” ¿entendés? hay muchas mujeres que te dicen “yo nunca en mi vida haría un pastel, ¿por qué? Porque el pastel es de negro” [...] es como “yo soy afro pero socialmente yo tengo que renunciar a esto, esto y esto porque yo quiero estar acá, con los blancos (Graciela Leguizamón).

En relación a lo dicho, parte de la invisibilización de la culinaria afrouruuguaya refiere a la creencia de que ha pasado a integrar los menús de los sectores populares disfumándose su identificación étnica; solapándose así, las particularidades culinarias de la población afrouruuguaya, bajo los manteles de la pobreza.

La transmisión

corp-oral

Ahora bien, tras haber recorrido estos caminos conducentes a aparentes callejones sin salida, ¿cómo se vienen transmitiendo los saberes culinarios del colectivo afrouruuguayo?

El aprendizaje de la culinaria afrouruuguaya se da mediante un proceso de endo-culturación inter-generacional, intra-género e intra-familiar, constituido por prácticas y saberes que las abuelas, madres o tías suelen transferir a sus nietas, hijas o sobrinas (biológicas y/o de crianza) en el seno del hogar; y que envuelven procesos de transmisión-adquisición dinámicos, a través de los que se desarrollan una multiplicidad de procesos de re-producción, modificación, re-construcción, apropiación y difusión de dichos conocimientos.

La oralidad es la tradición en la que se condensa la historia culinaria del grupo y el canal sensorial mediante el cual se transmite y adquiere el caudal de experiencias acumuladas *de boca en boca* por las mujeres de dicho colectivo.

Referimos a la oralidad en un sentido denso, no restringido al testimonio verbal, ya que también abarca la transmisión performática que se recibe a través del cuerpo y los sentidos, incluyendo la imitación, incorporación e inscripción de los modos de desenvolverse en la cocina. Se trata de formas de expresión vastas que conjugan diversos procesos comunicativos; en

definitiva, se trata de formas de socialización *corp-orales*. Precisamente, este punto refiere a los planteos que realiza Judith Butler (1998) en su teoría de la performatividad del género.

A estos respectos escribe Luce Giard (1999, en De Certeau *et al.*, 1999) que, sin quererlo y sin saberlo, los saberes culinarios de su entorno le habían llegado al cuerpo, agregándola al gran cuerpo de las mujeres de su linaje.

La ritualización refinada de acciones elementales se me ha vuelto más preciosa que la persistencia de las hablas y los textos, porque las técnicas del cuerpo están mejor protegidas de la superficialidad de las modas, porque ahí está en juego una fidelidad material más profunda y más pesada, una manera de estar-en-el-mundo y de hacer aquí su morada (*Ibidem*:157).

Este tipo de transmisión suele adquirirse cotidianamente, en la con-vivencia, de forma espontánea y no siempre verbalizada, sino: viendo, ayudando y haciendo. Por su parte, el dominio de las técnicas y preparaciones se adquiere a través de las texturas, consistencias, aromas, sabores, colores, sonidos y combinaciones que se despliegan en el universo culinario del hogar; de ahí que las portadoras-transmisoras de dichas prácticas y conocimientos suelen decir *a cocinar nadie te enseña, tenes que aprenderlo sola*, en palabras de Graciela Ramos: “Eso se mama, eso no te lo enseña nadie, nadie te dice ‘hace esto de tal forma’ [...] son cosas que se aprenden en el transcurso de la vida, que no se pueden explicar”.

Por otra parte, y desde el entendido de que “no hay comunicación “inocente” ni intercambios simbólicos que puedan abstraerse de las relaciones asimétricas en las cuales los agentes se encuentran” (Guigou, 2010:13), cuando la memoria colectiva es portadora y productora de contra-narrativas, cuando existe un lenguaje metafórico a través del cual se transmiten valores y conocimientos alternativos a los dominantes, tanto como saberes que van mucho más allá de los sabores, podemos llegar a encontrar una culinaria codificada a través de la *corp-oralidad*, transmitida sin necesariamente recurrir a las palabras.

Éste ha sido un planteo desarrollado por Paul Gilroy (2001) para el caso de la música. El autor señala que la población de la formación cultural que denomina Atlántico Negro es portadora de memorias corporales no siempre acompañadas por memorias orales, el terror racial obligó a callar, pero no por ello se dejó de comunicar: que fuesen indecibles no significa que fueran inexpresables. Nace así una subjetividad corporificada, “ramificaciones antidiscursivas y extralingüísticas del poder en acción en la formación de los aspectos comunicativos” (*Ibidem*:129), que conforman epistemologías

alternativas a las dominantes (Ferreira, 2008b).

Los mensajes disidentes constituyen principios subyacentes (a menudo inconscientes) (Mintz y Price, 2012) transferidos mediante las diversas culturas expresivas desarrolladas por la diáspora africana. Ahora, ¿qué aspectos culinarios pueden haberse codificado y por qué? ¿Qué elementos contrahegemónicos se han transmitido a través de procedimientos culinarios? ¿Qué hay más allá de los platos y preparaciones que se sirven?

Las estrategias creativas que las mujeres de origen africano en América han desplegado en torno a *su* cocina, tras haber sido desarraigadas (y por tanto sometidas a cocinar con recursos naturales y materiales ajenos respecto a los conocidos en sus zonas de procedencia), y peor aún, esclavizadas (y por tanto, obligadas a alimentarse en base a “desperdicios”), pueden ser releídas como formas de reafirmar su dignidad a través de la alimentación.

Destinadas a ser alimentadas como si fuesen animales (o como *navíos* a los que echar combustible), estas mujeres desarrollaron saberes, creencias, prácticas y técnicas culinarias que les permitiesen hacer “algo rico”, “gustoso” y “comestible” a partir de “desperdicios”. Consideremos que: “los esclavos no eran animales, aun cuando las barbaridades cometidas en su contra fueran inhumanas” (Mintz y Price, 2012:66) y aunque estuviesen “entrenados para negar su propia humanidad” (*Ibidem*:67).

Transformar un “resto” en “comida”, atribuir gustos, sentidos y significados a determinados alimentos que les fueran asignados, constituyen mecanismos para atravesar el pasaje de la naturaleza a la cultura. A través de la reelaboración y manipulación de los alimentos: éstos se re-significan, y a través de la ingesta los propios agentes se re-significan con ellos.

Procediendo a una elaboración hipotética al estilo de Mintz y Price (2012), sugerimos que hay un mensaje subliminal en el trasfondo de cada plato, referido al ímpetu de mantener la dignidad, de reafirmar su humanidad y de no rendirse ni someterse pese a las circunstancias inhumanas. Valores morales transferidos en las relaciones sociales ocultas, profundamente codificadas, creadas ante los ojos de los esclavistas. Entendemos que ésta es una lectura posible.

Consideraciones

finales

Mediante un análisis simbólico y material de la culinaria afrouruuguaya hemos procedido hacia la desnaturalización del legado de la diáspora afroatlántica a la cultura nacional y dado cuenta de los procesos de agencia, práctica y subjetividad del colectivo afrodescendiente que conllevan al cuestionamiento de las construcciones racializadas (y racializantes) imperantes en la sociedad envolvente.

La intersección de múltiples cadenas de opresión que experimentan las mujeres afrouruuguayas debilita la trasmisión de sus memorias, potencia profundamente su invisibilización y, consecuentemente, disipa sus legados culturales. Apostar hacia el reconocimiento, poner en valor sus labores e insertarlas en el campo de la significación son mecanismos para abandonar las narrativas racistas, patriarcales, coloniales y clasistas que vienen produciendo formas específicas de subalternización.

Enmendar parte de la memoria fracturada implica reconstruir(la). Y justamente, en este proceso dinámico se encuentra parte del colectivo afrouruuguayo que vivencia el fenómeno de la re-etnicización. La comida afrouruuguaya, en tanto marca identitaria que nos habla sobre cómo los agentes son vistos y sobre cómo se reconocen a sí mismos, también atraviesa por los senderos de estos laberintos y encrucijadas.

En concordancia, no ha resultado sencillo definir cuáles serían las comidas propias de esta culinaria. Pese a ello, encontramos modalidades compartidas de desenvolverse en la cocina, así como valoraciones particulares atribuidas sobre determinados ingredientes y alimentos que se materializan en elaboraciones plausibles de conformar un posible menú afrouruuguayo.

Nos hemos preguntado si existen aspectos culinarios codificados. Como hemos visto, la población de origen africano esclavizada en América ha sido destinada a ser alimentada como si fuesen animales; ante ello, las estrategias creativas desarrolladas por las mujeres africanas y afrodescendientes pueden ser entendidas como formas de reafirmar su humanidad a través de la comida. Concibiendo la alimentación como energía vital, física y espiritual, transformaron nutrientes en sentidos, convirtieron “alimentos” en “comida”, desarrollaron un gusto particular y conformaron su propio sabor del mundo.

Concluimos que entre las contradicciones y debilidades del sistema esclavista residen los intersticios que, con gran astucia, fueron aprovechados por los africanos esclavizados, y a partir de los cuales se fueron creando las culturas africano-americanas. En el marco de estas tácticas, la población de la diáspora africana en América fue capaz de crear autonomía dentro de un universo de restricciones, lo que nos remite a la geometría fractal utilizada como una analogía por su capacidad de alcanzar infinitas posibilidades en condiciones limitantes; creemos que la culinaria afrouruguaya formó parte de estos procesos.

Tras haber recorrido los senderos que conducen al no-reconocimiento, finalmente, cabe preguntarse si existe o no la culinaria afrouruguaya.

Entendiendo que la cocina es universal, pero que las cocinas son diversas, y que éstas últimas comprenden no sólo los alimentos consumidos frecuentemente por un grupo, sino un conjunto de alimentos que se relacionan con las representaciones colectivas, con el imaginario compartido y con sus sistemas de creencias, situados en un contexto geopolítico particular, resulta pertinente hablar de culinaria afrouruguaya. Considérese que mediante sus prácticas y representaciones culinarias, la población de la diáspora africana en Uruguay, internaliza y aprehende subjetivamente una historia compartida, una perspectiva colectiva propia y una cosmovisión particular.

Bibliografía

- Aguirre, P. (2010). *Estrategias de consumo. Qué comen los argentinos que comen*. Bs. As.: Ed. Miño y Dávila.
- Amorós, C. (1994). *Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'*, en: Amorós, Celia. *Feminismo, igualdad y diferencia*. México: UNAM, PUEG.
- Álvarez, L. y Coll, M. (eds.). (2012). *Una historia sin fronteras: léxico de origen africano en Uruguay y Brasil*. Estocolmo: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Bello, Á. (2004). *Identidad y ciudadanía en América Latina*. Chile: CEPAL.
- Brena, V. (2011). *Hacia un Plan Nacional Contra el Racismo. Mecanismos de discriminación en religión*. Uruguay, MEC, disponible en: http://www.mec.gub.uy/innovaportal/file/10904/1/d-_informe_religion.pdf
- Butler, J. (1998). "Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en: *Debate Feminista*, s.d., 296-314.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia; PRE-TEXTOS.
- De Certeau, M., Giard, L y Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México DF: UIA-ITESO.
- Contreras, J. (1993). *Antropología de la alimentación*. Madrid: Eudema.

- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce
- Echeverría, E (1999 [1839]). *El matadero*, disponible en: www.elapeph.com
- Ferreira, L. (2003). *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*. Uruguay: Étnicas-Mundo Afro.
- Ferreira, L. (2008). *Dimensiones afro-céntricas en la cultura performática uruguaya*, en: Goldman, Gustavo (comp.). *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Uruguay: Perro Andaluz Ed.
- Ferreira, L. (2008b). “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina”, en: Lechini (comp.) “*Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Bs. As., CLACSO.
- Geertz, C. (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gilroy, P. (2001 [1993]). *El Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*. San Pablo, 34.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Grosfoguel, R. (2013). “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVII”, en: *Tabula Rasa*. n° 19, julio-diciembre, Bogotá, 31-58.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bs. As.: Siglo XXI.
- Guigou, N. (2010). *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Grignon, C. y Passeron, J.-C. (1992). *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Madrid: Editorial de la Piqueta.
- Hall, S. (2010). *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Lao-Montes, A. (2007). *Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana*. Publicado como: *Decolonial Moves: Trans-locating African Diaspora Spaces*, en: *Cultural Studies*, vol. 21, (2-3), 309-338.
- Le Breton, D. (2006). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Bs. As.: Nueva Visión.
- Machado, J. (2007). *Afrouuguayos... tejiendo su historia con hilos invisibles...* Uruguay, Inmujeres-Mides, disponible en: [http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21575/1/2_afrouuguayos_\[1\]...tejiendo_su_historia_con_hilos_invisibles_1_.pdf](http://www.inmujeres.gub.uy/innovaportal/file/21575/1/2_afrouuguayos_[1]...tejiendo_su_historia_con_hilos_invisibles_1_.pdf)
- Marcús, J. (2007). *¿Cultura popular o cultura de los sectores populares urbanos?*, disponible en: *Revista Trampas*, septiembre, disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/36533/Documento_completo.pdf?sequence=1
- Massó, E. (2011). *La lactancia materna como catalizador de revolución social feminista (o apretando las clavijas al feminismo patriarcal): calostro, cuerpo y cuidado*. XLVIII Congreso de Filosofía Joven: “Filosofías subterráneas”, Donostia-San Sebastián, 4-6 mayo.

- Mintz, S. W. y Price, R. (2012 [1976]). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. Clásicos y contemporáneos en Antropología. México: CIESAS-UIA-UAM Iztapalapa.
- Montecino Aguirre, S. (2006). *Identidades, mestizajes y diferencias sociales en Osorno, Chile. Lecturas desde la Antropología de la Alimentación*. Chile, s.d., disponible en: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/4864>
- Pollak, M. (1989). “Memoria, olvido, silencio”, en: *Revista Estudios Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3. p. 3-15. Trad. Oliveira, R.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Bs. As.: CLACSO.
- Rodríguez, R. (2006). *Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus alternativas de desarrollo*. Montevideo: Rosebud Ed.
- Schávelzon, D. (2003). *Buenos Aires Negra. Arqueología urbana de una ciudad silenciada*. Argentina: Emecé.
- Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Bs. As.: Prometeo Libros.
- Stack, C. (2012 [1974]). *Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana*, en: Jabardo, M. (ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Zapata, L. y Genovesi, M. (Trad.). (2014). *Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico*, disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-16942013000200002&script=sci_arttext

Recibido: 12 de junio de 2016 Aprobado: 3 de octubre, 2016

Gente cretina

> Virginia Leyva

Fondo Editorial Tierra Adentro

2017 | 120 pp. | 20.5 × 12.5 cm | Rústica

ISBN: 978-607-745-544-8

Los treinta cuentos reunidos en este volumen se adentran en una zona en la que la realidad hace saltar sus resortes para mostrar su lado más asombroso e inédito. A través de estas páginas, escritas con ligereza y humor penetrante, encontramos a una familia de bebés-adultos, lavadoras que vuelan directamente a las casas en las que no se les necesita, una elegante cena donde todos los invitados están poseídos por un comportamiento bestial, entre otras

historias memorables. Disparatados, crueles, lúdicos, tiernos, los relatos de **Gente cretina** nos muestran personajes que están sumergidos en mundos cotidianos que funcionan con una lógica implacable: la fantasía.



Afrodescendencia, tierra y olvido

en la costa central venezolana

Yara Altez Ortega

Resumen

En este artículo se presenta un panorama general de las comunidades afrodescendientes de la parroquia Caruao en Venezuela y su actual relación con los territorios que aún ocupan los mismos que fueran originalmente trabajados por sus ancestros esclavizados desde principios del siglo XVII. Con base en una metodología que combina recopilación histórico-documental y testimonios orales, ha sido posible elaborar el presente escrito dando cuenta del abandono de las tierras de cultivo local por parte de estas comunidades, lo cual pondría en entredicho la defensa de los territorios afrodescendientes como un derecho fundamental, toda vez que los mismos no estarían ya interesados en dar continuidad a las faenas agrícolas desarrolladas por sus ancestros. Asimismo, se habla aquí de *olvido* y *des-memoria* del pasado ancestral como hipótesis posible para comprender por qué estas personas han ido abandonando sus territorios y actividades tradicionales.

Palabras clave: Comunidades afrodescendientes, Caruao, Historia Oral

Abstract – Afro-descendance, Land and Forgetting on the Central Venezuelan Coast

This article presents an overview of the Afro-descendant communities of the Caruao parish in Venezuela and their current relationship with the territories they still occupy, the same ones that were originally worked by their ancestors enslaved since the beginning of the 17th century. Based on a methodology that combines historical documentation and oral testimonies, it was possible to elaborate the present text, giving account of the abandonment of the local arable land by these communities, which would put in question the defense of the Afro-descendant territories as a fundamental right, since the same Afro-descendants would no longer be interested in giving continuity to the agricultural activities developed by their ancestors. Likewise, we speak here of forgetfulness and remembrance of the ancestral past as a possible hypothesis to understand why these people have been abandoning their traditional territories and activities.

Key Words: Afro-descendant Communities, Caruao, Oral History

Yara Altez Ortega. Venezolana. Doctora, Antropóloga, Magister en Planificación por la Universidad Central de Venezuela. Docente-investigadora de la Escuela de Antropología de la misma institución. Áreas de interés y líneas de investigación: Estudios sobre afrodescendientes; filosofía hermenéutica; historia de las teorías antropológicas. Publicación más reciente: Rivas, P. y Altez, Y. (2015). “Avances en arqueología afrovenezolana: el Proyecto Antropología de la Parroquia Caruao”, en: *Arqueología Pública*, No. 1, Vol.9, enero-junio, 36-59; yara.altez@gmail.com

Los afrodescendientes

en la parroquia Caruao

En la costa norcentral de Venezuela se asientan grupos de familias afrodescendientes distribuidas en un conjunto de comunidades llamadas: Osma, Oritapo, Todasana, La Sabana, Caruao y Chuspa. Juntas constituyen a la *parroquia Caruao*.

Lamentablemente, no es posible dar cifras de la población afrodescendiente en esta zona del país así como de ninguna otra localidad afrodescendiente, aunque se puede calcular que en cada una de las pequeñas comunidades de Caruao se concentra un aproximado de mil individuos descendientes de africanos. No obstante, sí hay información recolectada sobre sus historias locales, lo cual proviene del equipo de investigación *Antropología de la Parroquia Caruao*¹ (APC), que ha implementado una metodología triangulada: la recopilación de recuerdos personales y familiares acerca del pasado comunitario, el registro arqueológico que el equipo ha logrado recuperar (tras largas campañas de investigación *in situ*), y la documentación colonial, gracias a lo cual se puede inferir el origen de estas localidades en haciendas de cacao trabajadas por esclavizados de origen africano, fundadas a inicios del siglo XVII.

Gracias a las investigaciones de APC se ha comprobado que los actuales habitantes de la parroquia Caruao son descendientes de africanos que fueron traídos como mano de obra esclava para trabajar en aquellas haciendas a principios del siglo XVII; pese a ello, las familias del lugar no asumen ni recuerdan este origen y mucho menos un pasado de esclavitud. Sin embargo, su larga historia colonial (que puede datarse gracias a la información conservada en documentos antiguos pero también gracias a los restos arqueológicos hallados) aporta evidencias de ancestros africanos y parientes esclavizados aun cuando la memoria oral no lo reporte. Esta aseveración se ha expuesto en otras oportunidades (Altez, 1996; 1999; 1999^a; 2003; 2006; 2008; 2013; 2014; 2015) junto a la presentación de testimonios de los vecinos de la parroquia Caruao desde los años ochenta del siglo XX, entre los que se observa la negación del parentesco con antiguos esclavizados. Es por ello que se podría hablar de *olvido* para dar cuenta de esta situación especial de la memoria en el lugar.

1. Dirigido por Yara Altez, adscrito al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad Central de Venezuela y a la Escuela de Antropología de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la misma universidad. Pueden consultarse avances y novedades del trabajo en: <http://antropologiacaruao.wordpress.com>

Con ocasión de este artículo se quiere mostrar resultados parciales de la relación entre el rechazo observado por el pasado colonial en las comunidades afrodescendientes de Caruao—traducido en una suerte de *olvido* del mismo—, y la ocupación local del espacio territorial. Los datos etnográficos que van a exponerse permiten inferir que ese *olvido* de las historias locales habría fomentado el abandono de las actividades tradicionales desarrolladas en el territorio de la parroquia (agricultura de pequeña escala y pesca artesanal, ambas destinadas al consumo de las familias), lo cual trajo como inevitable consecuencia la contracción de las tareas cotidianas sólo al lugar que ocupa la vivienda familiar actualmente, abandonando paulatinamente los terrenos de cultivo y los espacios marinos destinados a la actividad pesquera.

Foto1
Panorámica actual de La Sabana,
población cabecera de
la parroquia Caruao, 2014



Fuente: archivo de imagen de APC.

En efecto, las ancestrales prácticas productivas en la parroquia Caruao (agricultura de pequeña escala y pesca artesanal), se han ido diluyendo en el tiempo, pudiendo decirse que esto ocurre desde la consolidación de la única carretera que permite acceder y salir del lugar, la cual fue construida en el año 1962. Este acontecimiento de “apertura” le dio paso a costumbres más vinculadas con el estilo de vida urbano, pero más concretamente con las características de vida observadas en los territorios populares del país. De esa manera, es posible sostener que estas familias afrodescendientes han ido adoptando cada vez más costumbres y rutinas domésticas observadas en los tradicionales *barrios* venezolanos, en donde se asientan los sectores populares, lo cual se suma al abandono de las prácticas productivas tradicionales ya mencionadas.

Antes de construirse la carretera, las familias de Caruao subsistían gracias a la agricultura, a la pesca artesanal y al trueque efectuado con algunas embarcaciones procedentes de algunas islas caribeñas que solían fondear en sus playas. La vida cotidiana estaba signada entonces por costumbres que los mantenían sujetos de rutinas ligadas al campesinado, sin agua corriente ni luz eléctrica, carentes de servicios e infraestructuras básicas. Con la apertura que representó la carretera, las viejas rutinas cotidianas se fueron dejando a un lado, junto a rudimentarios utensilios domésticos, enseres de labranza y una relación particular con la naturaleza, todo lo cual

simbolizaba la subsistencia de un diseño de vida cotidiana colonial en la parroquia Caruao (Altez; 2014:204).

Pero en aquel momento –a principios de los años sesenta del siglo XX–, el Estado nacional se hizo más visible y tangible en las comunidades de Caruao al abrir la carretera, la cual arribo definitivo a la modernidad, luego de siglos continuados de aislamiento geográfico. Fue entonces cuando el cultivo de los territorios ancestrales comenzó a declinar al surgir novedosas fuentes de empleo provenientes del sector público que acapararon la atención de los lugareños. Durante los años sesenta y setenta del siglo XX las ofertas de nuevos trabajos se concentraron fundamentalmente en el poblado de La Sabana, el principal y cabecero de toda la parroquia, pues ha fungido desde siempre como una suerte de “capital”. Prueba de ello sería la construcción del único –y pequeño– hospital con el cual cuentan las seis localidades de la zona. En ese momento también se abrió una oficina local para el funcionamiento de un tribunal, e igualmente se edificó el único liceo y jefatura de toda la parroquia hasta nuestros días. Estos espacios requirieron de obreros y empleados, por lo cual el Estado se convirtió en la más importante fuente de empleo, situación que continúa actualmente al observar que los casi 56 kilómetros de largo que tiene la jurisdicción de Caruao no existen inversiones considerables provenientes del capital privado.

Los cambios experimentados y observados hoy en la vida cotidiana local se han visto reforzados por las migraciones recibidas de zonas pobres de la capital de Venezuela y otros lugares desde el año 2000. Este fenómeno, del que se darán otros detalles más adelante en este escrito, está generando importantes transformaciones. En consecuencia, es probable que en tiempos venideros desaparezcan costumbres locales afrodescendientes para dar paso a otras, o bien podría observarse una hibridación de prácticas y rutinas que unidas al olvido histórico reseñado permitan poner en entredicho si realmente estas localidades seguirían siendo afrodescendientes o merecerían un concepto diferente para ser identificadas. Los nuevos pobladores se están asentando en los márgenes de la carretera y en torno a las comunidades, por lo cual se observa la consolidación de un nuevo patrón de asentamiento. Mientras tanto, con la llegada de estas personas se están profundizando las problemáticas locales, entre las cuales se dejan sentir el desempleo y la falta de recursos familiares para subsistir.

Hoy en día, el ingreso familiar en las comunidades de la parroquia Caruao se obtiene fundamentalmente de los empleos públicos locales. En efecto, los nativos se desempeñan en las instalaciones que el Estado ha

proveído en cada comunidad: escuelas, hospital, registro, jefatura, liceo, ambulatorios, básicamente. Por otra parte, albañiles, vigilantes y jardineros ocasionales suelen ser contratados para el mantenimiento de las viviendas de turistas y de las posadas locales reservadas también a los visitantes, pues el turismo ha pasado a convertirse en fuente de trabajo desde finales del siglo XX cuando los exuberantes paisajes locales comenzaron a hacerse famosos en las cercanías de la capital. Debido a ello es posible convertir en pequeño negocio familiar la culinaria lugareña, lo cual sólo se observa durante los fines de semana y días festivos.²

Foto II
Panorámica de playa de Osuma, 2012



Fuente: archivo de imagen de APC.

En general, el desempleo y la fragilidad en materia de seguridad social son la regla. De allí que desde hace mucho tiempo (desde que se abrió la carretera), las familias de Caruao hagan lo posible por enviar a algunos de sus hijos a trabajar o bien a estudiar fuera del contexto local de sus vidas. El desplazamiento de mano de obra joven hacia la capital del país y otras ciudades cercanas es una variable importante a estudiar, pues ha permitido el sustento familiar durante tiempo prolongado junto a los ingresos obtenidos por el empleo público local y los trabajos ocasionales. Este desplazamiento contrasta con la llegada de nuevos vecinos a Caruao desde el año 2000, llamando la atención cómo –paradójicamente– los nativos tratan de abandonar el espacio mientras los extraños se van asentando allí.

La migración nativa, pese a buscar mejores horizontes, no ha roto la fortaleza de los linajes locales. Gracias a la práctica de la familia extendida, la solidaridad entre los parientes se convierte en un respaldo insustituible para estas personas. Quienes se encuentran asentados fuera de las comunidades debido al proceso de migración hacia la ciudad ofrecen sus hogares para recibir a las nuevas generaciones que arriban en busca de mejores oportunidades. Sin embargo, los habitantes de la parroquia regresan a su seno los fines de semana o en períodos vacacionales, por lo cual, su partida nunca es radical. Más aún, algunos no alcanzan éxito en el emprendimiento y vuelven a casa junto a las madres, cuya figura concentra la autoridad familiar y además asegura cobijo y protección.

2. Ventas de empanadas, sopa de pescado y pescado frito, fundamentalmente.

Tras esta fugaz mirada a la vida actual de las comunidades afrodescendientes de la parroquia Caruao es posible incursionar en su historia, en su pasado de esclavizados condenados a la faena agrícola cuyo rastro se perdió en el tiempo y hoy nadie recuerda.

Del olvido y la *des*-memoria

en la parroquia Caruao

En otras oportunidades se ha reflexionado sobre la parroquia Caruao como un caso particular de *olvido histórico*, lo cual significaría falta de recuerdos sobre su pasado colonial y la ancestralidad africana de sus familias. De igual manera, y para caracterizar este fenómeno en localidades en donde se pudo comprobar un patrón de asentamiento permanente, iniciado justamente con la implantación del régimen esclavista en Venezuela (Altez y Rivas; 2002), se manejó la categoría conceptual *des*-memoria en un intento por definir las características de ese cierto rechazo -entre los habitantes de Caruao- a identificarse como descendientes de africanos y menos aún de esclavizados (Altez, 2006:2008). Concretamente, dicho rechazo, se detecta en el hiato producido entre la evidencia proporcionada por la información histórico-documental y arqueológica, y los relatos pronunciados por los actuales habitantes de la parroquia Caruao acerca de sus historias locales y pasado familiar.

Los documentos coloniales, así como a las pruebas arqueológicas demuestran la presencia de antiguas haciendas productoras de cacao trabajadas por mano de obra esclavizada en Caruao desde inicios del siglo XVII. Esos datos contrastan con los testimonios de los vecinos nativos, cuya memoria familiar no describe lazos de parentesco ni con los antiguos esclavizados de las haciendas ni con ningún antepasado africano. Se podría identificar esta situación como *olvido*; pero además, se dijo arriba que en otras reflexiones (Altez, 2006; 2008) se quiso avanzar en la formulación del concepto *des*-memoria para exponer una aproximación un poco más acabada de este fenómeno. Al respecto, la *des*-memoria supone cierta omisión del pasado familiar y local, lo cual a su vez, se convierte en cómplice de las ideas más arraigadas de la modernidad cultural, pues se ha encontrado asociación entre los testimonios obtenidos y valores específicamente modernos al momento de narrar y dar cuenta de las historias locales. Por ello es posible hablar de una *des*-memoria, la cual, más que *olvido* sería entonces una *reconstrucción* particular del propio pasado, creando otros personajes, otros ancestros³ que ya no son los antiguos esclavizados, pues éstos han sido

3. Se han recopilados testimonios que reconstruyen las historias familiares de la parroquia

omitidos de los recuerdos familiares de generación en generación desde finales del siglo XIX.⁴

En la parroquia Caruao, el rechazo por el propio pasado local, visto como cierto *olvido*, se apreciaría entonces cuando los nativos niegan parentesco con esclavizados, pero también cuando identifican al pasado local con sinónimos de atraso. Es debido a ello que se interpretan los testimonios obtenidos en campo como relatos signados por la modernidad cultural. En otra oportunidad ya se dijo que:

[...] la importancia de la *des-memoria* se hallaría paradójicamente en su carácter conservador, en la medida en que no rompería con el sentido de algunos conceptos dominantes de la Modernidad. Estos conceptos serían los de historia, progreso, pasado en cuanto atraso, evolución y otros afines. El razonamiento es sencillo si vemos a la *des-memoria* como la ausencia del debate y la falta de crítica política al proceso de la esclavización. Por tanto, este “olvido” al cual referimos, sería una fórmula para dar continuidad a un pensamiento conservador que entonces no se estaría ocupando de realzar el orgullo de una ascendencia africana (Altez; 2008:278).

En la parroquia Caruao, la evocación de la ancestralidad y el esfuerzo de rememoración (siguiendo el concepto de Ricoeur; 2000:39) no son ejercicios habituales de la memoria local cuando el objeto de la misma es la esclavitud. Y mientras las razones de ello no pueden todavía sostenerse con amplia firmeza, sobre la *des-memoria* y el *olvido* únicamente podrían anotarse algunas reflexiones. En primer lugar puede decirse que la condición moderna de la *des-memoria* se observa entre líneas en los testimonios de los habitantes en las comunidades afrodescendientes de Caruao, cuando por ejemplo, asocian trabajo agrícola con campesinado y campesinado, con pobreza y atraso:

*Yo no quise que mis hijos pasaran trabajo sembrando en conuco! Yo no! Ellos se fueron pa' La Guaira pa' ca' e mi hermana pero pa monte no! a ver si culebra los picaba!...*⁵(Testimonio local recopilado en La Sabana; 2008).

En esta clase de alegato parece privar entonces la noción de trabajo agrícola como atraso y también como riesgo, del cual “salvó” el informante a sus hijos, enviándolos a vivir a la ciudad en casa de una hermana suya.

Caruao recreando parientes que no son afrodescendientes, pues se trata de insistir en abuelos españoles, indígenas y canarios, generalmente.

4. Al respecto resalta el caso de la comunidad de Todasana, en donde las mujeres del lugar decidieron cambiar el apellido de sus hijos a medida que les presentaban en el recién inaugurado registro civil venezolano a partir de 1873.

5. Nótese que se ha intentado transcribir de manera fiel a la fonética local.

Se trata entonces de reflexiones nativas que reafirman el desprecio local actual por las actividades rurales. Debido a ello es posible inferir que el olvido del pasado, convertido ya en *des*-memoria, estaría promoviendo el declive de todas aquellas prácticas pasadas que vinculen a los afrodescendientes de Caruao con imágenes de campesinado pobre. En consecuencia, sería factible decir que se evade pensar en parentesco alguno con ancestros esclavizados que trabajaron la tierra condenados a la faena agrícola en pos del beneficio ajeno, y no conforme con eso, una vez abolida la esclavitud (en 1854), sus descendientes siguieron trabajando la tierra en condiciones de pobreza para garantizar el sustento de sus propias familias hasta mediados del siglo XX.

El fenómeno de la *des*-memoria suele apreciarse en los siguientes testimonios ofrecidos por nativos de estos lugares. Por ejemplo, cuando Soledad Oviedo, antropóloga española que realizó pasantías en APC durante el año 2013, pudo preguntar lo siguiente en el poblado de Caruao a la señora AE,⁶ y de 80 años de edad en aquel momento: “¿Y entonces los antepasados de la *gente de ahora de Caruao* pudieron haber sido esclavos?”, a lo cual AE respondió: “*Yo no sé si uno sea familia de alguno*”. Otras respuestas fueron también recolectadas por Oviedo al entrevistar en Caruao al señor VBP, también de 80 años, preguntó:

¿Y alguna vez ha escuchado usted que en la época de los españoles, *hace mucho tiempo... llegaron aquí africanos al pueblo?*

A lo que el entrevistado respondió rápidamente: *No*.

Al insistir Oviedo y para verificar, siguió interrogando: “*No ha escuchado nunca que llegara gente de África*”...? Obtuvo de inmediato la misma y categórica respuesta: “*No*”. En ese mismo año de 2013, otro antropólogo español, Alberto Viedma Morales, trabajó en APC como pasante de investigación y realizó entrevistas en el poblado de Chuspa, en donde recolectó testimonios similares. Hablando allí con la señora CL, de 71 años, le preguntó: “¿usted sabe si en Venezuela hubo esclavos?”, y ella respondió: “*Bueno dicen que habían indios, indios de la zona amazónica que los traían por aquí. Dicen así*”, lo cual no concuerda en absoluto con la historia colonial de la parroquia Caruao ni con ningún momento de su pasado, aun cuando antes de establecer el asiento de las haciendas cacaoteras la población local era indígena. Testimonios como éstos, que a su vez hacen parte de extensas charlas, permiten ilustrar cómo funcionaría la *des*-memoria.

Cabe preguntarse si el fenómeno observado en la parroquia Caruao realmente puede llamarse *olvido del pasado colonial*, pues si los actuales

6. Se ha optado por preservar la identidad de nuestros informantes y mantenerlos así en el anonimato, aun cuando hayan fallecido ya, mencionándolos sólo con sus iniciales.

habitantes no vivieron ni protagonizaron la esclavitud, entonces no habría recuerdos que olvidar, sino –más bien– un legado para administrar. Se trataría –siguiendo estas ideas– de una herencia de relatos acerca de la esclavitud vivida por *otros*, por los ancestros. Sin embargo, nótese que tampoco hay recuerdos legados por quienes realmente habrían experimentado el cruel régimen, por lo cual cabría decir que quienes efectivamente olvidaron ¡fueron los ancestros!, esto es, los esclavizados liberados por un proceso legal que en Venezuela comenzó con la Ley de Manumisión de 1821 y culminó con la abolición definitiva en 1854. Ellos, víctimas de la esclavitud, decidieron dejar como legado al olvido mismo. El *olvido* como *legado* –además– impide por naturaleza propia el ejercicio de la rememoración pues se dirige en su contra (Ricoeur; 2000:47), por lo cual impone y produce –en el caso que ocupa a esta investigación– testimonios locales que no coinciden con los datos obtenidos en documentos históricos y en el registro arqueológico.

El *olvido legado* por los ancestros en la parroquia Caruao habría sido administrado entonces de generación en generación para construir un fuerte relato histórico local, que irrumpiría contra las aspiraciones sociopolíticas del orgullo afrodescendiente. Las razones que condujeron a los ancestros a imponer el *olvido* aún no se dilucidan con total claridad, siendo sólo posible adelantar que el dicho *olvido* se habría convertido ya en *des*-memoria, es decir en cómplice de los valores modernos que desprecian al pasado rural, a los pobres, al campesinado, y por supuesto, a los esclavizados. Esta manera de *leer* el olvido de los ancestros en las historias locales de Caruao permite formular algunas hipótesis como la aquí presentada, tendiente a comprender el sentido de abandonar las actividades agrícolas de subsistencia y consecuentemente desentenderse de sus territorios ancestrales.

Ni orgullo afrodescendiente ni reivindicación política de las historias locales pueden advertirse en relatos cargados de cierta vergüenza étnica, o bien impregnados por un sentimiento de inferioridad, tal cual los colectados entre los habitantes de la parroquia Caruao. Al sentimiento de inferioridad se refiere repetidamente Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009), explicando que el mismo [...] “*asemeja [al negro]... con el comportamiento del fóbico*”. (70). Claro está, un comportamiento fóbico frente a los hombres y mujeres negros, por ende, fobia a sí mismo. De allí la posibilidad de comprender la decisión de los ancestros de Caruao, al haber borrado las huellas de la esclavitud como posible medida de saneamiento histórico que alejaría a sus descendientes cada vez más de la impronta cruel y la inferioridad que significaría ser esclavizado.

7. Siguiendo el vocabulario del propio Fanon en el texto citado.

El derecho a la tierra afrodescendiente:

ni ejercido ni demandado

El *olvido* de la historia antigua de las familias de Caruao es un *legado* que transversaliza también otros aspectos de la vida local, amenazando incluso con la disolución paulatina de su propia identidad afrodescendiente.⁸ Este es un fenómeno visible tras recolectas de datos etnográficos minuciosos, comparados a la luz de materiales histórico-documentales. La investigación del *olvido legado* debería extenderse a otras localidades afrodescendientes del país, en donde seguramente la realidad de la memoria no es muy diferente. Caruao y sus pequeñas localidades puede servir de ejemplo piloto para inferir qué puede estar ocurriendo en otros espacios afrodescendientes de Venezuela, por lo cual se plantea indispensable extender la investigación.

Mientras esa realidad de la memoria se observa en Caruao, desde el sector público nacional y organismos internacionales no cesan los esfuerzos en materia de políticas destinadas a revalorizar la diáspora africana, asumiendo además que las comunidades afrodescendientes aspiran y desean dicha revalorización. Sin embargo, si se hiciera un alto en el camino y se considerara a la parroquia Caruao y a otras comunidades semejantes, tal deseo no pareciera ser generalizable. Incluso, es posible que el *olvido legado* impida valorar hasta el sentido mismo de diáspora. En todo caso, los líderes de la causa afrodescendiente en Venezuela dan por sentado una realidad de la memoria como si estuviera siempre asociada a la *rememoración* o a la *anamnésis* (Ricoeur; 2000:39) –por ejemplo–, mientras no sería ese un hecho totalmente cierto.⁹

No obstante, debe reconocerse la presencia política de los movimientos sociales afrodescendientes en Venezuela demandando por la reivindicación de sus derechos, convertidos ya en actores sociales legítimos, estatus que alcanzaron en el país fundamentalmente desde la consolidación del gobierno chavista en 1998, aunque el momento de arranque exitoso de tales movimientos data del año 2000, cuando se creó la ROA: Red de Organizaciones Afrovenezolanas (Díaz; 2012:89). La ROA no sólo asumió una agenda sociopolítica a lo interno del país sino de cara al África y sus luchas. Se fue consolidando entonces una actuación nacional de organizaciones

8. Con dicho término se pretende identificar a los actuales vecinos de la parroquia Caruao aun cuando no se sientan herederos de prácticas y tradiciones diversas provenientes de África, como el toque de tambores fundamentalmente. No obstante, y aunque no se han mantenido intactas en el tiempo esas tradiciones, son las que destacan de manera particular a estas comunidades en el contexto regional y de país. Es lo mismo que ocurre con otros espacios también identificados como afrodescendientes.

9. Quede como materia para un debate posterior, la relación entre los líderes afrodescendientes y las comunidades.

afrodescendientes que también se articuló con movimientos y tratados internacionales. Esto se hizo más efectivo aún desde el 2001, cuando los movimientos y organizaciones fueron re-impulsados por la *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, celebrada en Durban (Sudáfrica) del 31 de agosto al 8 de septiembre de ese mismo año. A partir de ese momento han proliferado importantes tratados y declaratorias suscritos por las Naciones Unidas, lo cual ha conminado a los estados nacionales a desarrollar políticas públicas destinadas a hacer efectivos los acuerdos refrendados desde el 2001.

Debe reconocerse así un nuevo ambiente internacional signado por una cierta voluntad política en materia de derechos humanos, gracias a la cual se abordan especialmente las problemáticas de los afrodescendientes. Entre esas problemáticas se destaca aquí la falta de títulos de propiedad sobre los territorios habitados históricamente por los descendientes de africanos. En el Programa de Acción redactado durante la *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, se exhortó a concretar precisamente el derecho a la propiedad de la tierra, cuando se instó:

[...] a los Estados a que, con arreglo a la normativa internacional de los derechos humanos y a sus respectivos ordenamientos jurídicos, **resuelvan los problemas de la propiedad respecto de las tierras habitadas desde épocas ancestrales por afrodescendientes y promuevan la utilización productiva de la tierra y el desarrollo integral de esas comunidades, respetando su cultura y sus modalidades particulares de adopción de decisiones...**¹⁰

Sin embargo y penosamente, el problema de la propiedad de la tierra entre los afrodescendientes latinoamericanos y del Caribe está lejos de resolverse, destacándose especialmente en Venezuela, en donde la titularidad de los territorios ocupados por descendientes de africanos desde la Colonia –como es el caso de la parroquia Caruao– no se ha hecho efectiva en ningún lado. Mientras tanto, a nivel internacional continúan los exhortos. A diez años de la Declaración de Durban, en el 2010, las Naciones Unidas mantuvieron y ratificaron su compromiso con los derechos de los afrodescendientes, firmando una nueva resolución que decretó el 2011 como el *Año Internacional de los Afrodescendientes*. Posteriormente, en 2012, la Asamblea

10. (III Conferencia Mundial Contra El Racismo, La Discriminación Racial, La Xenofobia y Las Formas Conexas de Intolerancia, Programa de Acción de Durban, Título II, subtítulo Africanos y Afrodescendientes, 40; en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/Proyecto_de_Resolucion_Año_de_los_Afrodescendientes.pdf [recuperado el 22 de enero de 2013] Las negrillas son propias.

General de las Naciones Unidas, continuó confirmando su compromiso con la diáspora africana tras la firma de la Resolución A/66/460, en la cual se declara que del 2013 al 2022 se desarrollará el llamado *Decenio de los Afrodescendientes*.

Es notorio, por lo tanto, el surgimiento de un escenario internacional políticamente favorable a la reivindicación y defensa de los derechos de quienes descienden de antiguos esclavizados africanos. Venezuela se ha inscrito en este escenario tras diferentes acciones que han buscado generar un marco jurídico e institucional importante a partir de 1999, momento en el que se proclama el carácter multiétnico y pluricultural de la nación, afirmado en el preámbulo de la nueva constitución promulgada –y aún vigente– precisamente ese año. Posteriormente se dictó el Decreto Presidencial No. 3645, en donde se declara a Mayo como el mes de la afrodescendencia, definiendo especialmente al día 10 de ese mes como el día de la afrovenezolanidad. Ya en el año 2014 se consolidan mucho más los esfuerzos políticos en materia de reivindicación de los derechos afrodescendientes, creándose el Instituto Nacional Contra la Discriminación Racial (INCODIR).

No obstante, los afrovenezolanos continúan sin disfrutar la titularidad de las tierras ancestrales en las cuales habitan. Si bien no se han producido desalojos ni expropiaciones, debe reconocerse la vulnerabilidad de la cual son sujetos toda vez que territorios trabajados y habitados de generación en generación, como la parroquia Caruaó, aún esperan por los ansiados certificados de propiedad. El ejercicio de este derecho aguarda en la puerta de las reivindicaciones históricas, aunque se nota –y paradójicamente– una cierta pasividad entre las mismas poblaciones afrodescendientes pues no se han movilizadо efectivamente para demandarlo. Las razones de este fenómeno que puede calificarse como de “pasividad política”, deben estudiarse con mayor profundidad –etnográfica– entrando en la vida cotidiana de las propias comunidades afrodescendientes. Cabe sospechar también si realmente se siente como necesidad la titularidad de las tierras entre los afrodescendiente.

En el caso particular de la parroquia Caruaó es posible decir que la falta de reclamos visibles por la titularidad de las tierras haría parte de una cadena de eventos que denotan el desapego de los nativos por sus espacios: abandono de la agricultura en pequeña escala, invasión de terrenos por parte de personas ajenas a las localidades, venta de los mismos efectuadas por los propios lugareños y la adopción de un estilo de vida más urbano y moderno. A su vez todas esas variables serían resultado del ancestral *olvido*

legado. La ausencia de demandas efectivas y notorias públicamente por la titularidad de los territorios pone en evidencia también que en la parroquia Caruao no se experimentan los procesos observados en otros lugares, como -por ejemplo- en las comunidades afrocolombianas, en donde los movimientos sociales alcanzan importantes niveles de organización ocupándose de reivindicar, entre otros derechos, el de la titularidad de la tierra. Obsérvese al respecto, que desde la promulgación de la nueva Constitución Política en 1991, Colombia se declaró país multiétnico y pluricultural y a partir de entonces los derechos de su población afrodescendiente se han visibilizado de manera excepcional (Escobar, 2015:58).

Pero la historia contemporánea de la parroquia Caruao es otra y allí se aprecia que al dejar de cultivar en los *conucos*,¹¹ las familias afrodescendientes los fueron vendiendo. Así cedieron sus espacios ancestrales destinados al abastecimiento familiar, de donde obtenían por tanto la mayor parte de su sustento, lo cual asimismo se aprecia en otros enclaves afrodescendientes del país. Esto indica que el derecho a la propiedad de los territorios habitados ancestralmente no ha sido siempre restringido por actores externos a las comunidades afrodescendientes, como podrían ser los terratenientes, empresas privadas o el mismo Estado; el acto de abandonar la agricultura tradicional seguido por la venta de las tierras, anunciaría cómo desde las mismas comunidades -lamentablemente- se pueden cercenar sus propios derechos. Es necesario resaltar que en la parroquia Caruao vender las tierras destinadas al uso agrícola no es un acto legal, pues quienes lo hacen no son propietarios de las mismas sino sólo *pisatarios*, por lo cual únicamente podrían vender los frutos y bienhechurías que tuviesen en los terrenos, mas no los terrenos mismos. En efecto, los afrodescendientes de Caruao -y de otras comunidades campesinas del país- fueron beneficiados con los acuerdos de la Reforma Agraria promulgada en Venezuela en el año 1960. A partir de entonces se les definió como *pisatarios* sin derecho a vender los lotes de tierra asignados. Sin embargo, desde mediados del siglo XX la comercialización y *re-venta* de los parcelamientos de tierras en esta zona ha sido y continúa siendo una práctica constante.

Mientras esta contradictoria práctica sigue sucediendo en las propias comunidades afrodescendientes, las organizaciones afrovenezolanas que emergieron en el año 2000 avanzan con nuevas demandas ya de corte sociopolítico, “...reclamando al Estado una serie de medidas para resarcir el olvido histórico de las comunidades afrodescendientes” (Izard Martínez, 2013:127), lo cual no había acontecido hasta entonces. Pero la

11. Voz indígena que define los pequeños parcelamientos de tierra, de media a una hectárea de extensión, destinados al cultivo y consumo familiar.

visibilidad adquirida por algunas asociaciones como la Red de Organizaciones Afrovenezolanas no estaría significando que en efecto en las propias comunidades se experimenten importantes procesos reivindicativos de sus derechos. Al observar con detenimiento etnográfico es apreciable una grieta entre las consignas de las organizaciones afrovenezolanas y la vida cotidiana en las propias comunidades, ya que al parecer las organizaciones no advierten el abandono paulatino de las actividades agrícolas, así como la venta de las tierras, entre otros acontecimientos que darían cuenta del desinterés por los territorios pero a la vez del cercenamiento de los propios derechos afrodescendientes por parte de los herederos de africanos en el país. Esto resulta absolutamente paradójico; no obstante, podría pensarse que disponer de los terrenos al venderlos o bien al abandonarlos, es una manera igualmente legítima de ejercer sus derechos.

En todo caso, en la parroquia Caruao puede notarse que los líderes políticos conducen su actuación de cara a otras demandas que no emanan precisamente de las comunidades en su cotidianidad, por lo cual no se lograría infundir procesos colectivos de reivindicación de derechos, entre los que aparecería la titularidad de las tierras como uno de los más urgentes. Lo mismo acontece en otras localidades afrovenezolanas, pues no son notorias demandas colectivas ni movilizaciones en pos de reclamar la certificación de propiedad formal sobre los territorios ocupados ancestralmente. En consecuencia cabe preguntarse si en realidad el derecho a la titularidad de la tierra es una necesidad sentida entre los propios afrodescendientes, toda vez que la venta de terrenos y el abandono de los espacios de cultivo son propiciados por los propios nativos. Se trata, por tanto, de un caso interesante de derechos no ejercidos pero tampoco demandados, lo cual requeriría de un trabajo sociopolítico muy dedicado y entregado a la comprensión profunda de la realidad de vida de los descendientes de africanos en Venezuela.

Abandono de la tierra y nuevos habitantes

en la parroquia Caruao

En el caso de la parroquia Caruao, APC cuenta con el respaldo de algunos datos importantes a partir de los cuales se puede sostener que en muchas ocasiones las propias comunidades afrodescendientes restringen el disfrute de sus derechos histórico-patrimoniales. Por ejemplo, resulta elocuente lo que ocurre en la comunidad de Osma, la primera localidad avistada en la parroquia Caruao accediendo desde el Oeste del estado Vargas. Allí se estaría experimentando desde hace unos diez años aproximadamente una

sustancial necesidad de ampliación del espacio local, en vista del aumento de su población. Debido a ello, un grupo de jóvenes líderes comunitarios ha iniciado acciones para demandar territorio a la empresa URCOSA que es la propietaria formal de todo el lugar. Esta pequeña comunidad figura aun en los actuales registros mercantiles como *hacienda*, y sus dueños han demostrado ser sus propietarios desde 1956. Mientras tanto, sus líderes, organizados como Consejo Comunal,¹² manifiestan su digna aspiración, al reclamar en repetidas ocasiones nuevas tierras que les permitan ampliar los márgenes de la comunidad. Sin embargo, no han triunfado en sus esfuerzos. Tal vez el caso de Osma sea el único que puede señalarse como demanda formal, pero sus razones no parecen tener puntos en común con el actual contexto nacional e internacional descrito más arriba.

El caso de Osma ya fue presentado en otra oportunidad (Altez, 2013) cuando se destacó que la demanda de expansión territorial, al no estar asociada a la idea de producción agrícola, no se articularía con la reivindicación de los derechos afrodescendientes (2013:398). Si bien la ocupación de más territorios debido a la escasez de espacio para construir nuevas viviendas es un derecho innegable, las razones esgrimidas en Osma no se relacionan con la condición de ser afrodescendientes, y ello no es algo desdeñable en absoluto, pero debe advertirse a efectos de comprender cómo se formulan las demandas entre los afrovenezolanos. Esto es, cuando se manifiestan reclamos sociales, los miembros de las comunidades conformadas por sucesores venezolanos de esclavizados africanos no los pronuncian como derechos afrodescendientes, apuntados ya desde hace tiempo por instancias internacionales como la UNESCO, por ejemplo. Sin embargo, y aunque parezca contradictorio, esos mismos derechos han sido convertidos en estandarte de luchas por los movimientos sociales afrodescendientes en Venezuela. En el caso de Osma, sólo en el discurso de los líderes se asume la expansión territorial de su comunidad como parte de un conjunto de reivindicaciones históricas y patrimoniales. Pero esto ocurre dependiendo del interlocutor presente, pues las más de las veces enuncian sus reclamos haciendo valer el derecho a la construcción de nuevas viviendas para las familias locales solamente.

Tal como se observa en Osma, lo mismo acontece en el contexto general de la parroquia Caruao. En todas sus comunidades se comienza a sentir la necesidad de ampliar los espacios locales para edificar casas y lugares de habitación en donde puedan residir las nuevas parejas, o bien las familias recién constituidas. Pasan a ser apreciadas, por tanto, las pocas edificacio-

12. Forma de organización comunitaria promovida por el Estado venezolano a través de las llamadas leyes del poder popular.

nes provenientes de los planes del Estado, aunque resulten insuficientes para cubrir el total solicitado. Mientras tanto, el mismo reclamo se repite en cada uno de los poblados de Caruaó como demanda no satisfecha entre los habitantes, quienes al mismo tiempo abandonan las zonas de cultivo, permiten la ocupación de territorios en manos de nuevos habitantes foráneos y efectúan la venta indiscriminada de los terrenos ancestrales.

Otro ejemplo puede observarse en La Sabana, población cabecera de la parroquia Caruaó. Allí en 2010, APC realizó un sondeo estadístico para conocer precisamente el status de las actividades tradicionales de subsistencia junto a ciertos aspectos de la vida cotidiana local. Para entonces, el 82.50 % de las personas encuestadas respondió que ya no poseían parcelas de cultivo. Ese dato aporta criterios al debate aquí formulado, toda vez que el instrumento encuesta fue aplicado a una muestra de 80 familias que además pueden identificarse como *sabaneras típicas*.¹³ Sólo el 17.50 % de esa muestra dijo que aún posee su *conuco*, pero de ese pequeño porcentaje, se conoció que el 42.86% ya no lo atiende ni se dedica al mismo pues ningún miembro de la familia puede trabajarlo, por lo que ante la pregunta *¿Quién/es se encarga/n de la parcela?*, respondieron: “nadie”. Mientras tanto, otras respuestas expresaron que de ser trabajada la parcela o *conuco*, esa responsabilidad estaría en manos de familiares como los hermanos, padres o primos, cuando no es el mismo encuestado quien la asume, con lo cual se ratifica el carácter de producción agrícola familiar.

De las 80 personas abordadas en la muestra de 2010, 66 de ellas dijeron ya no poseer parcelas, y de las 14 únicas personas que afirmaron tener aún sus lotes de tierra, 6 declararon que ya nadie las trabaja. En resumen, de 80 familias encuestadas, sólo 8 mantienen vigentes la producción agrícola a pequeña escala. Y de esas 8 únicamente 5 declararon que venden lo que cultivan, mientras 3 respondieron que producen solamente para el consumo familiar. Estos datos contrastan con el proceso reivindicativo de los derechos de afrodescendientes a nivel nacional e internacional. Mientras se promueve un andamiaje legal para garantizar la titularidad de los territorios ancestrales, lo cual además es... “un derecho cultural que permite la garantía de otros derechos” (Coronado Delgado, 2006:69), en las mismas comunidades no pareciera interesar mucho la materia... al menos en la parroquia Caruaó.

13. Se quiere decir que el instrumento se aplicó a una muestra de familias que a sí mismas se reconocen *sabaneras* al recordar que sus abuelos o parientes más antiguos nacieron en el lugar.

Al abandono de las actividades agrícolas se le suma un fenómeno de reciente data. Se trata de la ocupación del espacio territorial de Caruao por parte de nuevos habitantes provenientes de otros lugares del país. Sobre las márgenes de la única vía de entrada y salida terrestre de la parroquia se están asentando personas cuya presencia ya constituye modificaciones sociodemográficas importantes en el contexto afrodescendiente que ha simbolizado Caruao por siglos. Esto se viene experimentando desde el año 2000 y representa un aumento considerable de la población local, la cual se va recomponiendo con nuevos pobladores provenientes generalmente de los territorios populares de La Guaira¹⁴ y Caracas, pero también de algunas zonas del interior del país. Hasta el momento no existe un registro ni tampoco estadísticas oficiales que permitan contabilizar cuántas personas foráneas a la parroquia Caruao están viviendo allí. No obstante, puede constatarse pragmáticamente un aumento progresivo de individuos ajenos a este contexto, asentados de manera permanente, por lo cual habría razones importantes para repensar incluso acerca del carácter afrodescendiente de esta zona. Con todo esto se quiere destacar que los territorios de los afrodescendientes de Caruao están siendo *re*-ocupados ante la mirada indulgente de sus herederos históricos.

En el año 2014, el equipo de APC realizó una encuesta de sondeo que abarcó una muestra de 140 nuevos lugares de habitación construidos sobre los márgenes de la carretera en la parroquia Caruao. Entre los resultados se cuenta que el 61% de los encuestados no tiene trabajo fijo o estable, variable relevante para comprender algunas características de los nuevos pobladores, a lo cual se le suma que muchos de ellos son invasores, aun cuando sea un dato que no se pudo confirmar de manera directa en la encuesta.¹⁵ A los fines del presente artículo, se subraya que estos asentamientos no han sido objetados por los afrodescendientes de Caruao, quienes observan sin perturbarse cómo lugares que podrían destinarse al cultivo a la edificación de nuevas viviendas para sus propias familias están siendo ocupados por habitantes totalmente ajenos a las historias locales de Caruao.

En el mes de mayo de 2016, APC siguió aplicando el mismo instrumento encuesta a otra muestra de 32 nuevas viviendas ubicadas en los márgenes de la carretera, en donde residen 124 personas. De los 32 individuos abordados, sólo 21 se encontraban trabajando en ese momento, 4 de los cuales dijeron dedicarse a cuidar la casa en donde habitaban –al no ser de su propiedad–,

14. Ciudad cabecera del estado Vargas, en donde se encuentra el principal puerto de Venezuela.

15. Efectivamente, se realizó la pregunta correspondiente: ¿es usted invasor? luego de haber formulado las siguientes: ¿es usted propietario?, es usted inquilino?, ¿es usted cuidador? Por deducción se comprendió que se trataba de una invasión cuando la persona respondía negativamente a todas las preguntas.

mientras sólo 1 asumió desempeñarse como agricultor, mientras los 16 restantes admitieron destacarse únicamente en empleos ocasionales. Se supo que de los otros 92 miembros de las familias encuestadas, el 43% no tiene trabajo estable, el 29% está completamente desempleado y sólo el 28% tiene trabajo fijo. Puede notarse que el desempleo y los trabajos ocasionales son una de las características más preocupantes entre los nuevos pobladores asentados en las márgenes de la única carretera en la parroquia Caruao, pues a la fragilidad laboral de este enclave afrodescendiente se le suma ahora el desempleo y la inestabilidad laboral de otros individuos ajenos al entorno social e histórico de las familias nativas.

Foto III
Vista de nuevas y precarias viviendas asentadas
en los márgenes de la carretera en la parroquia Caruao, 2016



Fuente: archivo de imagen de APC.

Este es un proceso que se viene acelerando y del cual no hay estadísticas públicas que puedan consultarse. Preocupa sobremanera no sólo por estar representando cambios sociodemográficos de envergadura, sino también por la falta de interés que demuestran los propios habitantes de la parroquia. A su vez, se trataría de un fenómeno que estaría indicando una cierta concepción de *espacio vital* manifiesta entre las personas nativas de Caruao, quienes equiparan al dicho espacio sólo con el de *lugar de habitación familiar*, quedando por fuera de esa posible concepción los antiguos territorios de cultivo (conucos) e inclusive la costa misma¹⁶. Se podría decir, incluso, que se observa un notorio cambio en la manera de ocupar el territorio —en comparación con épocas precedentes— pues hoy los vecinos de Caruao concentran viviendas y actividades cotidianas sólo en el seno de los **poblados, sitios que destinaron sus ancestros para las primeras viviendas de** 16. Es decir, ni el área montañosa ni la franja litoral y marina, obviando los ingentes beneficios que de su explotación se obtenían: rubros agrícolas, productos marinos, cacería.

cada comunidad, quienes se desplazaban igualmente hacia los *conucos* y lugares aledaños con el fin de realizar otras rutinas cotidianas. Ciertamente, hoy los nativos se encuentran residiendo en esos mismos lugares, en casas *re*-edificadas, las cuales fueron originalmente viviendas fabricadas con barro y caña amarga que luego se *re*-construyeron durante la segunda mitad del siglo XX con materiales absolutamente contemporáneos, una vez abierta la carretera.

Recuerdos de tradición agrícola

en la parroquia Caruao

Haciendo un poco de historia, es posible decir que el antiguo patrón de ocupación del espacio en Caruao, estuvo signado originalmente por las limitaciones propias del régimen esclavista colonial desde principios del siglo XVII, cuando se implantaron aquí haciendas de cacao fundadas por amos españoles. Esclavizados africanos y luego sus descendientes, cultivaron este preciado fruto en favor de los terratenientes, aunque también podían sembrar para beneficio propio, en las llamadas “arboledillas”,

[...] *que eran pequeños lotes de tierra que les había cedido el amo, en las zonas menos productivas, para cultivar algunos árboles de cacao que, en el futuro, les permitiría reunir dinero con el cual comprar su libertad*¹⁷ (Troconis de Veracochea; 2004:69).

No obstante, el sistema de “arboledillas” ni fue efectivo ni riguroso, así que no permitió a los esclavizados cumplir sus sueños de libertad, pues además: “...*la producción valía la mitad de su valor real, ya que la tierra como la acequia que la regaba eran propiedad del amo*” (Torres Pantin; 1977:44).

La ocupación del espacio territorial incluía entonces esas pequeñas parcelas de tierra que fueron identificadas como *arboledillas*, en donde también los esclavizados podían cultivar para el sustento de sus familias. En

17. Considérese éste el origen de los *conucos*.

Foto IV

Estudiantes de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, aplicando encuesta a nuevos habitantes asentados a orillas de la carretera en la parroquia Caruao. Bachilleres Antonio Pérez y José Elías Osuna, auxiliares de APC, 2014



zonas rurales como la parroquia Caruao, tenían allí sus propios *conucos*, los cuales no podían fundarse dentro de los espacios especialmente destinados a la producción del cacao. Sin embargo, hubo casos muy interesantes de esclavizados que sembraban y cultivaban para su propio beneficio en las tierras del amo, violando así las órdenes impartidas, estableciendo con ello importantes conductas de rebelión doméstica. Eso mismo ocurrió en la antigua Hacienda Tuasana, la cual dio origen al actual poblado de Todasana en la parroquia Caruao. Léase el siguiente extracto en un documento de 1822, redactado por el entonces mayordomo de la hacienda, quien se quejaba del comportamiento de los esclavizados que habían tomado a su antojo una de las vegas destinada al cultivo del cacao, para:

[...] establecer en ella conucos dividiendo en partes al acomodo de ellos apresurando lo posible dejando en abandono el total de la obligación y es el estado en que hoy día la tienen indebidamente, puesto que es de las principales vegas y que jamás se ha permitido ni puede permitirse que la esclavitud tenga conucos en lo interior de las haciendas según se me tenía advertido cuando entré en la mayordomía (Libro 14, Sección Obras Pías, Folio 568, Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas).

Los esclavizados de Caruao vivieron en pequeños *bohíos* construidos de barro y caña amarga ubicados en las cercanías de la casa principal de cada hacienda. Abolida la esclavitud en Venezuela en 1854, la ocupación del espacio doméstico en la parroquia Caruao continuaría incluyendo las dos prácticas que se vienen mencionando: habitar en la vivienda familiar y desplazarse a cultivar en los pequeños conucos, mientras se sumaría otra posibilidad al incorporarse también cortas rutas marinas transitadas por los pescadores locales. Hoy, los afrodescendientes de la parroquia Caruao –tal como se ha venido describiendo– desarrollan actividades en el centro de sus poblados, donde se les observa en rutinas domésticas que no suponen mayores desplazamientos fuera de estos mismos centros.¹⁸ Pero hasta los años sesenta del siglo XX mantuvieron un patrón de ocupación que ampliaba su ángulo de vida cotidiana para incluir el traslado hacia los *conucos*, lo cual significaba en algunos casos, desplazar a toda la familia hasta la montaña en donde se encontraban los cultivos. En efecto, por hallarse lejanos, la familia podía llegar a pernoctar en los *conucos* durante muchos días. Estos datos confirman que hubo importante tradición agrícola en la parroquia Caruao.

18. A ello hay que sumarle los recientes desplazamientos de ida y vuelta que diariamente efectúan algunos de los nativos de la parroquia hacia La Guaira, para trabajar allí, lo cual está representando una importante inversión de tiempo y energía que también debe estudiarse.

Se ratifica lo dicho, pues APC ha recopilado testimonios descriptivos de los poblados de Caruao antes de la apertura de la carretera, y entre esas descripciones se cuentan las de la memoria oral de La Sabana. Desde hace tiempo APC registra relatos cuyo aporte ha permitido la *re-construcción* de la memoria histórica local. Para mostrar algunos avances al respecto, nótese el siguiente extracto de diálogo en campo sostenido por Luisa Calzada, auxiliar de investigación de APC durante los años noventa de la anterior centuria, en donde se aprecia la descripción del Señor E., habitante de La Sabana, ya fallecido, señalando en específico el lugar de algunos espacios destinados a la agricultura local, durante un diálogo abierto en una pequeña plaza de La Sabana el 25 de octubre de 1996:

L.C. - Y del otro lado ¿qué había señor E?

Sr. E.- *Para el otro lado de allá, eso eran conuco y hacienda e¹⁹ cacao, había café también.*

L.C.- ¿De los dueños de la misma hacienda? (se refiere a una antigua hacienda de cacao llamada El Banco)

Sr. E. - *Nooo, eso era de la gente de aquí del pueblo.*

El Sr. E. recordaba lugares de producción agrícola que ya no existen. Su memoria permitió comprender –entre otras cosas– hasta dónde se desplazaban los vecinos de La Sabana para cultivar la tierra y con ello alimentar a sus familias. Asimismo, los recuerdos de otra sabanera ya fallecida, la Señora PB, también permitieron reconstruir la historia local y conocer a través de sus palabras qué rubros agrícolas se producían en la zona y quiénes se encargaban de ello, tal como lo expresó la mañana del 26 de octubre de 1996: “...*los hombres aquí trabajaban todo, que si batata, auyama, maíz, yuca, todo eso lo tenían esos hombres porque todo lo sembraban y uno no lo compraba*”. En efecto, las familias locales no compraban esos rubros y en muchas oportunidades los intercambiaban por productos manufacturados como telas y aguardiente, con embarcaciones que fondeaban en La Sabana provenientes de las Antillas o de la isla de Margarita. La misma clase de recuerdos fue recopilada también en La Sabana durante una incursión de campo el 16 de Febrero de 1993, cuando el Sr. MD dijo:²⁰

Y nosotros sembrábamo ocumo, sambrábamo ñame, sembrábamo mapuey, sembrábamo plátano, sembrábamo yuca.

Pero los recuerdos de producción agrícola no cesan en la parroquia Caruao. Todavía hoy las personas cuentan sobre épocas pasadas y vividas por ellos

19. Se pretende conservar la fonética local tras la transcripción de algunas palabras tal como fueron oídas.

20. Fallecido.

cuando subsistían de lo que producían en los *conucos*. Por ejemplo, léanse los siguientes testimonios recolectados nuevamente por Alberto Viedma Morales, en el poblado de Chuspa, cuando logró entrevistar a los ancianos locales quienes recrearon sus vivencias en diálogo sostenido. Entre ellos, cabe citar aquí parte del testimonio de la Sra. CL de 87 años de edad, recopilado el 25 de noviembre de 2013 por el citado colega español:

C.L: *Mi papá era agricultor, trabajaba mucho la agricultura, era lo que le gustaba a mi papá, mucha agricultura*

A.V.M: ¿Tenía él un conuco?

C.L: *¡Uy! Él tenía conuco, eso era más grande que este pueblo, conuco grandísimo, sembraba de todo, sembraba yuca, el plátano, la caraota, el ají, frijol, tomate...*

La productividad local se recuerda con orgullo también en el siguiente extracto de la conversación sostenida entre Viedma Morales y el Sr. TC, nativo igualmente de Chuspa, quien el 24 de Octubre de 2013 contaba ya con 78 años de edad. Tras la declaración de TC acerca de la parcela de tierra que trabajaba su padre, el antropólogo pregunta: “¿y dónde estaba ese conuco?”, a lo cual TC responde haciendo gestos con las manos: “Ese conuco estaba a las afueras del pueblo, como a... primero tuvimos uno a ese lado del río, después de esa colina que se ve atrás, allíííí tuvimos uno; pero el principal estaba vía a un pueblito llamado Guayabal.” Resulta importante confirmar que una de las épocas agrícolas más productiva en la parroquia Caruao tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XX, cuando los ancianos informantes fueron niños y jóvenes que junto a sus padres y abuelos aprendieron a trabajar la tierra. Como se ha dicho, hoy esa ya no es una opción y muchos de los habitantes intentan vivir de otra forma buscando ganancias en la oferta turística que desde sus poblados puedan brindar, por lo cual han invertido en la construcción de pequeñas posadas que incluso se observan como ampliaciones de las propias casas de habitación familiar. Pero también han fabricado pequeñas residencias dedicadas a la recepción de turistas, justamente en los antiguos espacios destinados a los *conucos*, tal como lo confirma el siguiente testimonio recolectado en Chuspa por Alberto Viedma Morales, el 23 de octubre de 2013, cuando conversando con la Sra. CEE, de 56 años, pudo saber que:

[...] generalmente la gente del pueblo se dedica a la pesca y muy pocos a la agricultura, los que tienen son conucos, que bueno, como mi tío, que va tempranito y va, pero muy pocos muy pocos, porque los hijos... es como en España, en España antes la agricultura era, ajá, y ahora todos esos sitios, la gran mayoría de esos sitios donde sembraban naranjas,

frutas lo vendieron y ahora hay construcciones y edificios ¿ve? Claro, ojalá que aquí no llegue eso de desaparecer totalmente; pero cuando vas entrando al pueblo, mucho antes de llegar al estadio todo eso era una hilera de conucos, donde hay una mata de mango que ahora hay dos posadas, todo eso era una hilera de conucos y ya tú vas viendo que son construcciones; porque ahorita todo el mundo piensa más en posadas, en turismo [...]

El tiempo de la agricultura de subsistencia ya pasó en la parroquia Caruao y los actuales descendientes de esclavizados africanos que hoy habitan allí no piensan retomar esa práctica que puede considerarse ancestral. Su manera de estar y de tratar los antiguos espacios ocupados por sus ancestros no representa continuidad ninguna con las costumbres de los mismos, sino más bien parece expresar la administración del *olvido legado*. La tierra y sus frutos representan el pasado colonial y esclavista que los ancestros borraron de la memoria local. De allí el recurso de vender sin recelo los terrenos o bien destinarlos a más viviendas, e incluso convertirlos en alojamientos reservados a recibir turistas. Ciertamente, la tierra no representaría un derecho afrodescendiente anclado en la ancestralidad, sino la clausura del mismo tras ajustarse a los valores de la modernidad cultural. Esto significaría también el desprecio por las actividades ligadas al campesinado y sus costumbres como muestra de atraso y anacronismo. Pero al mismo tiempo podría estar representando el ejercicio pleno de sus derechos pues vender terrenos o bien no interesarles, igualmente es una manera de ratificar la voluntad propia.

Otra época se experimenta junto a otras expectativas y concepciones vitales, por lo cual es posible hablar en Caruao, de un importante hiato con respecto al reconocimiento local de su propia afroancestralidad. Mientras tanto, se destaca también entre los pobladores un distanciamiento de los ideales políticos expresados por los líderes afrovenezolanos, quienes asumen entre otras reivindicaciones, la titularidad de las tierras como un derecho fundamental. Como se ha dicho ya, es probable que lo acontecido en Caruao se repita en otras realidades afrodescendientes del país, por lo cual sería altamente recomendable que antes de esbozar proclamas y consignas las organizaciones sociales comprometidas con la reivindicación de derechos “afro” en Venezuela tuvieran oportunidad de conocer en la profundidad de su vida cotidiana a los miembros de las comunidades que representan, hasta comprender realmente los significados de sus actuales realidades locales.

Bibliografía

- Altez, Y. (1996). “Dios de Todasana”, en: *Boletín Antropológico*. Universidad de los Andes Mérida, N° 36, enero-abril, 62-73.
- Altez, Y. (1996). *La participación popular y la reproducción de la desigualdad*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Colección Monografías, N° 45, Universidad Central de Venezuela: Caracas.
- Altez, Y. (1999). “El patrimonio desconocido y la autoridad del olvido”, en: *Boletín Antropológico*, N° 45. Universidad de los Andes: Mérida, 78-91.
- Altez, Y. (1999^a). “Formación histórica y actual de la identidad en la Sabana”, en: *Boletín Antropológico*. Universidad de los Andes Mérida, N° 47. Mérida, (5-15).
- Altez, Y. (2003). “Los fantasmas de una afro-identidad”, en: revista: *Tharsis*, N° 13, Vol.4, Año 7, enero-junio, 177-189.
- Altez, Y. (2006). “Historia e identidad cultural en comunidades afrodescendientes de Venezuela”, en: *Boletín Antropológico*. Universidad de los Andes Mérida, No. 68, septiembre-diciembre, 381-396).
- Altez, Y. (2008). “El patrimonio del olvido y la investigación antropológica”, en: *Boletín Antropológico*. Universidad de los Andes Mérida, No. 074, Vol. 3, <http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/30822>
- Altez, Y. (2013). “Tierra y Pasado en las comunidades afrodescendientes de la Costa Central venezolana: el caso de Osma”, en: Banko, C. y Eggers, M. A. (Comp.). *Las ciencias sociales: perspectivas actuales y nuevos paradigmas*. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, 388-404.
- Altez, Y. (2014). “La Sabana, el diseño de una vida cotidiana ancestral”, en: *Revista Imago Crítica*, N° 5, 201-214.
- Altez, Y.; Rivas, P. (2002) *Arqueología e historia Colonial de la Parroquia Caruao*. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela-Fondo Editorial Tropikos.
- Díaz, D. (2012). “Afrodescendientes en la construcción de diálogos entre Venezuela y África”, en: *Humania del Sur*. Año 7, N° 12, enero-junio, 79-94.
- Díaz, D. (2013). *Afrodescendientes y el Instituto Contra la Discriminación Racial en Venezuela*, disponible en: <http://www.aporrea.org/actualidad/a172145.html>, publicado el Miércoles, 21/08/2013 01:46 p.m.
- Escobar, A. (2015). “Territorios de diferencia: ontología política de los ‘derechos al territorio’”, en: M. Blandón Mena y R. E. Perera Lemos (Edits.). *Debates sobre conflictos raciales y construcciones afrolibertarias*, Medellín: Poder Negro Ediciones, 49-74.
- Frantz, F. (2009) [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Izard Martínez, G. (2013). “Del olvido a la memoria y la presencia: Estrategias de visibilización de los movimientos sociales”, en: *Humania del Sur*. Año 8, N° 14, enero-junio, (121-133).

- Resolución 64/169 de la Asamblea General de las Naciones Unidas declarando al año 2011 como *Año Mundial de los Afrodescendientes*, en: http://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/Proyecto_de_Resolucion_Año_de_los_Afrodescendientes.pdf, recuperado el 22 de enero de 2013.
- Resolución 66/144 de la Asamblea General, *Informe del Grupo de Trabajo de Expertos sobre los Afrodescendientes acerca de su 11º período de sesiones* (Ginebra, 30 de abril a 4 de mayo de 2012) *Presidenta-Relatora*: Verene Shepherd, 405.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires, FCE.
- Coronado Delgado, S. A. (2006). “El territorio: derecho fundamental de las comunidades afrodescendientes en Colombia”, en: *Controversia*, No. 187, 49-81. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cinep/20100920091337/art03territorioControversia187>. Consultado el 08/02/2016.
- Torres Pantin, C. (1977). “Estudio Introductorio. El acceso del esclavo a la justicia. (En: causas civiles, Siglo XVIII)”, en: *Índice sobre esclavos y esclavitud* (Sección Civiles-Eslavos), Caracas: Departamento de Investigaciones Históricas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- Troconis de Veracoechea, E. (2004). “El trabajo esclavo en la economía colonial”, en: *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 345, enero-marzo, 59-75.

Recibido: 12 de junio de 2016 Aprobado: 26 de septiembre, 2016

Mujeres, negras y argentinas

*Articulaciones identitarias entre mujeres
afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe, Argentina*

Julia Broguet

Resumen

Este trabajo se propone una aproximación de tipo antropológica a un grupo de mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe (Argentina). El objetivo es describir algunas reflexiones y acciones desplegadas por ellas para hacer pública la conexión histórica entre sectores de las clases populares santafesinas y la presencia africana y afrodescendiente en Argentina, y más concretamente en el Litoral, en particular, a partir de su afirmación como “mujeres, negras y argentinas”. Partiré de la descripción etnográfica de la institución más antigua en el país abocada a la temática afrodescendiente, y aspectos de la trayectoria personal de una de las mujeres que la integran, para luego analizar performances vinculadas a la práctica del candombe, con el fin de comprender la recurrencia a imágenes y estéticas que remiten al régimen colonial –en el tránsito a uno republicano–, claves en la producción de un estereotipo racial-sexual sobre la mujer negra y de un imaginario escolar y cristalizado de la negritud, que fue el que quedo más asociado a una presencia africana y afrodescendiente en el país. Se concluirá con algunas reflexiones e interrogantes en torno a las específicas condiciones locales en las cuales se producen parte de los procesos identitarios de estas mujeres.

Palabras clave: Mujeres, Identidad, Afrodescendencia, Santa Fe (Argentina)

Abstract – “Women, Black and Argentinian”: Identity Categories among Afro-descendant Women of the City of Santa Fe (Argentina)

This paper presents an anthropological approach to a group of black women of the city of Santa Fe (Argentina). The aim is to describe some of the thoughts and actions undertaken by them to make public the historical connection between sectors of the popular classes of Santa Fe and the African and Afro-descendant presence in Argentina, and more specifically on the Litoral (northern coast) In particular, from their self-affirmation as “women, black and Argentine”, I will begin with the ethnographic description of the oldest institution in the country exposed to afro-descendant issues, and a personal history of one of the women within it. Then there will be an analysis of performances linked to the practice of “candombe” (a form of ritual dance), in order to understand the recurrence of images and aesthetics that refer to the colonial regime –in transition to a republican one, keys in the production of a racial-sexual stereotype about the black woman, and a school imaginary crystallizing blackness, and the image most closely associated with an African and Afro-descendant presence in the country. It will conclude with some thoughts and questions about the specific local conditions that produced the identity of these women.

Key Words: Women, Identity, African Descent, Santa Fe (Argentina)

Julia Broguet. Argentina. Licenciada en Antropología por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). En la actualidad labora para la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA). Becaria Doctoral del CONICET. Becas en las categorías *Letras y Pensamiento* (2011-2012) y *Arte y Transformación Social* (2016-2017) del Fondo Nacional de las Artes. Becada para la XVIII Fábrica de Ideas, Escola Doutoral Internacional, Patrimônio, Desigualdade e Políticas Culturais (2017). Áreas de interés y líneas de investigación: Afrodescendencia, Negritud, Prácticas Culturales Afroamericanas, Raza y Racialización, Nación. Actualmente su línea de investigación es: “Procesos identitarios en la práctica del candombe en ciudades del Litoral argentino”. Su publicación más reciente es: Broguet, J. (2016). “Lo negro en algún lado está... Orden espacial-racial y candombe afrouruguayo en Barrio Refinería (Rosario-Argentina)”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 52, N. 01, 197-222; lajuliche@hotmail.com

En Argentina¹ existe un particular sistema de categorización racial que, como ha sugerido Frigerio (2006), contribuyó a la desaparición continua de los afrodescendientes tanto como a la reproducción de las diferencias sociales. “En Argentina no hay racismo” es una frase recurrente que no asume que la raza, como marcación corporal de diferencia social en nuestro contexto, ha organizado parte de nuestra percepción de la realidad cotidiana.

Nuestro país se edificó sobre la tachadura de lo “no-europeo”, lo que es decir, no-blanco, no-moderno, no-culto. La (re)organización de un movimiento de afrodescendientes en este contexto, en especial desde principios del siglo XXI, insiste en cuestionar esa forma del racismo argentino: sus prácticas clasificatorias y sus consecuencias. En estos últimos años se conformaron también agrupaciones que ponen en discusión el lugar de la mujer afro y buscan visibilizar su presencia.

Me centraré en la experiencia de un grupo de mujeres afroargentinas de la ciudad de Santa Fe (Argentina). Primero, haré una etnografía de parte de sus trayectorias personales y sus acciones públicas como integrantes de una institución abocada a la temática de los afrodescendientes en esa localidad. Luego, analizaré performances vinculadas a la práctica del candombe;² con el fin de comprender sus estrategias para hacer manifiesta la conexión histórica entre sectores de las clases populares santafesinas y la presencia africana y afrodescendiente en Argentina, y más concretamente en el Litoral.³ En particular, indagaré el papel que ocupa en sus propias afirmaciones identitarias como “mujeres, negras y argentinas” el hecho de recurrir a imágenes que remiten a un periodo histórico clave en la esclavización de las poblaciones africanas, como fue el colonial –junto a la primera etapa republicana–. Para una parte del movimiento político/

1. Este artículo forma parte de una investigación de doctorado más amplia, que realizó gracias a una beca del CONICET, abocada a pensar los usos del candombe en la producción de subjetividades en la región del Litoral argentino. Quiero agradecer en especial a los y las integrantes de la Casa Indoafroamericana de Santa Fe, por abrirme de manera generosa sus puertas y compartir tantas charlas y encuentros.

2. El concepto de performance que utilizo aquí retoma lo sintetizado por Taylor (2011) al referirlo como un lente metodológico que nos permite analizar eventos sociales “como performances”. Lo cual supone considerar las actividades humanas como conductas restauradas, en sus dimensiones performáticas: “repetidas ad infinitum, pero a la vez únicas e irrepetibles cada vez” (Rodríguez, 2014). Este lente permite llevar la atención, y por tanto comprender más ajustadamente, los modos de hacer encarnados a través de los cuales se (re)producen las relaciones sociales, subrayando aspectos expresivos, experienciales, sensoriales que suponen una “dimensión procesual, como generador de procesos sociales más amplios, en donde la agencia de los sujetos está puesta de relieve” (*Op.cit.*).

3. Voy a referirme al candombe en un sentido amplio, como una práctica cultural con desarrollos singulares en toda la región del Río de la Plata, ya que este grupo de mujeres con quienes trabajo practican diferentes estilos que incluyen: recreaciones de un candombe litoraleño (un estilo local, sobre el cual me detendré más adelante), candombe porteño y candombe uruguayo.

cultural afroargentino que se identifica como Afroargentinos del Tronco Colonial –entre quienes se incluye el grupo de Santa Fe–, esta apelación se torna una marca constitutiva que habilita un cierto modo de existencia (ser descendientes de “quinta o sexta generación de esclavizados” en el país).⁴

Partiré de algunas de las consideraciones centrales en relación con la perspectiva de la colonialidad del poder (Quijano, 2000), por un lado, el contrarrestar la idea de la modernidad como algo escindido de la crueldad colonial –para afirmar que fue justamente la empresa colonial la que dio nacimiento a lo moderno europeo– y, por otro, el reconocer en la figura de las “colonialidades” (del poder, del saber, del ser) los efectos de la moderno-colonialidad en diferentes aspectos de la vida social. Desde este posicionamiento situaré la citación de “lo colonial” que hacen estos grupos de afroargentinos, en lo que creo se propone como una práctica corporal de legibilidad que recupera imágenes de la memoria social en función de (de)mostrar la presencia histórica y actual de negros y negras en el país. Si consideramos que la colonialidad permanece como patrón de poder y esquema de percepción de nuestras realidades, esta recuperación podría considerarse como una forma de exponer las continuidades –antes que la superación–, de un orden colonial por uno moderno. En especial en lo que refiere a la incidencia de las categorizaciones raciales locales en la cotidianidad de estas mujeres.

Consideraciones

sobre el concepto de cultura

En la teoría antropológica, el concepto de cultura como un conjunto de elementos estables y coherentes, con fronteras claras que las unifican hacia el interior y las diferencian del exterior –a modo de “islas” o “archipiélagos”– tiene una historia de confrontación y de crítica al racismo y a la imagen de un mundo dividido en razas, que tuvo un gran potencial democratizador hacia mediados del siglo XX (Grimson, 2008). Sin embargo, al presumir la cultura como “entidad autocontenida, localizable en un espacio geográfico determinado y perteneciente a una población concreta” (Restrepo, 2012:27), esta concepción evita entender las diferencias culturales menos en términos de un tema de diversidad cultural radical, que de fenómenos de dimensiones múltiples (sociales, económicas, políticas), de fronteras

4. Las identificaciones de estas mujeres como “negras”, “afrodescendientes” o “afroargentinas” (del tronco colonial, como suelen enfatizar), pueden existir simultáneamente y, como también señalan Frigerio y Lamborghini (2009), no son excluyentes, sino que se superponen, activan o utilizan en distintos contextos. En este caso me interesa analizar su afirmación como “mujeres, negras y argentinas” como forma de conectar experiencias de negritud racial y popular (Geler, 2016).

móviles, cruces e interacciones entre grupos humanos, de contextos y situaciones que estructuran las diferencias como desigualdades, en lo que se consideraría el “interior” de las culturas pensadas de ese modo (Op.cit.).

Este modo de entender la cultura encuentra alguna continuidad en ciertas versiones del multiculturalismo que, desde los años noventa, incidieron de manera diferencial en varios países latinoamericanos, en sus reformas constitucionales y en los reconocimientos de derechos culturales a comunidades indígenas y negras (Restrepo, 2012). En Argentina significó que, en 1994, el Estado y la nación admitieran “la existencia de pueblos indígenas en su población” y asumieran “el compromiso de garantizar sus derechos especiales” (Carrasco, 2002). La aparición de una (modesta) agenda estatal abocada al reconocimiento de la presencia histórica africana y de sus descendientes es más reciente y podría ubicarse hacia inicios del siglo XXI.

Otra de las diferencias culturales con los pueblos indígenas y afro, respecto a una muy general “cultura occidental” es que parece omitir realidades que fueron y son más conflictivas y ambiguas, y que tuvieron que ver con situaciones de contactos y negociaciones culturales desiguales, más que con el mantenimiento de purezas culturales.

Uno de los propósitos de este trabajo es interrogar estas conceptualizaciones que presuponen la cultura como una entidad coherente y unificada que otorgaría una identidad más o menos homogénea al conjunto de personas que la integran, si se considera que los conceptos de “cultura” así pensados plantean dificultades similares a aquellas que implicaban las formas del determinismo planteadas por la “raza”, en tanto las fronteras se conciben de modos tan fijos en la primera como en la segunda (Grimson, 2008), entonces la cultura acaba operando como un eufemismo de nociones racializadas de diferencia.

Esto es relevante en el caso que me ocupa por varios motivos. En principio porque en Argentina, pese a las críticas que puedan hacerse sobre algunos discursos del multiculturalismo, el hecho de haber contrapuesto la imagen homogénea de Buenos Aires –que resumió la del resto del país– como una ciudad europea; abrió una estructura de oportunidades inédita, que habilitó reclamos basados en identidades étnicas (Frigerio y Lamborghini, 2009:154). En tal sentido, algunas de sus conceptualizaciones de lo cultural son una referencia frecuente en el discurso de los interlocutores (organizaciones no gubernamentales, organismos nacionales e internacionales) de los grupos de afrodescendientes en el país, tanto de las prácticas que estos últimos producen en pos de hacer públicos sus

reclamos y reivindicaciones frente a los primeros, y en la medida en que les permite interrogar un modo de representación previo que los dejaba al margen del relato de lo nacional.

Además, en este caso se trata de un grupo de mujeres que, con el fin de exponer una situación de desigualdad y vulnerabilidad producto de una historia omitida, dan forma a categorías identitarias –como las que reivindican al reconocerse como “mujeres, negras y argentinas”– que permitan hacer visible (y, de algún modo, vivible) formas de existencia social que interrogan el modo de representar la Nación-como-Estado argentino integrado solamente por personas blanco-europeas.

Por eso, en esta oportunidad, asumiré la sugerencia de Restrepo (2012) de tomar la cultura ya no como pivote del análisis antropológico, sino como terreno de disputa en torno a los discursos y prácticas que se han establecido en nombre de ella, dentro y fuera de la academia.

Mujeres africanas y afrodescendientes en Argentina:

presencia histórica y actual

Volver a Buenos Aires (...) ¿Cómo regresar a una ciudad que con tanta violencia recibió mi cuerpo hasta marcarlo? ¿Para qué volver? Volver para pensar, volver para reflexionar.

Y también volver para responder. Porque hace dos años, cuando acá hablaba sobre violencia, el racismo y el acoso con el que se recibía mi cuerpo –y hoy se sigue recibiendo– al transitar por esta ciudad, con regularidad se me decía: “–Mira Katsi, tenés que entender.

Tenés que entender que en este país la mayor parte de las mujeres negras que llegan son dominicanas que trabajan como prostitutas, no es personal”. Y en múltiples ocasiones sobre todo le agregaba: “–Sentite halagada”. En ese momento, cuando yo respondía, que lo que me ocurría era violencia racista, y que por lo tanto no había razones, ni para el halago, ni para las risas, en un tono muy defensivo se me preguntaba: “–Oye pero ¿En tu país no te pasa?” (...)

En ese momento, hace dos años, me tocó responder. ¿Pues sabes qué? No. En mi país no me pasa que a las 10 de la mañana tres hombres me agarren a la fuerza para tocarme el culo. En mi país no me pasa que tenga que retrasar una cita a un lugar porque tienes un tipo siguiéndote cuerdas y cuerdas de caminos. En mi país no me pasa que mientras caminas hacia un lugar, hombres te persiguen mientras te gritan todos cuál es el precio que pagarían por tu culo. En mi país no me pasa que cuando pregunto porque me está ocurriendo todo esto, me digan: “–Mira, lo que pasa, es que en la Argentina no hay negros, y por lo tanto nosotros tenemos fantasías con sus cuerpos y está claro que las negras son más calientes”. Eso me paso hace dos años, en esta ciudad, y se

repetió, constantemente, durante la semana que llevo en Buenos Aires (Presentación de Katsi Rodríguez en las I Jornadas de feminismo poscolonial, Buenos Aires, 2013).

Hacia el siglo XVIII se comenzaron a traficar mujeres africanas a la Argentina principalmente para evitar la mezcla de hombres africanos y mujeres indígenas, y satisfacer sus “instintos” sexuales, tanto como los de

los amos y otros varones de sus familias (Goldberg, 2006). Los supuestos beneficios de algunas de estas últimas uniones tenían que ver con promesas de libertad, casi siempre incumplidas, para ellas y sus hijos. Para ese fin de siglo los registros indican que había más mujeres que hombres africanos lo cual tendría relación con el arco de actividades que podían abarcar en la esfera pública (oficios y trabajos artesanales remunerados fuera del ámbito doméstico) y privada (tareas domésticas, de crianza y, como vimos, trabajo sexual) (*Op.cit.*).

Algunas investigadoras argentinas llamaron la atención sobre las representaciones dominantes del cuerpo negro femenino durante el periodo colonial. Casals (2011) alerta sobre dos elementos centrales: la maternidad y el goce sexual. Guzmán (2009) refuerza lo segundo cuando refiere a la violencia sexual como parte de las relaciones domésticas de poder, ligadas a la jerarquía socio-racial colonial y la noción de propiedad asociada a la identificación de la mujer esclava como objeto de goce.

En un trabajo de Frigerio y Lamborghini (2011), aparece mencionado un documento de 1776 que permite rastrear algo de la percepción del cuerpo y de los modos de actuar de la mujer africana por parte de algunos agentes coloniales, y exponer su desigualdad respecto al hombre negro. Las cofradías y naciones africanas buscaron negociar un espacio “permitido” para algunas de sus actividades públicas –ligadas a la práctica del tambor y el baile, y a un conjunto de creencias religiosas ya sincretizadas, como plantea Rosal (2008), con formas de religiosidad católica–, las cuales se reñían con el comportamiento prescripto por la fe y, más ampliamente, por la moral católica de la época. De algunas de las descripciones de este material asoma el cuerpo como lugar de demarcación, visibilidad y control de los grupos subalternos. Allí solían aparecer como condenados al caos de un “goce sensual”, lo cual iba a contramano de muchas de las aspiraciones de la época; enfocadas en regularlo y disimularlo mediante un trabajo metódico de control de sus manifestaciones (Elías 1988).

El mal o buen uso de los cuerpos, y la gradación de malas a peores prácticas, fue un argumento en la disputa por condiciones para la ejecución de sus encuentros en una situación altamente desventajosa. Y en el caso referido se evidencia que, de acuerdo a la mirada de quien registraba, los cuerpos masculinos no expresaban lo mismo que los femeninos. Rosal (2008) detalla las acusaciones de la denuncia por desacato público a la Iglesia de parte del párroco de la Capilla de La Piedad –donde tenía su sede la Cofradía de San Baltazar de Buenos Aires– por la obscenidad de los “bailes, alaridos y tambores [de los morenos]”. Frente a lo cual, los acusados

respondieron que: “estos bailes no se pueden llamar obscenos porque no son con mujeres, ni se hacen en ellos acciones desordenadas” (en Frigerio y Lamborghini 2011:7). Si bailar y tocar tambores era una acción que, según la consideración de los agentes coloniales y religiosos, era reprochable, el hecho de que en ellos participaran mujeres, resultaba aún peor. Por esto, su ausencia se transformaba en un argumento de negociación a favor, que privilegiaba el no renunciar a efectuar el baile y el toque por completo (aunque ahora, debiera hacerse entre hombres, por aquella “tendencia natural” de las mujeres a la obscenidad (Goldberg, 2006).

Desde la posición del agente colonizador los comportamientos corporales de los esclavizados y, aun mas, de las esclavizadas, eran inaceptables en la medida en que en su “indecencia” —es decir, en el empleo de musicalidades que asociaban a “lo diabólico”, en la exposición del cuerpo de la mujer moviéndose según parámetros inaceptables para la época (movimientos de pelvis, ondulaciones, cercanía con respecto al cuerpo del hombre)—contrariaban normas de comportamiento civilizado que abarcaban desde un control sobre las distancias entre los cuerpos, hasta la búsqueda de maneras “moderadas y equilibradas” de desenvolverse socialmente (Elfas, 1988) que eran la antítesis de la “brusquedad”, “desmesura” y “lascivia” de las “contorsiones, saltos y gruñidos” efectuados por los esclavizados, en particular por las esclavizadas, en sus celebraciones.

Las discusiones de las mujeres que hoy se identifican como Afroargentinas del Tronco Colonial se siguen espejando de formas múltiples en las historias de esas mujeres africanas esclavizadas. El período colonial y las condiciones de vida en ese periodo siguen siendo escenas recordadas. Como sugiere Rodríguez Velázquez (2011):

[...] las mujeres negras tuvieron una experiencia histórica diferenciada que el discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha recogido, como tampoco ha dado cuenta de la diferencia cualitativa que el efecto de la opresión sufrida tuvo y todavía tiene en la identidad femenina de las mujeres negras. Así, en nuestras vidas clasismo, sexismo y racismo se tornan experiencias simultáneas (154).

La situación de sobre-explotación de las mujeres africanas esclavizadas en la esfera pública (oficios y trabajos artesanales remunerados fuera del ámbito doméstico) y privada (tareas domésticas, de crianza y trabajo sexual) (Goldberg, 2006) fue retomada por Mirta, militante feminista, afrodescendiente e integrante de la Casa Indoafroamericana de Santa Fe. La primera vez que la escuché hablando del tema en las “3as. Jornadas Federales de Cultura Negra y Plenario de la Red Federal de Afroargentinos del Tronco

Colonial “Tambor Abuelo” (Santa Fe, 2014), lo hizo en primera persona, de un modo íntimo y empático, como si ella misma hubiera sido una de esas mujeres africanas esclavizadas. Luego de avanzada su exposición se interrumpió y dejó claro que no había sido voluntariamente, sino que “le había salido así” porque el tema la tocaba muy de cerca; de lo que hasta el momento conocía de las actividades emprendidas por una parte del movimiento político afroargentino en el Litoral (agrupaciones que dentro del movimiento político/cultural de afrodescendientes, se identifican como “afroargentinos del tronco colonial”), no había escuchado a nadie abordar el tema desde un posicionamiento feminista.

Esta forma de exponer(se) me reveló algo que hasta ese momento no había percibido dentro de las actividades relacionadas a la temática en la región: Mirta le ponía voz a una experiencia diferencial dentro de esta reivindicación histórica y política de los afroargentinos. Mostraba frente a sus compañeros de militancia (varones), que la situación de opresión no había sido (y no es) la misma para hombres y mujeres. Incluso para argumentar a su favor, retomó el ejemplo de María Remedios del Valle, quien como muchas mujeres afro no había sido reconocida por su labor pública hasta no hace mucho tiempo.⁵

Eligió hablar como “mujer negra” en un país que restó relevancia a la presencia africana y afrodescendiente, y que en consecuencia no se interroga por las posibles continuidades de las formas históricas que asumió la dominación y explotación del cuerpo femenino negro en nuestras relaciones sociales actuales; y, mucho menos, en las derivaciones de estos procesos en las subjetividades de las mujeres que hoy se identifican como “negras” en Argentina, en los varios sentidos que este término comprende en nuestro contexto, como veremos más abajo.

Eligió también hablar como “mujer negra” exponiendo su propia trayectoria vital. Si su autopercepción como afrodescendiente tiene algunos años —como me contaba, con humor, sobre su asistencia al “31° Encuentro Nacional de Mujeres” en Rosario (8, 9 y 10 de octubre de 2016) “es la primera vez que participo del Encuentro en ejercicio... [de su afrodescendencia. Subrayado propio]”—; su experiencia como negra, de sectores populares, lleva una vida.

En los últimos párrafos retomo la diferenciación analítica que hace Geler (2016), ya sugerida por Frigerio (2006) entre negritud racial y ne-

5. María Remedios del Valle fue una afroargentina que combatió en el ejército de Manuel Belgrano y recibió el grado de capitana. Conmemorando la fecha de su muerte, en el año 2013 se declaró el 8 de noviembre “Día Nacional de las/os Afroargentinas/os y de la Cultura afro”.

gritid popular. La autora refiere cómo en la forma binomial específica de la dimensión racial en Buenos Aires –y en cómo ésta se extrapoló como referencia de la nación argentina en su conjunto– los “argentinos” seríamos “blancos”, mientras las personas “de raza negra” son inmediatamente percibidas como extranjeras. De este modo entiende la negritud racial reducida a un conjunto estrecho de rasgos visibles específicos (pelo mota, nariz ancha, negrura de la piel), asociados a negros “de raza negra” –a quienes no se reconocen como connacionales–. La negritud popular estaría asociada a otro tipo de negros que no representan una alteridad racial radical –al no responder a la constatación visual estereotípica que ofrece la imagen de la negritud racial–, y por tanto se reconocen como connacionales. Al no depender sólo de marcadores visibles de raza (aunque como veremos el color de piel pueda funcionar como fuerte indicador de clase social), las formas de comportamiento social cobran especial relevancia en la asignación identitaria. Acuerdo con la propia autora cuando dice que estas categorías “no son estables y, sobre todo, se superponen, entraman, contradicen, cambian y se resisten a ser asidas, apelando alternada o simultáneamente a lo biológico o a lo cultural, a lo visual o a lo sanguíneo” (Geler, 2016:75). Lo que observo entre las mujeres con las que he trabajado son las superposiciones, conexiones y contradicciones de ambas experiencias de negritud, y su interés por establecer vínculos entre ambas.

En un relato de su experiencia como mujer afro en Buenos Aires, Katsí Rodríguez Velázquez (2013) señala que el cuerpo negro femenino en Argentina se instala en un lugar negado y fantaseado. Como ejemplo, cita la respuesta que recibió de parte de un interlocutor hombre frente al acoso callejero que padeció: “es que en la Argentina no hay negros, y por lo tanto, nosotros tenemos fantasías con sus cuerpos, y está claro que las negras son más calientes (subrayado propio)”. Este comentario recoge el sentido común dominante en nuestro país sobre la “desaparición” de la presencia afro; además de constatar (“está claro que las negras...”) la potencia sexual de las mujeres negras con la naturalidad que habilitan los imaginarios estereotipantes (Hall, 2010), lo cual expone los desafíos que representa afirmarse y hablar desde esos cuerpos frente a un racismo que los objetúa. Parte de estos retos políticos diarios, realizados por mujeres afrodescendientes de Santa Fe, son los que describiré en los próximos apartados.

La Casa Indoafroamericana

de Santa Fe

La Casa Indoafroamericana se ubica sobre calle Lamadrid, casi una frontera entre Barrio Roma y Santa Rosa de Lima de la ciudad de Santa Fe. Lucía Molina, su presidenta, tiene alrededor de 70 años, es madre de tres hijos y hace unos años perdió a su marido, lo cual significó que ella asumiera un nuevo liderazgo respecto a los roles que distribuían con su compañero. Junto a él habían iniciado el proyecto –aún sin sede física– en 1988, en una articulación inédita en la historia de los reclamos de los afrodescendientes en el país, con organizaciones indígenas, principalmente mocovíes y qom de la provincia de Santa Fe.

La vivienda donde hoy se encuentra la Casa fue el hogar materno-paterno de Lucía Molina. Recién en 2002 se transformó en el lugar físico que la alojó, sin poder prever que unos meses más tarde, en abril del 2003, las inundaciones arrasaban la ciudad.⁶ En especial a su franja pobre, la oeste. Con ellas se fueron fotografías, libros, archivos periodísticos,⁷ Memorias materiales recopiladas a lo largo de décadas de un trabajo conjunto de toda la familia de Lucía. Más de una vez le escuché recordar algún dato o imagen, para luego agregar “pero eso se perdió con la inundación...”.

A los pocos meses se cayó el techo de la casa. Torciendo al destino, la institución (re)inaugura su sede en septiembre de 2003, a poco más de un año de su apertura, un evento para el cual se activaron algunas de las redes de solidaridad que había tendido con agrupaciones afro de Buenos Aires (Argentina) y Montevideo (Uruguay).

Lucía creció en esa zona que durante la segunda mitad del siglo XX, como parte de transformaciones tendientes a la modernización del ejido urbano de la ciudad, recibió a familias obreras, entre las cuales había varias compuestas por afrodescendientes, motivo por el cual, entre abril y mayo

6. Las inundaciones han sido una constante en la historia de la ciudad. Las de aquel año fueron producto de varios factores: las características hídricas de la región, la expansión de las fronteras agrícolas y sobreexplotación de los suelos y, especialmente, las negligencias en programas (de control y regulación) y obras públicas (inconclusas o nunca iniciadas) de parte de diferentes gestiones de gobierno local y provincial. Quien gobernaba la provincia en aquel entonces era Carlos Reutemann. Extraído del informe realizado por la Universidad Nacional del Litoral (UNL):

http://www.unl.edu.ar/noticias/news/view/informe_t%C3%A9nico_sobre_la_inundaci%C3%B3n_de_santa_fe#.WA4Jf31SK1w

7. Se perdieron alrededor de un centenar de vidas, durante y posteriormente a los hechos. Por las inundaciones mismas y también por los efectos psicológicos arrasadores que tuvo para mucha gente la pérdida de sus casas e historias. En el caso de la Casa no sufrió pérdidas entre sus integrantes, pero sí en sus instalaciones. Se calcula que contaba con alrededor de 21 mil ejemplares entre libros, revistas y artículos que no se recuperaron.

del 2005, allí se realizó la Prueba Piloto de Autopercepción de Afrodescendientes financiada por el Banco Mundial, proyectándose hacia el Censo Nacional del 2010⁸. Aquella prueba indicó que las preguntas más acertadas en la captación de esa población fueron las vinculadas a

la descendencia: abuelos, bisabuelos y antepasados en general de origen africano así como con la inmigración proveniente de África. Menor importancia asumieron los aspectos culturales. No aportaron aquellas relativas a la condición de esclavo ya que para los sujetos no se relaciona la afrodescendencia con la esclavitud (Stubbs y Reyes, 2006:52).⁹

Estas observaciones son interesantes para pensar características locales vinculadas a la emergencia de un movimiento afro en nuestro país. Primero, la escisión entre la afrodescendencia y la experiencia de la esclavitud, advierte acerca de memorias mayormente interrumpidas o silenciadas, como han advertido otros trabajos entre población afrodescendiente de países de Latinoamérica (Altez, 2014). En Argentina, la esclavitud es un significativo difícil de representar como parte de la historia y la experiencia de sus afrodescendientes. Segundo, indica cómo la antigua práctica de un *candombe* local en Santa Fe¹⁰, y la actual recreación de un *candombe* litoraleño –por parte de grupos de Santa Fe y Paraná, junto a la Casa–, que haga visible ese legado afro en la zona, quedan parcialmente desvinculadas de las vivencias más cotidianas de algunas personas del barrio que se autoperciben como afrodescendientes. En tal sentido, la práctica actual de recrear un *candombe* “propio” como estrategia de sensibilización no siempre produce los efectos deseados entre la población del barrio donde se desarrolló el censo, en términos de convocatoria y visibilización pública aunque sí pueda ser eficaz al interior del grupo y en las biografías de sus integrantes, al fortalecer lazos y permitir reordenar las piezas de un rompecabezas con

8. La prueba fue realizada por la Universidad Nacional Tres de Febrero, con el apoyo técnico del INDEC, el asesoramiento de organizaciones afro y la financiación del Banco Mundial. La categoría afrodescendiente fue convenida en Durban, pero ha sido muy discutida por militantes negros en distintos países latinoamericanos. Para el censo del año 2010 en Argentina se acordó su uso para la medición de la población que se autopercibía como afro. Sus resultados, también muy cuestionados por falencias serias en su aplicación, arrojaron un 0,4% de la población a nivel nacional que se autorreconoció como afrodescendiente.

9. El informe caracteriza a la población del barrio con una “alta cantidad de desocupados y/o beneficiarios de planes sociales, mujeres jefas de hogar, con familias propias y extendidas, discapacitados, menores en diferentes situaciones de riesgo e innumerables problemáticas vinculadas a la marginalidad social” (Stubbs y Reyes 2006:17).

10. Dos de las preguntas vinculadas a “aspectos culturales” eran: “¿Se conservan en la familia de...manifestaciones musicales de origen africano (ej. Bailar *candombe*, tocar el tambor, recitar payadas, cantos, cantar canciones de cuna, tocar el violín o enseñar música, otras expresiones de origen africano)?”, “¿Algún miembro de la familia de...asistía a bailes del Jimmy Club (o Casa Suiza), o integraba la Comparsa de los Negros Santafesinos?” (Stubbs y Reyes 2006: 40). La Comparsa Negros Santafesinos fue una formación emblemática de la ciudad que salió hasta la década de 1950 en los carnavales y estaba dirigida y compuesta en buena medida, por afrodescendientes.

innumerables ausencias y omisiones tanto como en la convocatoria y en el apoyo que reciben por parte de un público identificado como de clase media, que se ve atraído por manifestaciones de formas tradicionales a las que les adjudican cierta “originalidad” o “pureza” cultural.¹¹

En dirección a lo planteado por Segato (2007) respecto a que en Argentina lo negro se re-introduce (vía prácticas racializadas, consideradas foráneas), durante las entrevistas con integrantes de la Casa se mencionó con frecuencia una de las manifestaciones más comunes en las barriadas de la ciudad, como la cumbia. En Santa Fe hay un desarrollo específico de una cumbia “santafesina”, producto de procesos de transnacionalización de géneros racializados (la cumbia colombiana, hoy símbolo de cultura negra en su país) que amplios sectores de clase media y segmentos de clases populares en contextos urbanos se apropian hacia la década del '60 en Argentina y que derivan en distintos estilos locales.¹²

Tanto con Lucia como con sus hijos conversamos y disfrutamos de los ritmos e historias de grupos de cumbia santafesina; algunos de ellos incluso participan, están (o estuvieron) involucrados de algún modo con estas formaciones. Al preguntarle a Mirta sobre su incorporación al cuerpo de baile del grupo de candombe afrolitoraleño y su afinidad a los movimientos rítmicos, describió la sensación que le producían los tambores e identificó que el placer que le genera escuchar un tambor de candombe; y que antes hubo experiencias rítmicas y kinésicas que la convocaron al baile, de gran arraigo en los barrios de la ciudad, que se integran a una reivindicación de la negritud popular como emblema identitario, más negras, en algunos de los sentidos que este término asume en Argentina, y probablemente, menos afro. Es decir, estas trayectorias en ocasiones quedan algo solapadas al ofrecer pocas posibilidades de ser utilizadas como recurso cultural que atestigüe africanía en el ámbito local o frente a organismos nacionales y/o transnacionales:

11. Como parte de un discurso sobre la “invisibilización” de la presencia africana y afrodescendiente en la historia argentina, que se ha extendido bastante en los últimos años entre un público perteneciente a las capas medias, afín a, o ejecutante de, distintas manifestaciones afroamericanas, la idea de que hay prácticas culturales que se mantuvieron “en secreto” o “escondidas” hace que estas recreaciones, en parte producidas por afrodescendientes, muchas veces sean consideradas como preexistentes, a los mismos términos en los que hoy se recrean. Es decir, muchas veces se cree que este “candombe litoraleño” tuvo continuidad desde la colonia al presente en una “comunidad afrosantafesina”, quien hoy resuelve darlo a conocer en un contexto multicultural más favorable para su valoración.

12. Como la cumbia santafesina, la norteña, la villera (véase Silba, 2011). Algo semejante sucedió en barrios populares de algunas ciudades argentinas hacia la década de los años 80 con las batucadas brasileras, del estilo Olodum.

R: (con énfasis) *Yo escucho los tambores y a mí me vibra algo adentro que no me puedo mantener quieta...*

P: ...eso te pasa ahora o había otros tambores...

R: *No, yo fui una muy buena bailadora de cumbia...* (Entre risas) *en contra de lo que al P ... le gusta...* (Entrevista M., Santa Fe, julio 2015).

Como enfaticé más arriba, acompaño la voluntad política, personal y colectiva de confrontar los silencios de la memoria e indagar en las omisiones sobre los aportes constitutivos de la población africana y afrodescendiente a la historia de la región, con el fin de lograr una reparación histórica. Sin embargo, creo necesario llamar la atención hacia los riesgos que acarrea que esta confrontación e indagación se realice a expensas de aquellas experiencias sociales que no se ajustan a cierta versión del multiculturalismo que conceptualiza a la de cultura como conjunto de costumbres “originales” que deben perdurar en el tiempo (a riesgo de “perdersé” o verse “asimilada”), propia a algunos de los interlocutores de estos grupos de afrodescendientes lo anterior dificulta la posibilidad de comprender algunas de las formas y términos en que se produjeron estas alteridades históricas en el espacio nacional y local (Segato 2007), en contextos de profundas asimetrías en las relaciones de poder. Sobre todo, en lo que refiere a la complejidad, los matices y las dinámicas entrecruzadas de las experiencias de configuración cultural y política de la negritud (racial y popular) en Argentina.

Estas tensiones son observadas con críticas por algunas integrantes de la Casa, quienes subrayan que la realidad en la que ellos (como afrodescendientes) están inmersos, es la de un contexto de entrecruzamientos múltiples entre experiencias de negritud popular y racial. En tal sentido, una de las integrantes se interroga sobre quiénes son –y deberían ser– los interlocutores de las acciones que lleva adelante la institución. Y observa que muchas veces los organismos internacionales y el hecho de recurrir al discurso experto (en especial los de disciplinas como la historia o la antropología), pueden jugar un papel legitimante para los reclamos de los afrodescendientes; al tiempo que conducir el discurso en una dirección que desconecte (y no interpele) el cotidiano de aquellos que ubica como “negros y negras santafesinos”. Por ejemplo, sus propios vecinos de Barrio Centenario (donde ella vivió), o los pobladores de Santa Rosa de Lima (donde se ubica la Casa).

Había gente en mi barrio que tenía mis características, tenían el pelo mota, tenían la piel oscura [...] hablemos de lo que le pasa al negro y la negra en la esquina de Santa Fe... Yo estaba pensando en el hombre

y la mujer común que vive en mi barrio, que también es negro, en esa persona [...] [hay una] necesidad de legitimar lo que se dice a través de alguien que tuviera un título, y yo decía, si la mayoría de los afros no llegamos ni a la primaria ¿Para qué quiero a alguien con título? ¿Para qué me escuche otro que puede entender pero no necesita de ese discurso? Lo necesita para conocerlo, pero no para su autoestima. Entonces cambiar ese discurso para pensar que esa otra persona que te está escuchando diga, mira, al final, nosotros los pobres siempre estamos en el mismo lugar y porque somos negros nos discriminan en todos lados, y porque en realidad pasó así desde hace tantos años... (Entrevista a M., Santa Fe, julio 2015).

En este sentido, los requerimientos externos no son desde ningún punto de vista recibidos en forma pasiva. Pese a ciertas condiciones requeridas por organismos o personas del ámbito nacional y transnacional, esos procesos se desarrollan en, y friccionan con, circunstancias y realidades locales, y producen nuevos espacios de discusión, intercambio e identificaciones grupales.

De hecho, en los vínculos con otras organizaciones de afrodescendientes de Argentina y países del continente, como en los procesos que se producen en el terreno de las prácticas asociadas a la recreación de estilos de *candombes* –en la experiencia compartida que producen–, se da una performatividad de cuerpos y memorias potentes como forma de afirmación grupal, en un escenario propicio para exponer un pasado rescatado de la historia social argentina. El reposicionamiento subjetivo que supone la autopercepción como “afrodescendientes” es enfatizado por muchos de los integrantes de la Casa:

A veces he ido al hospital de niños a llevarlo a mi nene porque tiene alguna dolencia y te encontrás, mamas, chicos, y chicas que tienen tus propias características, pero que ya sabemos que no se autoperciben. Cuando vos encontrás una persona que se autopercibe, que tiene tu misma sintonía, que le gusta, te sentís muy cómodo y no querés que se vayan cuando vienen [...] cuando terminamos alguna jornada y nos juntamos todos a comer, cantar solamente, compartir ese canto, te hace... sentir que estás con un par... (Entrevista M., Santa Fe, julio 2015).

En tal sentido, la ubicación de la Casa ha sido clave para el trabajo de retomar los hilos y nudos de una historia en común, como parte de una red barrial capaz de proyectar una historia dirigida a “develar la existencia de subrepticios mecanismos de discriminación racial en el país” (Molina, 1994), de cara al blanqueamiento forzado de un proyecto de nación, que arrojó, cuando no eliminó, memorias que permitieran definirse colecti-

vamente. A continuación, describiré pasajes de la biografía de una de las integrantes de la Casa, ya que la considero una vía para acercarse a esas formas “subrepticias” y naturalizadas, como refiere su presidenta, en las que opera el racismo en nuestro entorno.

La historia de una, la historia de muchas:

*pasajes de la vida de Mirta*¹³

Varios autores señalan el carácter duplo de la corporalidad entre las poblaciones africanas esclavizadas, en tanto territorio de resistencia cultural desde el cual se produjeron prácticas cifradas corporalmente; y espacio privilegiado en la producción de categorías raciales (Segato, 2013; Diene, 2012; Hall, 2010). Aspecto con consecuencias amplias en quienes hoy se reconocen como afrodescendientes y llevan la marca (física y visible, o incluso no-visible, como una “genética latente”, y por tanto, presente en tanto marca) de ese legado.¹⁴

En un caso clínico relatado en una conocida revista argentina de psicoanálisis, una mujer relata su miedo a quedar embarazada, pues pese a que identificaba a todos los integrantes de su familia como blancos, una parte descendía de africanos esclavizados y por lo tanto, temía que esa “genética pigmentada” reapareciera, y su hijo pudiera ser negro: ¿Cómo explicaría esto a su entorno social? (Carpintero, 2015).

Durante las conversaciones se repitieron relatos similares con algunas de mis interlocutoras como el de Mirta ella tiene alrededor de 45 años, es oriunda de la ciudad de Santa Fe, pero hace casi una década vive con su familia (esposo e hijo) en una localidad cercana: Arroyo Leyes. Tiene una militancia activa en el feminismo que la llevó a participar este año en la primera mesa que se realizó sobre Mujeres y Afrodescendencia en el “31° Encuentro Nacional de Mujeres”.

Al contar su historia, Mirta describió en su familia materno-paterna un “miedo latente”, genético, a dar un “salto para atrás”. Se identifica como el síntoma de un grupo familiar que se autopercibe blanco-europeo. O “adoptada” o “extraterrestre”, como ella misma dice, se le hizo difícil un nicho legible para su cuerpo en ese espacio doméstico.

13. Este título busca subrayar la identificación de Mirta con el feminismo –en su clásico lema de los años 60, “lo personal es político”–, y cómo ella observa en su propia historia como se intersectan diferentes marcadores de diferencia social que producen experiencias en común (como mujeres, negras, de clases populares) a partir de las cuales poder organizarse de manera colectiva.

14. Me refiero al temor que representa, como en el caso clínico que menciono a continuación, la posibilidad genética de la reaparición de un fenotipo de piel oscura.

[...] *tengo la característica de ser en mi familia lo que se llama un salto pa atrás: venir de una familia de blancos y nacer con piel oscura... entonces yo sentí toda mi vida de que había sido adoptada o había bajado de un plato volador...* Entrevista a M., Santa Fe, julio 2015).

El salto, como movimiento retrospectivo que encarna en esa genealogía, tomó sentido cuando, de más grande, comenzó a indagar y supo que su abuela paterna había tenido un “*affaire*, y que aparentemente mi papá no era del mismo padre que el resto de los hermanos” (Santa Fe, julio 2015). Situaciones como éstas fueron analizadas en estudios ubicados durante el siglo XIX como parte de sistemas jerarquizados racialmente, que operan con lógicas patriarcales a través de las relaciones de género: a hombres blancos, con algún estatus social se les permitía el acceso a mujeres de tez oscura y estatus más bajo. Algo vedado para la mayoría de las mujeres blancas, cuya única posibilidad con un hombre de color era mantener una relación prohibida. Es decir, el dominio racial también dependió del control de la sexualidad en un contexto de relaciones de género asimétricas (Wade, Urrea Giraldo y Viveros Vigoya, 2008:19). Y esta desigualdad inscrita en las relaciones de género incidió de modo efectivo en las formas de olvido que se impusieron sobre los antepasados africanos en muchas genealogías familiares. Hija de comerciantes, por diferentes circunstancias se fue de su casa, y le tocó “deambular y buscar laburo”. Al punto de decidir: “manoteo lo que consigo, porque tengo que comer y me tengo que pagar la pensión...” (Entrevista M., Santa Fe, julio 2015). Así comenzó a trabajar como empleada doméstica.

[Fue] *pasar los peores meses de mi vida laburando cama adentro y después por suerte conseguí otra cosa y me fui al carajo [...] al punto tal que hasta me odiaba el perro de la casa, me orinaba el colchón donde yo dormía. Vivíamos en un departamento que tenía parquet [...] y hacerme limpiar el parquet con un cepillo de zapatilla [...] lo sufrí [...] me transportaba a la época de la colonia [...]* (Entrevista a M., Santa Fe, julio 2015).

La mención de Mirta a la colonia remite al desarrollo que adquirió la esclavitud en buena parte de las ciudades argentinas más pobladas, ya que “al no basar su economía en grandes plantaciones, utilizó a las personas esclavizadas mayoritariamente en el servicio doméstico y la artesanía” (Goldberg y Mallo en Geler, 2011:2). En su análisis a partir de periódicos afroargentinos sobre leyes que buscaban regular esta tarea en la Buenos Aires de fin de siglo XIX, Geler (2011) señala la “estrecha asociación que pervivía en la ciudad entre los afrodescendientes y el servicio doméstico” (*Ibidem*), como evolución directa de un sistema de esclavitud, vigente hasta

las primeras décadas del siglo XIX, que para la época seguía reproduciendo relaciones de semi-sujeción. Esos vínculos e imaginarios tramados en los imaginarios raciales se subsumen a nuevas formas, pero no desaparecen. Pero sobre todo, acaban formando parte de las experiencias prácticas y vividas de los cuerpos: quien fuera la empleadora de Mirta la hacía limpiar con un utensilio que servía a los efectos técnicos de lustrar el parquet, pero en especial a producir una experiencia corporal: hacerla limpiar agachada, rodillas al piso, con más *esfuerzo* y *dolor*. Algo que Mirta registró como experiencia y que en buena medida, la movilizó (antes se movió, *hacia atrás*, hoy, su historia la empuja *hacia adelante*, antes de proyección de ella misma como “mujer afro”) a indagar en la posición de subalternidad histórica de las mujeres:

[...] y hasta qué punto en esto del trabajo doméstico hay ciertas cosas que no cambiaron, sigue la misma matriz de sometimiento [...] eso me movilizó muchísimo a querer investigar y a querer conocer un poco más, y a defender la posición de las mujeres afro, de las afrodescendientes (Subrayado propio. Entrevista M., Santa Fe, julio 2015).

Lo colonial como marca constitutiva

en la performance del candombe

Aquella interpretación inaugurada por Simone de Beauvoir (“Mujer no se nace, se hace”), es recuperada por mujeres afrodescendientes que reconocen que, para “hacerse afroargentinas”, es necesario “hacer acto” de la identidad, pues lo que ellas identifican como los trazos corporales de una “no-blancura” que señalan su afrodescendencia, en particular en contextos urbanos, es –casi siempre– un indicador potencial de la posición en la escala social, y –casi nunca– una identidad étnica afirmativa.¹⁵ Si como señala Geler (2016), la blanquitud requirió de la producción cotidiana de comportamientos medidos, educados, disciplinados y contenidos ligados a formas de ser “civilizadas” y “educadas”; hoy la negritud también requiere ser producida, y solicita de actos cotidianos que la expongan y contrarresten el sistema categorial según el cual la normalidad argentina es (sobre todo) blanco-europea. De este modo, hacerse afrodescendiente en nuestro país supone un “ejercicio” –como sugirió Mirta– que haga visible esa autopercepción.

Si se contempla el complejo panorama de las categorías raciales locales, según las cuales la negritud racial “desapareció” –como efecto de la “erosión de una alteridad interna racializada al Estado nacional argentino”

15. En esta línea entiendo la aseveración de una militante afroargentina en el “31º Encuentro Nacional de Mujeres”, cuando expresó que “lo negro en Argentina se construye”.

(Geler, 2016:74)–, lo cual fue funcional a enmascarar el racismo en la reproducción de una negritud popular ¿Con que recursos simbólicos cuentan quienes reconocen las conexiones históricas entre ambas experiencias de negritud y esperan poder comunicarlas?

Estas mujeres procuran conectar, no sin acuerdos y desacuerdos, la negritud racial a la negritud popular, lo cual refiere a su propia trayectoria como habitantes de amplias barriadas santafesinas. Y esta búsqueda a veces se manifiesta performáticamente (en la modificación de la imagen corporal, tanto como en la producción de un candombe propio).

En la ejecución de un candombe litoraleño, a veces las referencias a lo colonial surge como afirmación de una presencia histórica en el espacio nacional. Y la aparición de sus cuerpos y biografías en movimiento revelan estas marcas significativas, tanto como las posibilidades de transformación de esas huellas. El puente con lo colonial les permite, de algún modo, ganar en visibilidad histórica. Aunque quizás asumiendo un riesgo que, en especial en el caso de las mujeres, es el de quedar fijada (una vez más) al estereotipo racial de “mujer negra caliente/lasciva”.¹⁶

Viveros Vigoya (2000) analiza en el caso colombiano como la población negra masculina en ámbitos urbanos en parte asume, y a veces usa, estereotipos raciales sexuales que históricamente le adjudicó la población blanca, sobre todo si se tiene en cuenta “la atracción de la sociedad blanca por algunas características del mundo negro y la respuesta de éste frente a ella se da en un contexto de dominación-resistencia” (4) tanto como la “utilización de la música y el baile por parte de los negros como formas culturales de resistencia [contra esa dominación]” (*Op.cit.*). El interés de la autora es entender las respuestas que dan estas personas frente a ese imaginario construido sobre ellos.

Así analiza la posibilidad de manipulación de esos estereotipos por parte de la población negra al considerar la inversión de sentidos negativos en formas de afirmación étnica positivas; tanto como los riesgos de “la absolutización de la diferencia y la esencialización de lo negro como una categoría natural” (Viveros Vigoya, 2000:14). Concluye interrogándose

16. Para situarme en mi propia observación: de algún modo, éste es el riesgo que todas asumimos cuando, para hacernos mujeres, hemos respondido y reproducido estereotipos acerca de lo femenino. Y esto forma parte de la ambivalencia constitutiva del discurso estereotípico: permite ser y estar a través de esos cuerpos estereotipados que fijan y empobrecen realidades que suelen ser más complejas, a riesgo de no ser ni estar si no son en parte asumidos por quienes son (somos) objetos del mismo. Aunque entiendo que la diferencia puede estar en el efecto y costos sociales que la (re)producción de ese estereotipo puede tener con respecto a la posición, de más o menos privilegios en la estructura social, del sujeto o los grupos sociales que los encarna(n).

sobre la posibilidad de deconstruir lo negro en Colombia, aunque advierte, con cautela, que allí apenas asisten “al surgimiento de una identidad negra más sólida que la previamente existente y a la inclusión de lo negro como un elemento de la identidad nacional” (*Ibidem*:17).

Al tomar este interesante análisis sobre los empleos de estereotipos raciales sexuales por parte de la población negra colombiana y contrastarlo con las características del caso argentino me permito preguntarme por los usos que estas mujeres afrodescendientes hacen de estereotipos sobre la mujer negra en un contexto en el que, para la mayoría de su población, a diferencia de Colombia, (ni siquiera) “hay negros (raciales)”; y la negritud popular no se piensa como una alteridad racial, sino exclusivamente social.

Teniendo en cuenta la condición ambigua e inestable del estereotipo, como el hecho de que su dependencia de una repetición que asegure su continuidad (Bhabha, 2002) –nunca en las mismas circunstancias espacio/temporales–, lo abre a potenciales apropiaciones y usos inéditos, creo que es posible comprender y analizar cómo y en qué circunstancias se cita el estereotipo, y qué lugar puede ocupar en las reivindicaciones de los afrodescendientes en la zona.

Las pocas imágenes que conectan la historia argentina a una negritud racial provienen de una memoria escolarizada, y son aquéllas que representan a negros y negras de zonas urbanas ocupando posiciones subalternizadas (mazamorreras, aguateros o empanaderas) durante la colonia y el periodo posrevolucionario. Para el caso de Santa Fe, de donde son estas mujeres afrodescendientes considero que a esto se agrega una narrativa urbana fundacional bastante centrada en los vestigios coloniales, al ser una de las ciudades más antiguas de la región (Broguet, 2016).¹⁷ Algo que también observó Montoro (2012) al analizar el rol de las representaciones gráficas de productos santafesinos emblemáticos en la recuperación del patrimonio cultural y en la producción de una imagen urbana.¹⁸

17. Juan de Garay funda Santa Fe en 1573 (en lo que hoy es la ciudad de Cayastá), lo cual la constituye como la ciudad más antigua fundada en la región del Litoral (incluso unos años antes que Buenos Aires). Hacia las primeras décadas del siglo XVII fueron introducidos los primeros esclavizados que habrían alcanzado los 146, respecto a una población aún muy poco numerosa (alrededor de unas 1300 personas) (Candiotti 2016). Por los peligros de inundación que la asediaban, entre 1651 y 1660 se produce el traslado a su actual ubicación.

18. Como referencia, en el marco de los eventos realizados por la reforma de la Constitución en 1994, una reconocida marca de alfajores santafesinos, convoca a Lucía Molina –quien luego declinó la propuesta–, para que vistiera a la usanza de las mujeres de clases populares del período colonial (quisiera subrayar que su principal imagen publicitaria es una mujer, de piel oscura amarronada, de cuerpo y pechos abundantes que se insinúan bajo una camisa). Me interesa subrayar como la asociación entre Santa Fe, su antigüedad colonial y la negritud posibilitaba a esta marca representar su presencia de larga data en la ciudad.

Bailando un candombe litoraleño

en Santa Fe

[El estereotipo] refiere tanto a lo percibido como a lo imaginado o deseado que conlleva, produciendo imágenes que hablan por lo que dicen pero también por lo que permiten fantasear; lo que queda implícito (Geler, 2012:357)

Me interesa resaltar dos puntos respecto a esta cita. Primero, como vimos, la polisemia de la negritud en Argentina (desde lo negro racial a lo negro popular), moviliza afectividades (desde el temor a la fascinación) y prácticas (desde el candombe a la cumbia), muy heterogéneas. Segundo, el hecho de que el aprendizaje práctico del candombe, en cualquiera de sus estilos (argentino –en sus variantes litoraleño o porteño por ejemplo– y afrouruguayo), requiere, en parte, asumir y encarnar comportamientos corporales y sociales ligados a significaciones sobre lo negro en Argentina –que guardan relaciones complejas, a veces contradictorias, y sin dudas, intrasferibles en su totalidad, con el propio discurso hablado de los candomberos y candomberas–. Y estas experiencias pueden volverse vías de interrogación –al movilizar la propia condición corporal, tan significativa en la asignación de categorías raciales– de imaginarios raciales estereotipados, en un país donde la negritud racial aparece como la alteridad más radical respecto a la representación hegemónica de lo nacional (Segato, 2007).

Sobre el espacio que ocupa el baile del candombe en la experiencia de estas mujeres, en este caso, no pretendo reponer ninguna esencialización del “cuerpo” como “locus privilegiado de la experiencia femenina” o “superficie virgen aún libre de marcaciones de poder” (Richard, 2009:76). Más bien todo lo contrario. Porque el cuerpo no es superficie virgen, sino que fue objeto de una naturalización (que “naturaliza” la biología como aparato cultural históricamente producido para instituir estas marcas); porque fue el territorio visible de la marcación racial –de la hipersexualización de las mujeres negras por sus caderas, pechos abundantes y su gracia natural al moverlos, tópicos importantes en la danza del candombe, como lo analizó Rodríguez (2010) en su trabajo sobre el candombe uruguayo en Montevideo– y; se le señaló como el espacio de lo esencialmente femenino, es un puntapié interesante para iniciar un trabajo de indagación práctica y reflexiva por parte de estas afrodescendientes en torno a los significados y las encarnaduras de lo negro en nuestro contexto. De hecho, muchas de las conversaciones mantenidas con ellas sobre la práctica del baile y los tambores han girado alrededor de su potencia para producir sentidos en común, que agrupan y generan pertenencia, y también sobre la incomodidad

que surge del hecho de que durante sus actuaciones registran cómo, a veces, son catalogados por parte del público como los “negritos y negritas alegres” que solamente son buenos para “bailar y tocar” (notas de campo, 2016).

En otro trabajo (Broguet, 2014) llamé la atención sobre cómo al recordar sus primeros aprendizajes del candombe afrouruguayo, muchos jóvenes candomberas y candomberos argentinos, no necesariamente afrodescendientes, aluden a que el “hacer candombe” implica poder generar, en circunstancias específicas, alguna identificación con la posición social que los esclavizados ocuparon en el contexto de surgimiento de esta práctica, ya que en su práctica persisten y se imbrican comportamientos corporales que refieren a la condición de opresión de la esclavitud, y a sus estrategias corporales de resistencia frente a la dominación colonial y la marginación.

Quijano (1999) argumenta que la filosofía cartesiana según la cual el “cuerpo” es un “objeto” separado de la “razón” o el “espíritu”, y éste último gobierna a la materia, permitió la elaboración eurocéntrica de la idea de raza. En una línea semejante, Diene (2012), sugiere que la esclavitud “es una historia de resistencia que no es conocida: la resistencia física” (20). Reconocer esta resistencia es reconocer la humanidad del otro. Sobre todo si se considera que la ideología europea dominante de “deshumanizar a África” fue en dirección de afirmar que los hombres y mujeres africanos no eran “conscientes de su humanidad” ni de lo que les estaba pasando, y en consecuencia, no podían resistirse (*Op.cit.*). La resistencia física entonces es una afirmación vital que reivindica esa humanidad consciente que el esclavizador no reconoció. Esta ceguera –no ver a un ser humano, sino sólo un cuerpo a ser explotado– permitió al esclavizado producir formas de resistencia cultural. Y estas expresiones históricas de resistencia son citadas y actualizadas performáticamente en el candombe.

Como mencioné en otro trabajo (Broguet, 2014), existen comentarios recurrentes sobre estas inscripciones de resistencia física-cultural en la ejecución de la performance, como los modos de moverse (“la caminata con los tambores representa los grilletos que tenían los negros para caminar”), o en el caso del baile de la Mama Vieja, uno de los personajes femeninos más “tradicionales” de la danza, que “no separa tanto los pies al bailar porque los negros estaban encadenados”. O la virilidad y *ethos* guerrero del hombre negro que se demuestra en la resistencia al dolor en los prolongados toques. O en el caso de la vedette –uno de los personajes contemporáneos que se incorporan hacia la década de los años 40 (Ferreira, 2011)– que la sensualidad y voluptuosidad de sus movimientos se asocia a la fuerza, soltura y desparpajo corporal propio de la mujer afro. Lo que

estas apreciaciones exponen son desiguales procesos de negociación de identidades que son asignadas por los sectores dominantes, y en parte asumidas por los grupos subalternos que son objeto de ellas (Restrepo, 2007). Los efectos estereotipantes sobre estas identidades subalternizadas se hacen notar en los modos de representar corporalmente lo negro que, pese al discurso crítico de muchos de sus practicantes, circula muchas veces en la práctica de los diferentes estilos de candombe.

Y, en el caso del Litoral, entiendo que no son exclusivas de estos “nuevos” candomberos/as, sino que pueden constituirse como vía de “reingreso” a prácticas históricamente asociadas a la población negra en Argentina y a formas actuales de visibilización de un reclamo político para algunos grupos de afrodescendientes entre quienes la performance del candombe (en ninguno de sus estilos) se integraba a un bagaje transmitido por generaciones precedentes.¹⁹ Como señaló un militante afrodescendiente que cultiva el candombe argentino –pese a que algunos de sus compañeros de militancia no hayan tenido esta experiencia– en uno de los encuentros organizados por “afroargentinos del tronco colonial”: “Negro que no toca cuero, no es negro”.²⁰

Alrededor de 2005, un conjunto de músicos paranaenses y santafesinos (mayormente no afrodescendientes), iniciaron una investigación musical e histórica en torno al legado africano en la región del Litoral argentino. La que más adelante, con el acompañamiento de la Casa Indoafroamericana, derivó en la recreación de una música “afrolitoraleña”. Como resultado hoy algunos grupos en la ciudad de Santa Fe y en distintas ciudades de Entre Ríos (Paraná y Concordia) realizan un “candombe” o “música” “afrolitoraleña”, conformada por toques que entremezclan ritmos del folclore litoraleño “criollo” (rasguido doble, chamarrita), ritmos de herencias africanas de la zona de Corrientes, como la charanda o zemba, y “el estudio de culturas afroamericanas con predominio de población bantú” (Suárez, 2010), al ser el origen más usual de la población africana arribada a la zona.

Me detendré en esta oportunidad en el espacio del baile. Las edades de las mujeres que danzan (algunas de Santa Fe, otras que en ocasiones participan de eventos específicos sobre la temática, provenientes de otras provincias como Buenos Aires, Chaco o Corrientes) varían de los 30 años

19. En el caso de Santa Fe, pese a que el padre de Lucía ejecutaba el candombe local, la transmisión intergeneracional no se produjo. Este no es el caso de la Asociación Misibamba que participa de estos encuentros y que sí mantuvo por transmisión intergeneracional toques, bailes y cantos de candombe afroporteño (Cirio, 2007).

20. Lo que quiero subrayar es que el tambor y al baile también funcionan como diacríticos de doble carácter: formas de resistencia física-cultural y espacios de asignación racial en torno a lo que se espera que un negro o negra haga: saber tocarlos y bailar con ellos.

hasta 70, y suelen ser entre 4 y 6. Todas comparten un tono de piel amarro-nado, algunas más oscuro que otras; y algunos rasgos físicos asociados a un fenotipo afro, principalmente el pelo rizado, que suelen resaltar recurriendo a tocados con pañuelos (de acuerdo a mis interlocutoras, “un ícono de la mujer africana”).²¹ La vestimenta que usan las bailarinas suele ser blanca, con blusas y polleras y, como dije, algún pañuelo de colores en la cabeza a los que se les asocia algún significado de tipo religioso, relacionado a los *orixás*.²² También utilizan argollas en las orejas. Según conversaciones con mujeres de la Casa, la elección por el vestuario blanco, de algodón, se relaciona al trabajo de las mujeres afro como lavanderas, a quienes les entregaban algunas de las ropas más deterioradas para que las usaran. Suelen bailar sin calzado, pese a condiciones climáticas adversas (días fríos, en plazas y anocheciendo, en uno de esos días de invierno, una de las mujeres subrayó esa necesidad de “bailar descalza”), ya que privilegian la sensación que les produce el toque de la planta del pie con el suelo, que asocian a una mayor proximidad con la naturaleza.

La danza se nutre de elementos heterogéneos que resaltan “un tipo de movimiento”, que asocian “a lo afro” (presencia marcada del pulso, movimientos semiagachados, rítmicos y ondulantes del pecho y la cadera), ya que al no existir “registros fidedignos” de cómo se bailaba el candombe en la zona, entienden que son necesarias algunas “libertades” para su recreación. Así confluyen movimientos propios del candombe afroporteño, de la Mama Vieja del candombe afrouruguayo (personaje que encarna a una mujer mayor, fuerte y sabia que realiza movimientos sutiles de seducción, hace pequeños gestos con el rostro y los hombros, y utiliza un abanico) y los bagajes expresivos de cada bailarina (en otras danzas afro, en danza contemporánea, en la cumbia):

La posición del cuerpo, semi agachado, semi escondido ¿Qué tie-ne que ver con qué? Por lo que yo sé, en los quilombos se bailaba así para que no te vieran la cara, y si tu amo andaba dando vuel-tas no se diera cuenta de que eras vos la que estaba bailando ahí [...] hay como una escondida ahí, el taparse la cara, el hecho de la

21. Ese tono de piel amarro-nado, en distintos grados, sin llegar a ser el color que se asocia a lo que he nombrado como negritud racial (Geler 2016), es el que en Argentina puede en algunas circunstancias funcionar como potencial índice de una posición inferior en la escala social, y es el aspecto de buena parte de la población que se autopercebe como afroargentina. 22. Máximas entidades espirituales que, bajo diferentes denominaciones (orichás en Cuba, loas en Haití, por ejemplo) y con significativas distancias en sus liturgias, forman, sin embar-go, parte de una religiosidad afroamericana muy extendida en nuestro continente espacial y socialmente. Es decir, su culto no está protagonizado exclusivamente por afrodescendientes, sino por amplios sectores sociales que no se identifican como “afros”. En Argentina, la sim-bología de los orixás está muy extendida entre vastos sectores sociales, debido a su llegada por vías religiosas y artísticas (véase Broguet 2012).

danza así semigachada, aparte que la posición de las rodillas semi-flexionadas [Nota de la autora: rasgos propios del baile del candombe afroporteño] [...] *te permite un movimiento determinado del cuerpo* (Entrevista M., Santa Fe, julio 2015).

Estuve en preparativos donde se discutía y aprontaba el vestuario, se miraban y evaluaban cómo se veían. Percibí las ansiedades y las expectativas. Vi (y me sentí parte) del disfrute y la diversión de esas reuniones. De esas instancias tomaron forma algunas preguntas, con base en la intuición de que algunas de las circunstancias más jugosas estaban en los momentos previos al espectáculo, en las expectativas por ser *vistas y reconocidas* por su actuación ya que, según lo interpreto, con la realización de cada uno de estos encuentros femeninos, se preparaban y habilitaban entre ellas para su presentación en el ámbito público como “mujeres, negras y argentinas”.

A través de estas presentaciones, no sólo exponen y cuestionan grupalmente, desde la presencia expresiva y orgullosa de sus cuerpos “abundantes” –como ellas mismas señalan–, un conjunto de características que fueron estigmatizadas y sobrerrepresentadas como parte de la hipersexualización de las mujeres negras. Además, al sostener un espacio que reúne mujeres que atraviesan diferentes edades y ciclos vitales –desde la juventud adulta hasta la vejez–, van a contramano de lo que ellas mismas entienden que estarían “destinadas” a hacer por el hecho de ser ya mujeres adultas: permanecer en la intimidad de su hogar, dedicarse al cuidado de sus hijos (o nietos) y resignar, en función de ellos, sus espacios de goce y exposición pública.

En sintonía con el papel del baile del candombe como un espacio habilitante en la alteración de ciertos roles de género femeninos como los recién mencionados, la experiencia vivencial de la corporalidad que éste brinda les permite habitar un lugar en el que conviven el placer y la actividad política. Algunas particularidades del baile hacen que esto pueda suceder: los movimientos rítmicos que subrayan zonas del cuerpo femenino, como la del pecho y la pelvis –las cuales conllevan una carga erótica que abarca sentidos en torno a la sexualidad y fecundidad del cuerpo femenino–; sensaciones asociadas a la “vibración” corporal que los tambores producen, generadora de una energía vital que impulsa al movimiento –como subraya una de las bailarinas: “[...] (enfáticamente) yo escucho los tambores y a mí me vibra algo adentro que no me puedo mantener quieta [...]” (Entrevista M., Santa Fe, julio 2015)– y; algunas significaciones ya mencionadas asociadas a esta danza grupal, como la capacidad de “resistencia” de africanos y sus descendientes en distintos momentos históricos –frente a los intentos por parte de las élites locales de controlar su vida social–.

Así, este espacio permite que coexistan experiencias asociadas al goce y a la afirmación de un cuerpo femenino negro, con una práctica política de militancia afroargentina.

Palabras

de cierre

Para concluir con este trabajo, quiero volver sobre algunos aspectos sugeridos en su desarrollo, referidos a la producción de un espacio político para la “mujer, negra y argentina”. En su trabajo sobre las mujeres que integran el club de fans de Arjona, Spataro (2013) propone interrogarse “no tanto con lo que la música de Arjona es, sino con lo que posibilita hacer” (1), es decir, por lo que *habilita* la cultura de masas. A pesar de los diferentes campos y categorías utilizadas, entiendo que es una buena pregunta para pensar lo que he venido trabajando aquí, ya que coincide en correrse de una interpretación unidireccional que entienda las acciones de visibilización de los afroargentinos, como respuesta automática a las demandas de organismos transnacionales, casi siempre estadounidenses, de constituirse como minorías y producir identidades “enlatadas”, socialmente reconocibles y distinguibles (Segato, 2007). Por lo contrario, de ninguna manera hay una recepción pasiva de esas demandas. Para el caso de las performances candomberas se producen *desde* una tensión (social y subjetiva) presente en el escenario nacional, entre una negación (“no hay negros en Argentina”) y un cuestionamiento-afirmación (“somos negras y argentinas”). Esta tensión deriva en otras que llevan las performances en nuevas direcciones (entre reproducir formas de estereotipación racial sobre las mujeres negras y cuestionarlas como formas del racismo que ellas mismas padecieron; entre imitar un “candombe original” e iniciar nuevos procesos creativos que quizás se descalcen de lo que se espera que hagan como afrodescendientes). Son tan ciertos los riesgos que, incluso ellas mismas suponen retomar tópicos históricamente asociados a la mujer negra (el resaltar a través de movimientos y vestuarios los que caracterizan como cuerpos “abundantes, voluptuosos y sensuales”, lo que en buena medida se contrapone a algunos reclamos sobre la consideración social del cuerpo de la mujer negra como un cuerpo sexualmente disponible); como que esos tópicos ya eran parte de sus *experiencias biográficas en común* como negras de sectores populares en Argentina. En nuestras charlas fueron recurrentes los relatos sobre situaciones de discriminación laboral, de acoso callejero, de propuestas sexuales, de fetichización de sus cuerpos por ser categorizadas como “negras” en su entorno social. Lo cual expone dos cuestiones. Primero, como he querido subrayar, las continuidades antes que

las rupturas de los estereotipos raciales, dando argumentos para reconocer que la colonialidad, como esquema perceptivo y marca en las espacialidades y corporalidades (Restrepo, 2012), sigue actuando en nuestro cotidiano. Y segundo, cómo las significaciones de la negritud en Argentina exceden a la “negritud racial” y pueden funcionar como un poderoso marcador de diferenciación social de clase.

Esa tensión se imbrica en una realidad social argentina desigual que ubica lo asociado a lo negro (racial y popular) en un lugar de franca inferioridad y desvalorización. Por eso, a modo de cierre, no puedo más que dejar abierto el interrogante: ¿Cómo posicionarse, *política y ontológicamente*, como “mujer, negra y argentina” en un país que niega la presencia africana en su historia?

Bibliografía

- Altez, Y. (2014). “La Sabana: el diseño de una vida cotidiana ancestral”, en: *Revista Imago Crítica*, n° 5, Santa Marta, Colombia: Universidad del Magdalena, 201-214.
- Broguet, J. (2012). *Saberes incorporados. Apropiaciones y resignificaciones de las danzas religiosas de orixás en un ámbito artístico rosarino*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, UNR: Rosario.
- Broguet, J. (2014). “Estereotipias, ritual y raza. Interrogando posibles articulaciones en los candombes del Litoral argentino”. Ponencia presentada en Congreso Argentino de Antropología, UNR, Rosario.
- Broguet, J. (2016). “ ‘Lo negro en algún lado está...’ orden espacial-racial y candombe afrouruuguayo en el barrio Refinería (Rosario, Argentina)”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 52, n° 197-222.
- Carrasco, M. (2002). *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*, Texas: University of Texas at Austin.
- Candiotti, M. (2016). “Hacia una historia de la esclavitud y la abolición en la ciudad de Santa Fe, 1810-1853”, en: F. Guzman, L. Geler y A. Frigerio (comps). *Cartografías Afrolatinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos.
- Carpintero, E. (2015). “El discurso racista de invisibilización de los afroargentinos”, en: *Revista Topía* n° 74, Buenos Aires.
- Casals, L. (2011). “Africanos y afrodescendientes en el Buenos Aires tardocolonial: una mirada sobre el cuerpo”, en: *Boletín Americanista*, n.º 63, Barcelona, 35-55.
- Cirio, P. (2007). “¿Cómo suena la música afroporteña hoy? Hacia una genealogía del patrimonio musical negro de Buenos Aires”, en: *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*: N°. 21, 86-122.

- Diene, D., (2012). “La esclavitud y la cultura cimarrona”, en: M. Pineau (ed.). *Huellas y legados de la esclavitud en las Américas*, Buenos Aires: EDUNTREF, 19-26
- Elias, N. (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.
- Ferreira, L. (2011). “Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial”. Ponencia presentada en las Segundas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos, octubre, Buenos Aires.
- Frigerio, A. (2006). “Negros” y “Blancos”, en: Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. *Temas de Patrimonio Cultural* n° 6 “Buenos Aires Negra. Identidad y Cultura”, Buenos Aires.
- Frigerio, A. y Lamborghini, E. (2009). “Criando um movimento negro em um país ‘branco’: ativismo político e cultural afro na Argentina”, en: *Afro-Ásia*, núm. 39, Universidade Federal de Bahia, 153-181.
- Frigerio, A. y Lamborghini, E. (2011). “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”, en: *Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Mercado, R. y Catterberg, G. (comps.). Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) Argentina, 1-51.
- Geler, L. (2012). “Afrolatinoamericanas... Una experiencia De subversión estereotípica en el Museo de la Mujer de Buenos Aires”, en: *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, no. 38, 343-372.
- Geler, L. (2016). “Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital”, en: *Revista Runa*, no. 37.1, 71-87.
- Goldberg, M. (2006). “Las mujeres africanas en el Río de la Plata: Organización comunitaria y conservación del patrimonio cultural”, en: *Temas de Patrimonio Cultural*, no. 16.
- Guzmán, F. (2009). “Representaciones familiares de las mujeres negras en el Tucumán Colonial. Un análisis en torno al mundo doméstico subalterno” en: Celton, D. et. Al. (comp.). *Poblaciones históricas. Fuentes, métodos y líneas de investigación*. Serie de Investigaciones, 9, Río de Janeiro, 403-425.
- Grimson A. (2008). “Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad”, en: *Tabula Rasa*. Bogotá, No. 8, 45-67.
- Hall, S. (2010). El espectáculo del “Otro”, en: *Sin garantías* Restrepo, E. et. al. (eds) Quito: Envión Editores.
- Molina, L. (1994). “Negros en Argentina: racismo y autoestima”, en: *Cuaderno de la Casa Indo-Afro-Americana*, N° 5.
- Montoro, C. (2012). “El rol de las representaciones gráficas en la recuperación del patrimonio cultural”. Extraído el 28 de octubre, 2016, de: <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/DeSignosySentidos/article/view/4092/6165>

- Quijano, A. (1999). “¿Qué tal raza!”, en: *Revista Ecuador Debate* n°48, 141-152
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Lander, E. (ed.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 201-245.
- Restrepo, E. (2007). “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”, en: *Revista Jangwa Pana*, n° 5, 24-35.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Richard, N. (2009). “La crítica feminista como modelo de crítica cultural”, en: *Revista Debate Feminista*. Año 20. Vol. 40.
- Rodríguez, M. (2010). “Representando a mi raza”, en: Citro, S. (coord.). *Cuerpos plurales*. Buenos Aires: Biblos, 277-298.
- Rodríguez, M. (2014). “Performance en Antropología: contexto de surgimiento, apropiaciones y aplicación”, en: *Revista de la Escuela de Antropología*, vol. XX. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rodríguez Velázquez, K. (2011). “Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras”, en: Bidaseca, K., y Vázquez Laba, V. (comp). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires: Godot, 154-161.
- Rosal, M. (2008). La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos xviii-xix) *Hispania Sacra*, LX 122, 597-633.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Silba, M. (2011). “La cumbia en Argentina. Origen social, públicos populares y difusión masiva”, en: Semán, P. y Vila, P. (comps.) *Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica*, Buenos Aires: Gorla.
- Spataro, C. (2013). “¿A qué vas a ese lugar?: mujeres, tiempo de placer y cultura de masas”, en: *Papeles de Trabajo*, Año 7, N° 11, 188-206.
- Stubbs, J. y Reyes, Hiska N. (2006). *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina*. Washington, The International Bank for Reconstruction and Development/ The World Bank.
- Suarez, P. (2010). “Música afro en Paraná, Entre Ríos. Historia y vigencia”, en: *El Corsito*, N° 39, CCRR.
- Taylor, D. y Fuentes M. (edits.) (2011). *Estudios avanzados de performance*. México: FCE.
- Viveros Vigoya, M. (2000). “Dionisios negros. Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia”, en: Figueroa, M. y San Miguel, P. (eds). *¿Mestizo yo?*, CES-Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, P., Urrea Giraldo, F. y Viveros Vigoya, M. (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Lecturas Ces.

Recibido: 9 de septiembre de 2016 Aprobado: 31 de enero, 2017

Sala de Redacción

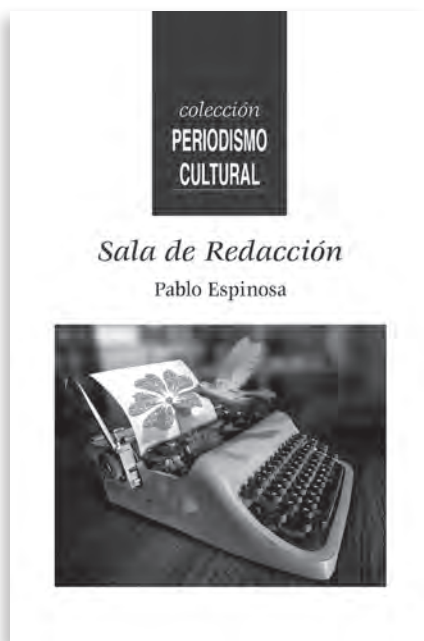
> Pablo Espinosa Becerra

Periodismo Cultural

2016 | 332 pp. | 21 × 13.5 cm | Rústica

ISBN: 978-607-745-548-6

El reportero Ryszard Kapuscinski, el compositor Arvo Pärt, los ganadores del Premio Nobel de Literatura José Saramago y Gabriel García Márquez, conviven en estas páginas con candidatos nominados a ese premio sueco, como Bob Dylan (quien finalmente lo obtuvo en 2016), pero sobre todo con poetas anónimos: los hacedores de la cultura en el mundo cotidiano: bailarines de danza butoh, músicos jarochos, Patti Smith, Lou Reed, Laurie Anderson, James Brown, Madreus, Wagner en el corazón de la selva del Amazonas, música y magia, un albañil con doctorado en Humanidades que vive en Detroit y es una leyenda,



un músico de culto, la suma del mundo y sus asombros. Crónicas de conciertos, reportajes de largo aliento, entrevistas, ensayos, reseñas de discos, testimonios y reflexiones. Literatura periodística. El asombro que da sentido a una **Sala de Redacción.**

Hipster

o la lógica de la Cultura urbana bajo el Capitalismo

Horacio Espinosa Zepeda

Resumen

Este ensayo es un intento de entrecruce de ciertos aspectos antropológicos en la transformación de las ciudades contemporáneas y los estudios sobre las culturas juveniles. En concreto, se abordará el fenómeno de los *hipsters*, una subcultura global que está tomando un papel activo en la transformación de las grandes ciudades occidentales. Sin un estilo propio, incluso sin una música en particular, pero con un estilo de vida anclado a determinados territorios altamente mercantilizados, los *hipsters* dejan una marca donde se instalan y son la cara cultural de un proceso económico que está transformando los barrios populares en espacios elitistas a través de tácticas especulativas, gentrificación y de limpieza social. Marcado por lo que está de moda en cada momento y mostrando un cierto progresismo *light*, estos jóvenes urbanitas se han posicionado no sólo en los medios de comunicación como modelos de éxito que ya no suscitan aquellos fenómenos de “pánico moral” de subculturas anteriores. Proyectando una cierta actitud de rebeldía *cool* y un espíritu emprendurista, los *hipsters* han tomado “por asalto” las instituciones así como algunos aspectos del mercado del ocio y la cultura urbana. Este texto fue escrito teniendo en cuenta el caso de la ciudad mexicana de Guadalajara pero no es producto de una investigación empírica en este sitio por lo que describo casos a nivel mundial donde esta subcultura tiene alguna presencia, o incluso se está convirtiendo en el estilo hegemónico de las clases medias.

Palabras clave: Hipster, Gentrificación, Cultura urbana, Acumulación de capital, Estilo de vida, Nostalgia, Restauración ritual, Subculturas juveniles

Abstract – *Hipster* or the Logic of Urban Culture under Capitalism

This essay is an attempt at cross-fertilization between certain anthropological aspects of urban changes and youth culture studies. Specifically, it will address the phenomenon of *hipsters*, a global subculture that is taking an active role in the transformation of large Western cities. Without a particular style, even a particular music, but with a lifestyle anchored to certain highly commodified territories, *hipsters* leave a mark where they are installed and they are the cultural aspect of an economic process that has transformed popular neighborhoods into elitist, upscale places using speculative tactics, gentrification and social cleansing. Marked by what is fashionable in every moment, showing a certain “light” progressivism, these young *hipsters* have positioned themselves not only in the media as models of success, they also do not trigger the phenomena of “moral panic” generated by previous subcultures. Projecting a certain “cool” rebel image and entrepreneurial attitudes, hipsters have taken “by assault” institutions, some aspects of leisure market and urban culture in cities around the world. This text was written keeping in mind the case of the Mexican city of Guadalajara, but is not product of empirical research on this site so I describe cases globally where this subculture has some presence or even is becoming the hegemonic style of the younger middle class.

Key Words: Hipster, Gentrification, Urban Culture, Capital Accumulation, Lifestyle, Nostalgia, Restoration Rituals, Youth Subcultures

Horacio Espinosa Zepeda: Mexicano. Doctor en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona. Doctor *Cum Laude*. Becario posdoctoral Conacyt. Áreas de interés: Etnografía urbana, Espacio Público, Antropología urbana, Informalidad urbana, Culturas de control, Subculturas, Movimientos de resistencia, Conflicto Urbano, Vida cotidiana, Jóvenes, Consumo Cultural, Filosofía política, Geografía crítica; horacio.espinosa.zepeda@gmail.com

Hipsters have declared peace on Toronto. They have announced their arrival and affirmed their own future to be synonymous with the City's. They recount heroic struggles for livable streets and people-friendly places, struggles that promise to bring better and bolder patios to the people where organic foods can be consumed from stylish and well-coordinated vessels. They struggle for good design against evil, for public spaces for the well dressed though slightly scruffy. Theirs is a struggle for the freedom of designer glasses, cutting edge hairstyles, and yoga for all. Their justice is not just for people; they demand 'doga' for their canine loved-ones. By unspoken but practiced decree, hipsters must all be individual, different, or else membership may be revoked. And, the spaces they frequent are all so different. One after the next, block after block, downtown strips are becoming so hip and so different, lined with very different bars and cafes and art spaces and restaurants and bars and cafes and art spaces and restaurants and bars and cafes...

Deborah Cowen

A partir de una investigación realizada con jóvenes *indies* de Guadalajara en los años 2007-2008 encontré algunos elementos novedosos que rompían con cierta caracterización esclerótica que históricamente han tenido las culturas juveniles urbanas (Espinosa, 2009). En parte como efecto de la apropiación que habían hecho los propios jóvenes de las artificiosas calificaciones que hacían de ellos académicos o prensa especializada, estos jóvenes “habían aprendido” a comportarse de una manera sectaria. Compraron la caricatura que se hacían otros acerca de ellos mismos. A los *indies* de Guadalajara los encontraba, en cierta manera, constituidos identitariamente de una manera mucho más irónica y me parecían un buen ejemplo de nuevas configuraciones formadas a partir de la idea de identidades “flexibles” y “descentradas” (Turkle, 1995:15-29); igualmente, su estilo aparentemente trascendía “la visión que reduce lo juvenil a la dicotomía de lo apocalíptico/lo integrado” (González, 2006:49) o como opinaba Half Nelson (2004:141),¹ no existe, a diferencia de otros estilos juveniles, un tipo de calzado, ropa, sombrero, maquillaje o indumentaria *indie*. Hay quién ha hablado de un “estilo sin estilo” o incluso de un “no estilo”.

En aquel texto, hablaba de “lo *indie*” como un potenciador de nuevas subculturas que se movían en órbitas post-identitarias o “espacios intersticiales” (González, 2006:49) sin que dejaran de pesar en ellos ciertos valores: “personalidad, autonomía, honestidad” (Blánquez, 2004:406). Igualmente, lo *indie* parecía que rompía con la supuesta “homología”² que siempre

1. Pseudónimo de Joaquín Costa, periodista musical que escribe (o ha escrito) en las revistas españolas *Mundo Sonoro*, *Rockdeux*, *GoMag* y *Factory*.

2. Este concepto pretende explicar de qué manera el estilo y la identidad son “simbióticas”

había sido usada para caracterizar a las subculturas juveniles. La idea de que la identidad subcultural es un todo compacto y sin disociaciones entre estilo y personalidad ha venido alimentando ciertas fantasías reificantes que cristalizaron en el mal uso del concepto de “tribu urbana” (Maffesoli, 1988). Lo que para Maffesoli era una metáfora de nuevas emergencias sociales, no necesariamente juveniles, degeneró en una caracterización de los jóvenes como auténticas “tribus” pre-modernas, caricaturizando a las culturas juveniles como si *efectivamente* fueran clanes regidos por estrictos rituales auto-marginalizantes concernientes al vestido, la música, la violencia y el consumo de drogas.³

En este sentido, los nuevos estilos subculturales, anteriormente los indies y ahora los hipsters, no sólo rechazan las formas pseudo-tribales, sino que además, reniegan de cualquier etiqueta. Se trata de estilos que exigen una búsqueda activa de “personalidad” e individualidad. Sin embargo, no hay nada más ambiguo que la búsqueda de “ser uno mismo” al interior de una subcultura, así, “lo hipster” exige estar a la última pero también riesgo y apertura. Janna Michael habla de la paradoja del hipster de intentar reconciliar “lo trendy” con “la autenticidad” (2015:167). Es paradójico, pero la búsqueda de la identidad implica un descentramiento de la misma por lo que un hipster no considera “hip” ser hipster, como lo ha apuntado la misma Michael (2015) y Greif (2010). Esta negación de la “identidad” como paradójico elemento de la misma identidad ya aparecía llamativamente entre los *indies* tapatíos⁴ (Espinosa, 2009).

Desde hace un par de décadas, como mínimo, el dinamismo de las nuevas subculturas juveniles y su plasticidad genera una escena fagocitaria que resitúa lo que se encuentra relativamente “fuera del mercado” para repositonarlo en el centro del sistema de la moda. Lo viejo y olvidado se transforma en *retro*, se rescatan los desechos simbólicos del mercado para transformarlos en algo *auténtico*. Con la mezcla de tradiciones y géneros los hipsters terminan por volverse un pastiche, unos caza tendencias que funcionan a fuerza de extraer elementos de estilos pasados o ajenos a su experiencia de vida inmediata para luego yuxtaponerlos haciendo uso de una estrategia irónica. Lo hipster saquea aquello que le parece “oscuro” o “exótico”, lo envuelve en celofán y lo reincorpora al mercado; esta misma lógica es la que adopta la “*clase hipster*” respecto a las ciudades que habita.

en las culturas juveniles (véase: Feixa, 1998:120).

3. Un ejemplo de la tergiversación del concepto de Maffesoli se encuentra en: “Costa, Pere-Oriol; Tornero, José Manuel y Tropea, Fabio (1996). Tribus urbanas, el ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia”, donde los autores nos proporcionan una imagen caricaturesca de las subculturas juveniles.

4. Gentilicio usado para nombrar a los habitantes de Guadalajara.

En la ciudad de Guadalajara, en México, esta clase hipster tiene una oportunidad de oro para modelar la ciudad de acuerdo a sus fantasías y aspiraciones. Con la llegada de *Movimiento Ciudadano*, un partido joven, al gobierno de la ciudad, se generan altas expectativas respecto a un nuevo gobierno que hace bandera de su “extracción ciudadana” y que hace bandera de la implantación de un modelo urbano, basado en la renovación urbana, el civismo, el marketing urbano y el intento de imposición de un modelo de espacio público a medida de las nuevas “clases medias creativas”.

Así, se suman a las filas de esta nueva formación política una gran cantidad de jóvenes “activistas” por la movilidad urbana; jóvenes modernos que reivindican el uso de transportes “alternativos”, especialmente la bicicleta. Así, se empieza a hablar en los medios de una figura inédita en la política local como es “el funcionario activista”.⁵ Las “innovaciones urbanas” que introducen estos activistas devenidos funcionarios habría que entenderlas como parte de una estrategia económica global para revalorizar el suelo urbano del centro histórico, durante mucho tiempo, territorio de las clases populares y que ha padecido un crónico proceso de desinversión en infraestructuras, cayendo en el semi-abandono. En este contexto, el nuevo alcalde Enrique Alfaro “se compromete”, ante un grupo de empresarios de alto nivel a hacer de Guadalajara “una marca ciudad”.⁷ Teniendo el antecedente de otros casos de ciudades transformadas en maercancía a través de proyectos de renovación urbana como es el caso de Barcelona (Delgado, 2007); es posible anticipar que en el proyecto alfarista de renovación del Centro Histórico no habrá sitio para de *marketing* urbano no cabe la Guadalajara popular.

El 17 de octubre de 2015 se lanza el programa “Banquetas Libres”, en un principio orientado a evitar que los automovilistas estacionen sus coches en las banquetas, una de las demandas de los activistas en pro de la movilidad urbana. Sin embargo, en “la letra pequeña” de este programa, se anuncia que se actuará también contra el llamado “comercio informal”.⁸ El primero de noviembre del 2015, con inusitada agresividad y bajo argumentos legalistas de hacer respetar el reglamento que prohíbe la venta de animales en la vía pública, la policía entra al Tianguis Baratillo, el más grande de la ciudad. Retiran, al menos, a 500 comerciantes del lugar.

5. Véase *El Informador* del 3 de octubre de 2015.

6. Respectivamente, Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Partido Acción Nacional (PAN).

7. *El Informador* del 21 de mayo de 2015.

8. *El Informador* del 17 de octubre de 2015.

A la represión contra El Baratillo le sucede la aprobación “por unanimidad” del nuevo reglamento de “Imagen Urbana”, que prohíbe definitivamente el comercio callejero en el centro histórico. A partir de ahí, se inician protestas de los diversos grupos afectados: tiangueros del Baratillo, ambulantes del centro, artesanos indígenas de la zona de San Juan de Dios, comerciantes de la calle Obregón y ex locatarios del Mercado Corona un inmueble histórico incendiado en circunstancias nunca del todo aclaradas⁹ e inconformes con la asignación de locales en el “Nuevo Mercado”. Las manifestaciones serían reprimidas violentamente.¹⁰

El uso del término “limpiar” para desalojar a la gente por la fuerza será usado masivamente, tanto por las nuevas autoridades como por la prensa, que en su mayoría hablan de “saldo blanco”. Periodistas afines y comentaristas de redes sociales entran en una especie de éxtasis por las nuevas acciones, lo cual recibe una aprobación total de los medios. Debido a las acciones de “limpieza” de ambulantes, el diario español *El País* haría un amplio reportaje sobre Enrique Alfaro donde lo nombran “El limpio de Guadalajara”.¹¹

Simultáneamente a estos eventos Enrique Alfaro visita la zona del Parque Morelos donde oficializa el proyecto de la Ciudad Creativa Digital (CCD). Se trata de un *hub* digital donde se maquilaría para diversas multinacionales de la industria de la tecnología y el espectáculo. Se menciona que grandes trasnacionales del entretenimiento, como PIXAR o SONY, tendrían un espacio en la CCD. Alfaro dice que este proyecto es solamente el inicio “de la intervención integral que tendrá el Centro Histórico”, centrándose sobre todo en lo que llama “el rescate del espacio público”:¹² siete días después iniciaría la represión en contra de tiangueros y vendedores ambulantes.¹³ En buena medida, este *neo-higienismo* se correspondería con el rescate de centenarias concepciones clasistas y racistas rastreables hasta los tiempos de la colonia en diálogo con un moderno discurso “hipster” de regeneración urbana que se corresponde con lo descrito por Manuel Delgado como “la ideología del espacio público” (Delgado, 2011:15-40).

El nuevo gobierno de la ciudad difunde unas imágenes, a manera de “un antes” y “un después” de la expulsión de los vendedores callejeros para celebrar lo que entiende como un exitoso “saneamiento” del Centro Histórico. En la foto del antes se encuentra un espacio y sus usuarios, los

9. *El Informador* del 4 de mayo de 2014.

10. *El Informador* del 26 de noviembre y del 18 de diciembre de 2015.

11. Pablo de Llano. “El limpio de Guadalajara”. *El País*. 18 de noviembre de 2015.

12. “Alfaro inspecciona zona que albergará Ciudad Creativa Digital”. *El Informador*. 10 de octubre de 2015.

13. *Op cit.* *El Informador* del 17 de octubre de 2015.

paseantes y los vendedores ambulantes, en la foto supuestamente exitosa del después, se muestra solo la arquitectura. De un espacio vivo se pasa a un lugar aséptico donde desaparece lo urbano como tal, quedando solo una ciudad desnuda, es decir, mera arquitectura. Esto, desde la lógica higienista adoptada por el nuevo gobierno de la ciudad es vendido como “orden”; se trata del espacio urbano vivido reducido al orden de lo visible, es una victoria parcial de lo que Lefebvre (2013 [1974]:97-100) entiende como “espacio concebido”, aquél sobre el que proyectan los planificadores urbanos o los arquitectos y que tendría un efecto de dominación sobre el “espacio vivido” que no es otro que el del usuario: el “espacio social que incorpora los actos sociales, las acciones de los sujetos tanto colectivos como individuales que nacen y mueren, que padecen y actúan” (*Op cit.*:93).

Las fotos de después del desalojo son pornográficas en cuanto a su regodeo en el despojo, pero esconden más de lo que muestran. Las fotografías, a pesar de su pretensión de transparencia son incapaces de mostrar las fuerzas económicas que harán rentable el uso de la violencia para la expulsión del ambulante, es decir, las fotos esconden el proceso de acumulación capitalista gracias a una dinámica de vaciamiento–llenamiento urbanos inherente al giro neoliberal en el diseño de las ciudades (Franquesa, 2007). En el caso concreto de Guadalajara hablamos de que el Ayuntamiento ha intentado esconder los vínculos que conectan la limpieza social del centro con la construcción de la llamada Ciudad Creativa Digital. Un gran HUB inmobiliario-empresarial consistente en estudios, laboratorios, centros comerciales, galerías de arte y departamentos de lujo donde se pretende crear una especie de “Silicon Valley” del Sur.

El estudio de Arquitectos Carlo Ratti Associati de Milán, bufete encargado de diseñar y realizar la Ciudad Creativa Digital, venden su propuesta para la ciudad como un proyecto de “renovación urbana” que consolidaría un “espacio ideal” para sus habitantes. La pregunta es: ¿para que habitantes sería “ideal” este espacio? Seguramente no para los expulsados de sus calles. La respuesta nos la da uno de los eslóganes de este despropósito urbano: “Ciudad Creativa Digital: Donde la creatividad se transforma en negocio”. Queda claramente manifiesto que éste no se convertirá en un espacio ideal para quienes lo habitan, sino un espacio ideal para quienes invierten en él.¹⁴

14. http://ccdguadalajara.com/es_ES/

De la cultura de la nostalgia

al simulacro nostálgico

En 2010, Mark Grief edita el primer y medianamente célebre libro dedicado a la nueva subcultura urbana de los Hipsters, la cual ya empieza a ser muy visible en Nueva York, la ciudad que la vio nacer. Tal libro se titula, de forma provocativa e ingeniosa “¿Qué fue ‘lo hipster’? Una investigación sociológica”. El título nos daba como algo muerto algo que estaba aconteciendo justo en ese momento y que, en teoría, tenía todavía mucho camino por recorrer. La intención iba más allá de mostrar que ese movimiento había nacido “muerto”.

Grief afirmaba de forma tajante que un hipster no es otra cosa que “elconsumidor a la última” (2010:33), lo que no dista mucho del clásico snob, pero con el añadido histórico de que vivimos en una época en la cual prácticamente todas las tendencias en moda o cultura están al alcance de todo aquel que posea Internet. Sin embargo, el hipster es aquel que tiene esa especie de plus que implica el acceso “inmediato” a los bienes culturales ya que vive en tal o cual barrio donde todo lo inunda de una experiencia de consumo “a la última”. Gracias a su pertenencia a un barrio de moda el hipster tiene a su alcance el nuevo alimento macrobiótico recomendado por todos justo en la tienda de la esquina, todos los días puede desayunar en el café de comercio justo, los domingos va al sitio de brunch más cool, incluyente y multicultural de la ciudad o su vestimenta es de un diseño exclusivo adquirido en una boutique en la esquina de su calle.

El hipster no vive en un barrio, vive una experiencia. Se podría decir que el hipster es aquel que ha logrado la utopía capitalista de hacer de su vida cotidiana una vida de consumo total. Sin embargo, a diferencia del consumo al cual podemos acceder el resto, el hipster consume objetos que *valen la pena ser consumidos*. Un hipster es básicamente un ser que ha encontrado la redención a través del consumo, integrando al consumo de masas una serie de “valores”, anteriormente imposible de ser mercantilizados pero que ahora sirven para legitimar al propio capitalismo:

Creo que la denominación hipster es peyorativa porque hoy en día identifica una subcultura integrada por individuos de la clase dominante. El hipster es esa persona con algunos puntos en común con grupos desclasados o desafiados—el artista y el graduado muertos de hambre, el neo-bohemio, el vegano, el ciclista *punk*, el *skater punk* y la persona post-racial— pero que en realidad se alinea tanto con la subcultura rebelde como con la clase dominante, abriendo peligrosos canales de comunicación entre ambas” (Grief, 2010:30).

Pero el mejor beneficio que hace lo hipster al mercado es la reintroducción de estilos fuera de moda en la cultura pop actual. Hay algo en común que subyace a los filtros retro de la aplicación de fotografía Instagram, las películas del director Wes Anderson como “Hotel Budapest”, el nuevo *revival* de algún género musical anterior a los años ochenta o el extraño renacimiento de estilos y barbas de principios del siglo pasado: se trata de una nostalgia por un pasado mitificado como un tiempo mejor. Según Wikipedia, el término nostalgia fue popularizado a finales del siglo XVII por un estudiante de medicina Suizo, que llegó a atender mercenarios de su país que peleaban en el extranjero, los cuales presentaban somatizaciones que el médico identificó como de origen anímico por la melancolía que les generaba estar fuera de su país.

Esa profunda tristeza había llegado a causar la muerte de algunos soldados. Él le llamó *mal du pays* o incluso *mal du Suisse*, por la referencia específica a su país.¹⁵ Aunque en un principio la nostalgia hacía referencia a la añoranza de un espacio, con el tiempo el concepto mutó para hacer referencia al deseo de regresar hasta “tiempos mejores”, como señala Simon Reynolds (2011:23). Sin embargo, si “el pasado es un país”, podemos considerarlo también como una especie de territorio de la memoria, por lo que las categorías espacio-temporales se encuentran indisolubles.

Para el crítico musical Simon Reynolds relaciona lo hipster con una cierta tendencia retro en el mundo del pop actual: “lo retro está hermanado con lo hipster, otra identidad que casi nadie adopta voluntariamente” (2011:29). En su opinión, lo que está ocurriendo en la actualidad con la cantidad de reciclajes y revivals de estilos anacrónicos es que se usa la historia de la música como un elemento que otorga hipness es decir la historia del pop se usa como “un archivo de materiales del cual se extrae capital subcultural” (2011:28). Estos materiales se mezclan sin ton ni son en una lógica incoherente, que estéticamente podríamos denominar como estética random, es decir, solo pendiente de los vaivenes de la moda. Frederic Jameson, cuyo famoso ensayo “El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado” inspira el título de este artículo, ya en los años ochenta preveía una sociedad ahistórica donde se ha roto la “cadena significante”, en un sentido Lacaniano, dando como resultado una cultura basada en el pastiche, que él describe como una “parodia vacía”. Una imitación de estilos pasados pero sin “el sentido del humor” paródico, sin ironía, sino por simple “curiosidad” (Jameson, 1984:20); lo hipster sería un simple gesto de exploración “cultureta” de la historia reciente del pop.

15. <https://en.wikipedia.org/wiki/Nostalgia>

Paradójicamente, más allá del pastiche y la fetichización de épocas no vividas, tenemos la nostalgia como un elemento reaccionario de “restauración imaginaria” de un pasado perdido. Los movimientos ultraconservadores movilizan la nostalgia como elemento reaccionario que busca la restauración de un pasado glorioso (Boym, 2001). En el caso hipster, aunque parece ser un estilo “liberal”, lo es solamente en apariencia, ya que la relación que tiene con ciertos elementos del pasado es a manera de tributo, por lo que más que generar un juego reflexivo (como si ocurre en la parodia a través de la ironía), con el pastiche se tiende a mitificar, generando la patente contradicción de “estar a la última” a través de un estilo anacrónico. Para Reynolds lo hipster es discursivamente un movimiento reaccionario en tanto busca restaurar “la totalidad perdida” (2011:30). Si tomamos una revista como Vice que ha sido el fenómeno más importante de la era hipster veremos una acumulación contradictoria de sensacionalismo, provocaciones adolescentes, intentos de periodismo crítico junto con un tinglado desordenado de imágenes, chistes y opiniones abiertamente racistas, homófobas y sexistas¹⁶ ¿se puede hablar de conservadurismo detrás de todo ese barullo inconexo? Sin duda, más que un discurso abiertamente conservador, lo que hay es una actitud reaccionaria al pie de la letra, en donde el caos de la realidad capitalista se intenta sustituir por lo que se consideran “valores eternos”, que son aquellos propios del varón blanco, norteamericano, de clase media, aunque en una versión “posmoderna”.

Es igualmente visible esta nostalgia restauradora en las dinámicas urbanas que generan los hipsters en los barrios que habitan. Se trata de una nostalgia de un mundo donde todos sean iguales, o mejor dicho, donde todo mundo sea de mi mis clase, es decir la clase media. En la utopía hipster de un barrio “sin clases y sin razas” todos somos felices miembros de las clases medias. Por esta razón es indisociable la hipsterización de un barrio de un proceso más amplio de limpieza social. La ciudad hipster ideal es ‘naive’ y ascéptica como una villa de fantasía. Perfectamente maquetados, los barrios hipsters son *mini-ciudades* abstraídas de todo contexto particular, como las que aparecen en las tarjetas de algunos juegos de mesa y en las ciudades a escala. En el urbanismo hipster sólo cabe la inocencia y la ilusión, por lo que se trata de entornos urbanos previamente desconflictivizados y embellecidos.

El arte

de la destrucción

Para Marshall Berman la experiencia de ser modernos es esencialmente trágica en tanto promesa de una vida más intensa, nueva a cada momento y de constante “progreso” que, sin embargo, se cimienta en la destrucción de formas de vida que estorban a su proyecto:

[...] nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia (Berman, 1982:01).

Es verdad, la creatividad ha florecido durante el capitalismo, sin embargo, es también cierto que durante la modernidad “todo lo sólido se desvanece en el aire” como dice Berman parafraseando a Marx. En este sentido, capitalismo y destrucción van de la mano. Schumpeter, en extraña sintonía con Marx para ser un teórico del libre mercado, hablaba de la “destrucción creativa” como “el hecho esencial del capitalismo” (citado por Arrighi, 1994:392). No obstante, si en la interpretación de la destrucción creativa de Schumpeter la creación es el motor de la destrucción, para Berman es justo lo contrario: se construye para poder seguir destruyendo y es la destrucción lo que hace girar la rueda del capital (1982:95).

En su texto clásico de 1979 “Hacia una teoría de la gentrificación. Un retorno a la ciudad por el capital, no por las personas”, Neil Smith definía la gentrificación de forma sucinta como: “La gentrificación es el proceso de convertir áreas de clase trabajadora en barrios de clase media, a través de la rehabilitación de su parque de viviendas” (1979 [2015]:78). Una de las falacias que esconden lo que Neil Smith denomina las teorías neoclásicas sobre la gentrificación es la de creer en “la soberanía del consumidor” (1979:77) como el motor principal para la renovación urbana y su posterior revaloración. El consumidor de los barrios de moda, no tiene la culpa de la desigualdad social, o al menos, no tiene toda la culpa, tal y como ha señalado Neil Smith (1979:86). Veinte años después Neil Smith modificaba ligeramente su marcado economicismo a la luz de su análisis de casi dos décadas de gentrificación en Nueva York.

Algo que Neil Smith sugiere, sin llegar a enfatizar, es que frente a la gentrificación de principios de los ochenta, la de fin de siglo se basaba en “una relación distinta entre economía y cultura” (1999:17). Las nacientes “economías culturales” se transformarían en el núcleo de la mercantilización de lo que antiguamente era el Lower East Side y que ahora los publi-

cistas intentaban vender como “East Village”. La relación entre inversión inmobiliaria y la industria cultural se vuelve simbiótica (Smith, 1999:135). Grotescamente, lo que se vende ahora como “East Village” es algo que ya no existe más que como un mero simulacro: el ambiente cultural del difunto Lower East Side.

La figura de la frontera como delimitación geográfica de la gentrificación es un recurso al uso para situar nuestras investigaciones en espacios concretos, sin embargo ¿a partir de que calle ya deja de haber gentrificación?, ¿cómo se pueden fijar sus límites? En el caso de Nueva York llega un momento, a finales de los noventa, que las fronteras de la gentrificación coinciden con las fronteras del capital global y sus consecuencias ya no afectan solamente a un barrio, sino a toda la ciudad, y a través de esta, al mundo financiero global... como dice Neil Smith: “un barrio con su propia telenovela necesita un público situado en unos suburbios globales” (1999:139).

Los nuevos habitantes de los barrios gentrificados, probablemente víctimas de sus propias pretensiones, experimentan sordamente la radical mutación de un barrio tradicional transformado en zona comercial chic con una oferta centrada en los restaurantes, las compras y el ocio. Deborah Cowen afirma que para llevar a cabo la gentrificación en la ciudad de Toronto, en lo que ella denomina “hipster urbanism” (2006) se están llevando a cabo estrategias de guerra y control territorial: el “territorio hipster” ha sido reclamado por “profesionistas jóvenes blancos” que conciben la ciudad, fuera del downtown que habitan, como “territorio enemigo” (2006:22-23). Igualmente en Guadalajara se da un proceso de conquista-defensa territorial. El primer paso para esta conquista ha sido ampliar los límites administrativos de la “Colonia Americana” (La Zona Rosa) la cual termina por colonizar administrativamente zonas de lo que antes era conocido como “Centro Histórico”.

Con la nueva administración se impone una figura de organización vecinal que es el “Consejo Social de Participación Ciudadana de la colonia Americana”; en la primera reunión del mismo se informa que la colonia Americana tiene un nuevo polígono por lo que ahora estaría delimitada por las avenidas Federalismo, Niños Héroes, Chapultepec y Juan Manuel. La segunda acción importante del consejo ha sido la de pronunciarse abiertamente en contra del comercio ambulante generando mecanismos para “involucrar a la ciudadanía” en su persecución:

El consejo mostró en su presentación de Power Point la frase “no queremos ambulantes ni piratería” e invitó a todos los vecinos para que se organicen y denuncien a todos los ambulantes [...] La propuesta implica integrarse a la red de persecución y criminalización del ayuntamiento de Guadalajara hacia todas las personas que se ganan la vida vendiendo fruta, tacos, verdura picada, dulces, entre otras cosas [...] Para ello planean que se designe a un jefe de manzana voluntario (no hay procesos de elección, se apunta el que lo desea, al igual que en el consejo) que esté dando vueltas por su calle para reportar cualquier anomalía. Los ambulantes, por ejemplo.¹⁶

En el contexto de un particular éxodo donde las clases medias y altas han venido dejando los fraccionamientos residenciales tipo *Gated Communities* ubicados en la periferia urbana para moverse a la Zona de Chapultepec, el jet set político y cultural ha saturado la llamada “Hipsterlandia”, hogar de esta nueva “clase creativa”. Así, se ha vuelto necesario el poder extenderse hacia el centro y continuar con la re-conquista de la antigua Guadalajara colonial. Sin embargo, los desarrolladores inmobiliarios necesitaban de un proyecto lo suficientemente rentable y llamativo. De esta manera nace la Ciudad Creativa Digital, la cual está en búsqueda de un relato que la legitime como la “Tierra Prometida” que esperaba la clase media.

Domesticar la calle,

consumir el paraíso

La omnipresencia de hipsters acompañando los procesos de renovación urbana en los barrios gentrificados de las grandes ciudades globales, no ha pasado desapercibida por algunos medios informativos. La cadena Aljazeera habla del peligro de la “economía hipster”¹⁷ en donde la decadencia urbana está sirviendo de estímulo para la especulación vía remodelaciones y “romantizaciones”. Igualmente el periódico español *El Diario* habla de un modelo donde se “tapan los agujeros con pajaritos y buen rollo” y se preguntan si estas “clases creativas” –los hipsters– no son directamente responsables de la gentrificación de los barrios. En ese mismo artículo se cita al director neoyorquino Spike Lee que se ha manifestado en contra de estos procesos de renovación urbana:

¿Por qué hace falta un flujo de blancos neoyorquinos en el sur del Bronx, Harlem, Bed Stuy y Crown Heights para que mejoren los servicios?
Cuando yo vivía en 165 Washington Park no se recogía la basura todos

16. *Op cit.* Alejandra Guillén. “La Americana frente al espejo”.

17. Sarah Kendzior. “The Peril of Hipster Economics”. *Aljazeera Online*. 28 de mayo de 2014. Consultado: 24/02/2016.

los días. ¿Por qué ha hecho falta toda esta gente blanca para que mejoren las escuelas? ¿Por qué hay ahora más protección policial en Bed-Stuy y Harlem?¹⁸

Walter Benjamín mostró, en su análisis de la “haussmanización” del París decimonónico, cómo el urbanismo para el control social puede terminar siendo funcional con el mercado. Un siglo después, Neil Smith muestra con su análisis del Nueva York de fin de siglo que la gentrificación de los barrios domestica la calle, sirve para expulsar a los sectores críticos, como simboliza la renovación y pacificación de la “Tompkins Square”, primero epicentro de revueltas en los ochenta reconvertido en centro de los negocios “hipsters”. A diferencia de las subculturas “resistentes”, tendientes a transgredir las normas, los hipsters muestran un comportamiento casi modélico, civilizado, ideal desde la perspectiva de las autoridades, tal como dice el antropólogo José Mansilla respecto a los hipsters barceloneses:

Los hipsters encajarían perfectamente en este modelo [“Modelo Barcelona”]. No cuentan, que se sepa, con opiniones ni inquietudes políticas de clase, más allá de darle al “me gusta” en una red social; muestran en todo momento un comportamiento cívico y normalizado, ideales desde el punto de vista municipal; visitan tiendas, bares y restaurantes que exhiben productos de alto valor añadido; habitan áreas que se hacen atractivas, interesantes para la inversión; hacen subir el precio del suelo; revalorizaran los barrios; transforman ambientes cotidianos en puntos atractivos y originales, en definitiva, todo un chollo para la ciudad neoliberal.¹⁹

Stuart Hall y sus colaboradores hacían referencia a los fenómenos de pánico moral que se construían alrededor de *skins*, *mods*, *rockers*, entre otras subculturas juveniles proletarias que desafiaban lo que denominaron “cultura de control social” (1975:143-148); posteriormente, estos mismos fenómenos de pánico moral se intensificaron con la explosión del punk así como también se intensificó la resistencia (Hebdige, 1979). Las subculturas de clase obrera tradicionalmente han padecido la represión policíaca, aupada por el pánico moral que legitima la cultura de control.

Como afirma Loïc Wacquant, la policía más allá del mantenimiento del orden público, encuentra su verdadero rol en afirmar el orden social (2006:25) y los jóvenes de clase obrera han sido concebidos por la policía como un peligro para el orden burgués. En los barrios gentrificados hipsters, también se incrementa la presencia policíaca, pero no con el objetivo de acosar a la nueva cultura juvenil sino para protegerla del resto de la so-

18. Lucía Litmajer. “La gentrificación ¿producto de una economía hipster?”. *El Diario.es*. 24de septiembre de 2014. Consultado: 24de febrero de 2016.

19. José Mansilla. “Lo ideal es una ciudad hipster”. Barcelona a debate. *El Diario.es*. 25 de noviembre de 2014. Consultado: 24 de enero de 2016.

ciudad. En el caso de Guadalajara es posible contar una patrulla en cada esquina de la Avenida Chapultepec, sin embargo, nada más salir de la zona hipster su presencia es patentemente más escasa.

Mientras el urbanismo abiertamente neoliberal despreciaba “el espacio público” lo que hace este “hipsturbanism” es buscar las “posibilidades de acumulación a través del buen diseño” del mismo, a través de la asociación con el gobierno y los empresarios (2006:21), así, aunque el discurso de los “nuevos comunes” (*new commons*) sea tan seductor, termina siendo una práctica que solamente beneficia a la clase creativa que habita el centro (2006: 23). Un caso de “*designer violence*” se encuentra en un artículo en el libro “uTopia: Towards a New Toronto”²⁰ el cual resume las fantasías hipsters aplicadas a la geografía de Toronto. En este libro se muestra un mapa, donde se representa la ciudad en una especie de revival de aquella utopía modernista de la ciudad jardín. Sin embargo, esta fabulosa representación deja fuera toda la zona de guettos –la *inner city*–, que aparece curiosamente disimulada con ilustraciones. “Conejitos” y “unicornios”, dice irónicamente Deborah Cowen, serán el sustituto de las casas de las familias pobres.²¹

Este nuevo teatro donde el hipster es elevado a la categoría del ciudadano ideal, gracias a sus hábitos cívicos y refinados, sería un nuevo lugar, distinto a la calle, denominado “Espacio Público”, un espacio ambiguo donde confluye por un lado una noción espacial en tanto delimita los lugares de libre acceso frente aquéllos de acceso privado o limitado, pero también una noción política, donde se desarrolla un determinado vínculo social y se gesta un determinado sujeto político: el ciudadano. El espacio público, a diferencia de la calle sería “lo topográfico cargado o investido de moralidad” (Delgado, 2011:19) por lo que el espacio público implica un cierto “saber estar” que tiene como último objetivo político la preservación de la paz y la eliminación del conflicto.

Así, el ciudadanía se vuelve una especie de sortilegio que intenta crear un espacio fantasmagórico donde desaparezcan del orden urbano

20. El artículo en cuestión es de Edward Keenan y se llama: “Making a Scene: A Bunch of Youngish Indie-Rockers, Political Activists and Small-Press Literati are Creating the Cultural History of Toronto”, en: McBride and Wilcox (eds.) *uTopia: Towards a New Toronto*. Coach House Press, 2006.

21. La cita completa es: “Cutesy doodles of bunny rabbits in fields, rainbows and unicorns replace the low-income neighbourhoods that have been at the centre of political resistance in the city. One map plows street grids through the modernist ‘buildings in parks’ of Regent Park, and replaces nasty density with Victorian-esque single-family housing. The symbolic spatial violence of a second map surpasses the first; it substitutes pesky poor people with a big new green park. Hipsters are not oblivious to the need for rent-controlled spaces in advanced capitalist Toronto – their utopian cartography includes ‘affordable studios’ and ‘mixed housing lofts’”.

las diferencias que existen en lo social. Cuando la ortopedia moral del ciudadanía tiene relativo éxito adopta la apariencia de la pedagogía de “la buena onda”, pero cuando el conflicto social no puede ser disimulado se recurre a las estrategias represivas de siempre. Los habitantes de las ciudades, sobre todo los excluidos por el sistema capitalista, cuando visualizan el fantasma del Espacio Público, súbitamente se dan cuenta de que habitan en territorio ajeno, aquél que “impone y organiza la ley” (Michel de Certeau, 1980:43-44).

La calle, a diferencia del espacio público, es un espacio polifónico, no está domesticada. Mientras que al espacio público le predeterminan su uso. Es la misma diferencia que De Certeau marcaba entre “lugar” y “espacio”. En el ámbito de las prácticas, el lugar se reduce al “estar ahí de un muerto” (1980:130). Son prácticas que tienen como función delimitar: cómo un cuerpo inerte funda un lugar con una tumba. Se trata de un lugar unívoco, sin complejidad y en última instancia, un espacio muerto. Estático. Por el contrario, cuando se habla de “espacio” para De Certeau, estamos hablando de movilidad, que no hay que confundir con tránsito, es decir, se trata de un campo animado por un conjunto de movimientos. “El espacio urbano es un lugar practicado” (1980:129), es decir, se define por su carencia de “univocidad” y “estabilidad”. Su propiedad no está determinada ya que ésta se define a través de sus prácticas.

Cuando los post-activistas del gobierno Alfarista usan la movilidad urbana como justificación para la represión de los comerciantes, no se están refiriendo a un “campo animado por un conjunto de movimientos” (De Certeau,1980:129) sino tan sólo se están refiriendo al movimiento como trayectoria de un punto *A* a un punto *B*. Y en última instancia están hablando solamente de tráfico, aún sea tráfico de bicicletas o de peatones. Sin embargo, más allá del tema del tráfico, de lo que se trata es de un proyecto “civilizatorio”, es decir, reformador de la cultura de calle de una ciudad latinoamericana. No hay gentrificación posible sin la desactivación del conflicto en la calle y para eso era necesario mantener “a raya” a la plebe: los vendedores callejeros y su clientela, tan poco dada a tener hábitos de señorito.

En el centro de estas acciones de limpieza social se encuentran “los ascos” que a las clases medias les provoca la presencia de pobres en el espacio público. Uno de estos ascos es el provocado por el contacto con “los nacos”,²² una voz más o menos equivalente a los “canis” en España o

22. Diccionarios más o menos antiguos como el de mejicanismos de Santamaría (1959) lanzan ciertas hipótesis concretas sobre el lugar de extracción de la palabra “naco”: se trataría de un adjetivo que tendría como origen el estado de Guerrero, al sur del país. Haría referencia a

los “chavs” en Inglaterra.²³ Los *nacos* tienen en los mercados populares en general y en los mercadillos callejeros en particular el escenario perfecto para mostrar su arsenal cultural, “vomitivo” para las clases medias: silbidos, piropos, pregones, chistes, carcajadas resonantes, acento sin domesticar, lenguaje sin pulir, música popular *naca*. Los tianguis son disonantes y pantagruélicos por lo que molesta a las personalidades más “refinadas”, cívicas y “cultas”. Echar a los comerciantes del centro es mantener a raya a los *nacos*, evitar el contacto de éstos con las clases medias, dispuestas a colonizar (y “hipsterizar”) el otrora despreciado y popular centro histórico de Guadalajara.

Epílogo:

La utopía hipster como acumulación por desposesión

Los hipsters son una subcultura insistentemente individualista, pero paradójicamente gregaria. Sufren el rechazo de forma desesperada y se lanzan a las redes sociales en búsqueda de aprobación dosificada en formas de *likes* y *retweets*. En la aprobación encuentran la redención, un asunto de pozo religioso, aunque quizás pocos se percaten de ello. Cuando “postean” la foto de su nueva prenda confeccionada sin trabajo infantil, elogian el proceso orgánico y artesanal en la elaboración de una cerveza, recomiendan un nuevo restaurante vegano y de comercio justo o hablan con admiración de los países escandinavos como muestra de cultura cívica por su elevado número de bicicletas per cápita, lo que buscan es salvarse, sentirse distintos a la cultura de consumo de masas, pero sin dejar de blandir la espada del consumo.

Encontrar la salvación en ciertos lugares, ya sean simbólicos o geográficos, es un argumento común entre los devotos de las religiones organizadas, con la diferencia de que los lugares santos para los hipsters son básicamente lugares de consumo o experiencias “religiosas” que se adquieren a través de algún bien, cultural sobre todo. Existen lugares simbólicos, paraísos perdidos, a los cuales les gustaría sentirse transportados, como la época

los indígenas de esa región como personas “torpes, ignorantes e iletradas”. Con el tiempo se fueron asociando otros significantes relacionados con “lo indígena” a partir de esa metonimia imaginaria de las clases medias/altas donde el significante “indio” se encuentra asociado a “sucio”, “inculto”, “ruidoso”, “pobre” y de “mal gusto” formando un término de alta capacidad polisémica y difícil de asir. Lo *naco* en cuanto adjetivo coloquial es el *summum* de la (auto) discriminación mexicana.

23. Es sorprendente el parecido de la estigmatización de la clase obrera en Inglaterra tal y como es planteada por Owen Jones en su genial libro *Chavs*. La demonización de la clase obrera publicado en español por Capitan Swing (2013). En uno u otro caso, epítetos como “chavs” o “nacos” son utilizados para reducir a las clases bajas al estatus de subclase y emparentarlos con ciertas forma de animalidad.

gloriosa del *indie* durante los años ochenta o una comuna hippie mecida por música *folk*; pero también existen otros paraísos perdidos a los cuales se traslada el hipster a través de ciertos bienes, pero que representan lugares cuya existencia es más bien abstracta: la infancia o el mundo pre-moderno.

Sin embargo, es en los proletarios centros urbanos donde los hipsters pretenden edificar esto que más que utopía, es un simulacro utopizante. Es en su particular éxodo desde los fraccionamientos residenciales hasta el centro de las ciudades que las clases medias se convirtieron al hipsterismo, en una especie de viaje iniciático con ciertas similitudes con el sionismo donde el barrio gentrificado vendría a representar su peculiar “Tierra Prometida” de la cual expulsarían al infiel pueblo raso que no tiene los medios económicos para procurarse mercancías de alto valor añadido, como restaurantes gourmet o boutiques de diseñador. Cada barrio que ha sufrido la gentrificación podría narrar su propia historia de despojo y expulsión a manos de esta nueva clase creativa que se apodera de su entorno y lo modifica a su antojo, en un irresistible símil con la situación que sufren los palestinos expulsados por los judíos que vieron en Palestina el lugar profetizado donde reconstruir su ciudad santa.

Así ha ocurrido recientemente con el centro de Guadalajara, donde las clases populares que tenían en la calle su medio de producción y supervivencia fueron expulsadas, y en cierto sentido “sacrificadas”, en nombre del nuevo templo dedicado a la diosa “creatividad” –la ciudad creativa digital–, que junto con la diosa “innovación” son “deidades” particularmente invocadas por la secta hipster. Cultos por demás llamativos (¿compensatorios?) ya que se trata de una secta retromaniaca, muy poco innovadora. Así, aunque la retórica del urbanismo hipster hable un dialecto nuevo –*Smart cities*, “ciudades creativas”, “innovación”, “permacultura”– en la realidad opera como la más antigua de las ideologías urbanas: el utopismo milenarista.

En la apocalíptica judía que después reproducirían los cristianos con pequeños matices, existía la creencia en una ciudad santa, que descendería de los cielos, la “nueva Jerusalem” como ha sido nombrada a lo largo de los siglos. En esa ciudad habitaría el pueblo elegido durante mil años, donde esperarían el regreso del mesías para realizar el Juicio Final. Una vez juzgados los infieles, aquellos que no se convirtiesen a la fe serían masacrados por Dios. En el Libro de las Revelaciones se describe a la ciudad santa como bañada por una luz “semejante a una piedra preciosísima”, mientras que Tertuliano, en el siglo II, habla de extrañas visiones de los pobladores de Judea donde ven una ciudad amurallada aparecer y desaparecer en el cielo (Cohn, 1957:29).

El milenarismo es una utopía terrenal, esta ciudad santa descenderá de los cielos o emergerá de las tinieblas, pero su reinado de luz y perfección será realizado aquí mismo en la tierra y como su nombre indica, durará como mínimo mil años. Para Norman Cohn, como brillantemente explica en su “En pos del milenio” (1957), el milenarismo se enciende en los momentos más aciagos de los pueblos judíos y cristianos, mientras más perseguidos se sienten, más se incrementan sus fantasías de venganza y retribución divina materializadas en esa ciudad, a manera de mito compensatorio que solucione mágicamente el caos de la existencia. Lactancio, predicaba así en el siglo IV y describía el establecimiento de la ciudad santa milenarista:

Una vez lograda la paz después de la muerte de todos los impíos, este Rey justo y victorioso [...] fundará la ciudad santa, y este reino durará mil años. Durante todo este tiempo las estrellas brillarán con mayor resplandor, la luz del sol se incrementará y la luna no se ocultará. Entonces las bendiciones de Dios descenderán como lluvia mañana y tarde, y la tierra producirá todos los frutos sin el trabajo del hombre. De las rocas manará miel en abundancia, y brotarán por todas partes fuentes de leche y vino. Las bestias de los bosques abandonarán su ferocidad convirtiéndose a la mansedumbre (1957:31).

Guiados por la nostalgia, el nuevo urbanismo hipster intenta crear espacios donde se reconstruya esa idealizada armonía, sacando los elementos conflictivos de la calle y recreando esa bucólica placidez de los mitos imperecederos. Estas fantasías tienden a generar ciertos rituales de restauración del paraíso perdido, paradójicamente realizados en lugares que no tienen ninguna de las características añoradas: las caóticas ciudades actuales. La restauración ritual, tanto en el estilo, como a nivel urbano, se produce a través del despojo, colonizando y reformando lugares que pertenecían a otros. Así, mientras el look y la música hipster son una yuxtaposición “estilizada” de elementos robados a otras (sub)culturas, vivas o del pasado; los barrios gentrificados donde escenifican su utopía fueron previamente arrebatados a la clase trabajadora.

El paso del feudalismo al capitalismo se dio mediante violentos actos de despojo. Esto ha sido demostrado por Karl Polanyi cuando analiza el caso de los *enclosures* ingleses de los siglos XVI al XVIII: tierras de tenencia comunal bajo el protectorado de la Iglesia Católica que con la reforma protestante fueron cercadas, privatizadas por la emergente clase burguesa y después alquiladas a los mismos campesinos que antes las trabajaban gratuitamente (Polanyi, 1944). Ese momento del capitalismo, que Marx denominaría fase de “acumulación primitiva de capital” (Harvey, 2003:113) y que para el siglo XIX él mismo ya daba por concluido, representaba el

“pecado original” del capitalismo en palabras de Arendt (1968:15) en tanto sistema económico fundado “originalmente” en el robo.

Por el contrario, para David Harvey, más que una fase superada del capitalismo se trata de un ciclo en el cual esa acumulación primitiva se presenta asociada a crisis por sobreacumulación de capital, que por otro lado, son intrínsecas al sistema capitalista. Hannah Arendt descubrió que el Imperio Británico del siglo XIX fue consecuencia de una peculiar crisis en el Reino Unido ya que existía una gran cantidad “de dinero superfluo, resultado del exceso de ahorro, que no podía encontrar ya inversiones productivas dentro de las fronteras nacionales”, de ahí que la fase colonialista inglesa tuviera como objetivo la apertura de mercados; en este sentido, Arendt llegaba a la conclusión de que la acumulación primitiva “tenía que repetirse de nuevo para evitar que el motor de la acumulación se acabara parando” (Arendt, 1951 [1973]:15-28). Por esta razón Harvey re-bautiza la “acumulación primitiva” como “acumulación por desposesión” (2003:111-159), dando cuenta que se trata de un fenómeno en absoluto “primitivo” sino muy actual e intrínseco al capitalismo.

La acumulación por desposesión es entonces una salida para las crisis por sobreacumulación, que se dan cuando hay “excedentes de capital” que “permanecen ociosos sin que se vean salidas rentables”, así, lo que favorece la salida de esta crisis es “la liberación de activos”, a muy bajo costo, o incluso gratis, en donde el capitalista vea posibilidad de “apoderarse de tales activos y llevarlos inmediatamente a un uso rentable” (Harvey, 2003:119). Una forma de liberar esos activos de forma inmediata son las guerras, donde, después de la destrucción queda un territorio “virgen” y dispuesto para la extracción de recursos a muy bajo costo, con una gran cantidad de mano de obra libre en una situación de posguerra y por lo tanto, desesperada por trabajar. Otra forma es la privatización de bienes públicos, los cuales ya cuentan con una inversión pública acumulada por lo que su “modernización” resulta más rentable que iniciar desde cero.

Igualmente, otra forma de liberar activos “dormidos” es ampliar el campo de lo mercantil, privatizar aquello que hace unos cuantos días no era susceptible de ser vendido, como “la mercantilización de diversas expresiones culturales, de la historia y de la creatividad intelectual” (Harvey, 2003:118) que implica auténticos desfalcos a la cultura popular, antes intangible. La restauración ritual en tanto motor ideológico de la cultura hipster ofrece innumerables oportunidades para la acumulación por desposesión. La más evidente es la gentrificación que propulsan gobiernos e inversores privados al poner de moda barrios antes paupérrimos, con una

alta rentabilidad debido al bajo precio del suelo. Se trata de la “solución espacio-temporal” a la sobreacumulación de capital estudiada por el mismo Harvey (2003:97-103). En el caso de Guadalajara, el capital excedente obtenido en la construcción masiva de suburbios, después se reinvierte en la reforma urbana de los barrios con valor histórico, en algunos casos son los mismos constructores que anteriormente se beneficiaron con la construcción de fraccionamientos suburbanos los ahora encargados de la gentrificación de los barrios del centro.

Un ejemplo particular de generación de procesos de acumulación de capital a través de soluciones espacio-temporales nos los proporciona el caso del empresario de la construcción Iván Cordero, dueño del Hotel-Boutique-Galería de Arte “Demetria”, ubicado en la zona de Chapultepec. Este empresario, que por un lado construye “vivienda basura” de baja inversión y alto rendimiento, defraudando a las clases trabajadoras como en el caso de las viviendas de protección social conocidas como “Fraccionamiento Silos”, ubicado en las periferias de la Zona Metropolitana de Guadalajara, después reinvierte lo ganado en la renovación de casas y edificios patrimoniales en las zonas hipsters y en la construcción de inmuebles de alto valor añadido como el caso del “Demetria”, lugar que además le retribuye capital cultural al vincularlo con el mercado del arte contemporáneo gracias a la galería que posee dentro del mismo conjunto arquitectónico. Mediante su papel de mecenas artístico Cordero se granjea los favores de la misma clase creativa que habita “hipsterlandia” generando así un “negocio redondo”.²⁴

La dialéctica: barrio de vivienda “basura” vs. barrio gentrificado, es perfectamente ejemplificada por el caso Silos vs Zona Chapultepec. El paraíso terrenal para el consumo hipster se ha construido gracias al excedente producido por el despojo de la clase trabajadora de Silos, que malvive sin ver satisfechas las mínimas necesidades infraestructurales por las que pagaron.²⁵ El hipster puede querer un mundo mejor donde todos nos transportemos en bicicleta y nadie contamine; sin embargo, no parece querer luchar junto a las clases trabajadoras para poder construirlo: ¿para qué luchar cuando ese mundo puede ser comprado?

No obstante, siempre quedará el problema de cómo mantener a raya a los pobres que amenazan la tranquilidad del hipster. La solución urbana a este problema es la gentrificación de los barrios y su correlato socio-cultural: la limpieza social. Así, ya que es muy difícil acabar con la desigualdad social al

24. Gloria Reza y Jorge Covarrubias. “Las dinámicas de integración urbana, perversas”, en: *Proceso Jalisco*. 12 de enero de 2013.

25. *Ibidem*.

menos se consigue echar a los pobres de los centros históricos, evitando así el contacto con su miseria. Es decir, aquello que no se puede solucionar en el ámbito estructural, se intenta solucionar “mágicamente” con urbanismo. Aunque también puede ser dicho de otra manera: un problema social se transforma en un problema de “buen uso” del espacio público.

La trampa está en que en la definición misma de espacio público ya vienen proscritas las prácticas urbanas de los pobres, como por ejemplo vender cosas en la calle para poder sobrevivir; sin contar con el añadido del filtro económico que implica tener suficiente capital para permitirse habitar aquellas zonas de alto valor añadido. “Siempre nos quedará la calle”, podría decir el pobre, y aventurarse a simplemente pasear por los barrios hipsters antes barrios populares, con memorias y dinámicas sociales al borde de la extinción, sin embargo, su estilo de vida ha dejado de encajar en el entorno al cual antes pertenecían. La ideología del “buen ciudadano” está transformando las calles en esa entelequia llamada espacio público y está poco a poco volviendo hegemónica la relación que tienen las clases medias con la ciudad: una relación desapasionada.

Bibliografía

- Arendt, H. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid:Taurus. 1998.
- Arrighi, G. (1994). *El largo siglo XX*. Barcelona: Akal. 1999.
- Benjamin, W. (1982). *Obra de los pasajes* (Vol. 1). Madrid:Abada. 2013.
- Berman, M. (1982). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México: Siglo XXI. 2013.
- Blánquez, J. (2004). “Distensión post-milenio: ideas sobre el indie en el cambio de década”, en: J. Blánquez, & J. M. Freire (comps.). *Teen Spirit. De viaje por el pop independiente*. Madrid: Mondadori.
- Boym, S. (2001). *El futuro de la nostalgia*. Madrid:Antonio Machado editores. 2015.
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México:Paidós.
- Cohn, N. (1957). *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Logroño, España: Pepitas de Calabaza. 2015.
- Costa, P.; Tornero, J. M. y Tropea, F. (1996). *Tribus urbanas, el ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. Madrid: Paidós.
- Cowen, D. (2006). “Hipster Urbanism”. Relay, en: *A Socialist Project Review*. No.13. September-October. Cities:8-35.
- De Certeau, M. (1980). *La invención de lo cotidiano, Tomo 1: Artes de Hacer*. México, D.F/Guadalajara: UIA/ITESO. 2000.
- Delgado, M. (2007) *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del “modelo Barcelona”*, Madrid:La Catarata.
- Delgado, M. (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid:La catarata.
- Espinosa Zepeda, H. (2009). “¿La transgresión se consume? Un acercamiento a lo “indie” a través de las imágenes”, en: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Manizales*. Vol. 7, núm. 1, (enero-junio), 321-354.
- Feixa, C. (2006 [1998]). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona:Ariel.
- Feliu, J. (2004). *De la sociedad de consumo al consumo en persona. Bases psico-sociales del consumo*. Barcelona: Editorial UOC.
- Franquesa, J. (2007) “Vaciar y llenar, o la lógica espacial de la neoliberalización”, en: *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 118, 123-150.
- González, I. (2006). “Las imágenes del poder y el poder de las imágenes. La construcción institucional de la juventud en Jalisco”, en: M. Vizcarra & A. Fernández (eds.). *Disertaciones. Aproximaciones al conocimiento de la juventud*. Guadalajara:Instituto Jalisciense de la Juventud.
- Grief, M. (2010). *¿Qué fue “lo hípster”? Una investigación sociológica*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hall, S. (1975). “Algunas notas sobre ‘la cultura de control social’ y los medios de comunicación, y la construcción de la campaña contra ‘La ley y el orden’ ”, en: S. Hall y T. Jefferson (eds.) *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*.
- Harvey, D. (2003). *El nuevo imperialismo*. Madrid:Akal.
- Hebdige, D. (1979). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona:Paidós.

- Jameson, F. (1999 [1984]). “Posmodernismo y sociedad de consumo”, en: *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1988*. Buenos Aires:Manantial. 1999.
- Jones, O. (2011). *Chavs: La demonización de la clase obrera*. Madrid:Capitán Swing. 2013.
- Keenan E. (2006) “Making a Scene: A Bunch of Youngish Indie-Rockers, Political Activists and Small-Press Literati are Creating the Cultural History of Toronto”, en: McBride and Wilcox (eds.). *uTOpia: Towards a New Toronto*. Toronto, Ca.: Coach House Press.
- Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Madrid:Capitán Swing. 2013.
- Maffesoli, M. (1988). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México:Siglo XXI.
- Michael, J. (2015). “It’s really not hip to be a hipster: Negotiating trends and authenticity in the cultural field”, en: *Journal of Consumer Culture*. July 2015. Vol. 15 no. 2 163-182.
- Milano, C. (2015). “La movilización de lo étnico en las prácticas turísticas del delta del Parnaíba (Brasil)”, en: *En tránsito: voces, acciones y reacciones*. Colección Monografías, 177-191. Barcelona:CIDOB Barcelona Centre for International Affairs.
- Nelson, H. (2004). “Guitarras, paros, gladiolos y Margaret Thatcher: el pop independiente británico en los ochenta”, en: J. Blánquez & J. M. Freire (comps.). *Teen Spirit. De viaje por el pop independiente*. Barcelona:Mondadori.
- Polanyi, K. (1944). *La gran transformación*. Madrid:La Piqueta. 1989.
- Reynolds, S. (2011). *Retromanía. La adicción del pop a su propio pasado*. Buenos Aires:Caja Negra. 2012.
- Smith, N. (1979). “Hacia una teoría de la gentrificación. Un retorno a la ciudad, por el capital, no por las personas”, en: L. M. García Herrera y F. Sabaté Bel (comps.). Neil Smith. *Gentrificación urbana y desarrollo desigual*. Barcelona:Icaria/Espacio Críticos.
- Smith, N. (1999). “La reafirmación de la economía: La gentrificación del Lower East Side en la década de 1990”, en: L. M. García Herrera y F. Sabaté Bel (comps.). Neil Smith. *Gentrificación urbana y desarrollo desigual*. Barcelona:Icaria/Espacio Críticos.
- Turkle, Sh. (1995). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era del Internet*. Barcelona:Paidós.
- Wacquant, L. (2006). *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires:Siglo XXI Argentina. 2007.

Recibido: 26 de junio de 2016 Aprobado: 3 de octubre, 2016

Reflexiones epistémicas y metodológicas

en torno al estudio de las acciones colectivas de organizaciones sociales desde los cuerpos/emociones
La propuesta de La tríada performativa

Martha Patricia Baquero Torres y Diana Carolina Peláez Rodríguez

Resumen

La presente publicación aborda reflexiones epistémicas y metodológicas del modelo de observación/recolección/análisis denominado *Tríada performativa* que fue diseñado para el estudio de orden cualitativo sobre el accionar colectivo de organizaciones sociales comunitarias de base en Bogotá y cuyo lente epistémico es la dimensión emocional. El estudio, más allá de entender las emociones como objetos cosificados e independientes unos de otros, se concentra en la función que cumplen los procesos corpo-emocionales en las relaciones sociales como estructurantes de una matriz sociocultural que revela el orden normativo individual y colectivo en forma de sanciones morales y éticas, códigos de conducta y sistemas de lealtades o desconfianzas entre sujetos y comunidades. La Tríada performativa está diseñada como un modelo que convoca a encuentros dinámicos y creativos entre los distintos *interlocutores* de la investigación a través de *tres métodos* que movilizan *procesos corpo-emocionales* alrededor del tema abordado. El modelo se presenta como un complejo armazón que conjuga metodología, teoría y epistemología para

abordar la matriz sociocultural que constituye a las organizaciones sociales estudiadas como comunidades emocionales y con el que se puede comprender el sentido de la multiplicidad de reciprocidades que se tejen entre sus integrantes y el contexto en donde actúan.

Palabras clave: Triada performativa, Procesos Corpo-emocionales, Organización sociales como Comunidades emocionales

Abstract – Epistemological and Methodological Reflections Derived from The Study of Collective Action of Social Organizations from Bodies / Emotions. The Proposal of the *Performative Triad*

The purpose of this paper is to present an epistemic and methodological reflection on the observation/collection/analysis model called *Performative Triad* (Triada performativa), which was designed for the qualitative study on the comprehension of the collective actions of social organizations in Bogotá, using the emotional dimension as epistemic lens. The study distances from the construction of emotions as reified and independent objects, and instead, it concentrates on the function that corporeal and emotional (corpo-emotional) processes achieve as the grid of a cultural matrix that reveals a collective and moral normative order, which take the form of ethical and moral sanctions, behavior codes, and a whole system of loyalties and mistrust between subjects and communities. The Performative Triad is designed as a model that convenes dynamic and creative meetings among the different *interlocutors* of the research through *three methods* that end up mobilizing *corpo-emotional processes* around a topic. The model is a complex structure that blends methodology, theory and epistemology in order to approach the sociocultural matrix that constitute all the social organizations of the study as emotional communities. In this way, we could understand the multiple reciprocities entangling their members with the context they act upon.

Key Words: *Performative Triad*, Corpo-Emotional Processes, Social Organizations as Emotional Communities

Martha Patricia Baquero Torres. Colombiana. Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Hamburgo, Alemania. Docente-investigadora en el Centro de Educación para el Desarrollo, Corporación Universitaria Minuto de Dios. Líneas de investigación: Emociones colectivas y cambio social, Pedagogía intercultural, migración, Género, Pedagogía decolonial. (2015). “Eine reflexive inklusive Perspektive in der Migrationspädagogik” (Perspectivas inclusivas en la Pedagogía de la Migración), en: Leiprecht, R. & Steinbach, A. (editores): *Schule in der Migrationsgesellschaft*. Schwalbach im Taunus: Wochenschau-Verlag, 342-354. Dirección postal: Calle 81 Bis No. 72B -59 Bogotá, D.C. Colombia; martha.baquero@uniminuto.edu

Diana Carolina Peláez Rodríguez. Colombiana. Maestra en Estudios Culturales, COLEF. Docente-investigadora en el Centro de Educación para el Desarrollo, Corporación Universitaria Minuto de Dios. Líneas de investigación: Emociones colectivas y cambio social, género y migración, estudios de traducción y mediación cultural, así como Estudios culturales. Publicación más reciente: (2015). “Far from Home: Mexican Women Deported from the U.S. to Tijuana, Mexico”, en: *Journal of Borderlands Studies*. Dirección postal: Calle 81 Bis No. 72B -59 Bogotá, D. C. Colombia; diana.pelaez@uniminuto.edu

El presente artículo recoge reflexiones epistémicas y propuestas metodológicas en torno a la investigación llamada “Organizaciones sociales y comunitarias entendidas como comunidades emocionales en Bogotá” que se lleva a cabo en el Centro de Educación para el Desarrollo (CED), de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Sede Principal, desde enero de 2015. En esta investigación de corte cualitativo se busca analizar la incidencia de las emociones en la movilización de las acciones colectivas que se agencian en seis organizaciones sociales de base comunitaria, con las que se ha establecido una alianza a través de la Práctica en Responsabilidad Social.¹

Nuestro interés radica en comprender ¿cómo se conforman comunidades emocionales a partir de la inter-acción entre las organizaciones sociales que actúan en un contexto y los sujetos que participan en ellas?

La necesidad de estudiar la dimensión emocional en el contexto de las acciones colectivas realizadas por las organizaciones sociales aliadas al CED se hizo ya evidente en algunas investigaciones previas realizadas por el Centro (véase López Murcia & Orrego Echeverría 2012; 2013). Categorías como la emocionalidad y la sensibilidad han surgido como ejes de referencia imprescindibles para la formulación de los fundamentos conceptuales, pedagógicos y metodológicos del CED mismo. Lo anterior no sólo da cuenta de la relevancia que ha cobrado esta temática en los últimos tiempos, sino también del horizonte epistemológico que se abre al considerar la dimensión emocional como arista legítima para la producción de saber en el marco de la Educación para el Desarrollo en perspectiva latinoamericana, la cual sustenta por demás, la postura ético-política y epistémica decolonial del CED.

1. Es una de las estrategias de la Proyección Social de la Corporación Universitaria Minuto de Dios que hace parte del proceso formativo de los estudiantes en cooperación con organizaciones sociales, comunitarias e instituciones educativas.

En términos generales, nuestra investigación se articula al estudio de las dinámicas asociativas, la acción colectiva y la participación política de pobladores y pobladoras de territorios populares en las grandes ciudades de América Latina. Uno de los aportes sobresalientes de este tipo de estudios para el caso de Bogotá lo brinda la investigación realizada por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, titulada “Organizaciones populares, identidades colectivas y ciudadanía en Bogotá” (véase Torres, *et al.* 2003). Dado que esta investigación se centra en los procesos de construcción identitaria de las organizaciones populares, y nosotras leemos a la dimensión emocional como parte constitutiva de tales procesos, ésta pasa a ser un referente importante para nuestro estudio.

Ahora bien, en relación a dicha investigación, nuestro aporte consiste en que posicionamos la dimensión emocional como el lente epistémico para comprender la constitución de comunidades (emocionales), y con ello, los procesos identitarios en organizaciones sociales de base.² Con este lente estamos afirmando entonces, el carácter político de la dimensión emocional; siguiendo a Torres (2003 *et al.*), entendemos lo político como la “capacidad de transformación social” que todas las organizaciones, a través de sus acciones colectivas, pueden generar para mejorar las condiciones de vida en el territorio donde actúan; idea que conforma un eje transversal de reflexión y que sustentamos a lo largo de la investigación.

Para la fundamentación del carácter político de la dimensión emocional también nos apoyamos en las discusiones epistemológicas feministas que entienden las emociones como fuente legítima de conocimiento y comprensión de la experiencia individual y colectiva. Retomar las emociones posibilita, entonces, superar la dicotomía fuertemente marcada en las ciencias sociales en la que se jerarquiza la razón sobre la emoción y en la que de igual manera se ha neutralizado e ignorado la función social y política de los cuerpos/emociones; función que, en nuestro caso, se centra en el accionar colectivo de las organizaciones comunitarias de base con las que interactuamos.

Buscamos, así mismo, tomar la dimensión emocional como clave de lectura de las acciones colectivas que agencian los sujetos desde su lugar de actores concretos, lo que a su vez nos permite trascender la hegemonía

2. Aunque el estudio de Torres *et al.* evidencia el papel de la dimensión emocional en la conformación de identidades colectivas, su enfoque no le da el lugar epistémico necesario para visualizar su función en los procesos identitarios. De ahí que nuestra investigación da un paso más allá en este sentido. Por otro lado, este estudio nos sirve también como telón de fondo histórico para continuar la reflexión sobre la diversidad de sentidos identitarios que han ganado las organizaciones sociales de base en la ciudad en los últimos años.

teórico-conceptual que se enfoca primordialmente en la movilización de los recursos y del proceso político como modelos explicativos de los movimientos sociales.

Para esta publicación nos concentraremos en la reflexión epistémica y metodológica general que fundamenta la investigación. Para ello iniciaremos con una lectura de las comunidades emocionales retomando discusiones transdisciplinarias que nos han de servir como marco teórico-conceptual para abordar la categoría central de los cuerpos/emociones; en un segundo momento plantharemos nuestra propuesta teórico-metodológica que constituye el armazón de soporte de la investigación: *la Tríada performativa*. Aquí explicaremos los tres niveles interdependientes que la conforman: los interlocutores, los métodos y los procesos corpo-emocionales. En un tercer momento pasaremos a mostrar cómo venimos empleando la tríada performativa en el análisis del material recogido, para ello presentamos algunos ejemplos desde los métodos escogidos: *la narrativa performativa individual y grupal* y *Fotovoz*. *La observación corpo-emocional*, otro de los métodos, atraviesa la interpretación de las investigadoras en dichos ejemplos. Por último, damos algunas conclusiones generales del trabajo realizado hasta el momento.

Las comunidades emocionales

desde los cuerpos/emociones

Como ya se mencionó, esta investigación se ha venido desarrollando dentro de un marco transdisciplinar que desde el inicio ha nutrido nuestra mirada, pues reconocemos que para construir el conocimiento en torno a la experiencia humana es necesario explicitar diversos niveles de realidad que no pueden quedar encerrados dentro de los límites de una única disciplina del saber (véase Enríquez Rosas, 2014). Por lo tanto, nuestros referentes teórico-conceptuales provienen principalmente de la antropología, la historia cultural, la sociología y los estudios culturales.

En la búsqueda por dar respuesta sobre las distintas maneras en que se conforman comunidades emocionales a partir de la inter-acción entre los sujetos que participan en las organizaciones sociales de base yacen conceptos clave que sustentan tanto la lógica de nuestra postura para leer la vida social desde los cuerpos/emociones como también la tríada performativa que explicaremos más adelante. Entre esos conceptos se encuentran: cultura e identidad.

Algunos teóricos (Giménez, 2004; Hall, 1996; Bauman, 2002; Collins, 2009) sostienen que para aprehender la interacción social es necesario reconocer el lugar de la identidad como su elemento vital; y para pensarse la identidad requerimos también reconocer el lugar de la cultura, pues es desde y con ella que la identidad se performa.³ Dicho en otras palabras, no hay identidad sin cultura y no hay interacción social sin producción cultural. A continuación explicaremos cada uno de estos conceptos y resaltaremos la dimensión emocional como el lente epistemológico de lectura con el que los abordamos en esta investigación.

Como punto de partida, para entender la cultura nos posicionamos en la concepción simbólica que propone Clifford Geertz (1992), definida como pautas de sentido o significado. Dichas pautas, más que ser estáticas, están en continuo movimiento y cambian para perdurar; como lo afirma Bauman (2002), ellas son un sistema de elementos variables e interconectados entre sí, cuya identidad se redefine en una dinámica permanente.

Por su parte, nos referimos a la identidad como “un proceso subjetivo (frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia frente a otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2004:81). Esa rearticulación, esa «sutura», se conoce como *proceso de identificación* (Hall, 1996:14). Por lo tanto, se puede afirmar que el concepto de identidad no es esencialista, sino posicional en lugares estratégicos desde donde enunciar la diferencia (Hall, 1996:17). Es decir, los sujetos van apareciendo en escena en un acto continuo de selección y sujeción a los discursos culturales que le van dando contenido a su existir y desde los cuales se conducen en el mundo.

Berger y Luckmann (2001), de la escuela fenomenológica, señalan que el proceso de identificación ocurre en la socialización, la cual comprende no sólo el aprendizaje cognoscitivo, sino que al ocurrirse al interior de grupos afectivos, está al mismo tiempo, fuertemente marcada por cargas emocionales culturalmente aceptadas: “La socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en condiciones de enorme carga emocional. Existen, ciertamente, buenos motivos para creer que sin esa adhesión emocional a otros significantes, el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible” (Berger y Luckmann, 2001:167).

3. Junto con Butler asumimos la performatividad como aquellos actos repetitivos en los que se re-actúa y re-experimenta sea individual y/o colectivamente un conjunto de significados ya socialmente establecidos (véase Butler 1988:526).

Entonces, entendemos que las emociones forman parte del proceso de construcción identitaria individual y colectiva, pues el sujeto se posiciona frente a los dispositivos y regímenes emocionales del momento socio-cultural en el que se encuentra y se expresa emocionalmente desde unas formas simbólicas situadas y contextualizadas por la sociedad. Con ello, destacamos también el carácter performativo de las emociones en esta actividad identitaria en la que los sujetos pueden explorarse, modificarse y regularse a sí mismos en aquella continua dinámica de negociación que representa la construcción personal (López Sánchez, 2011:51-52). Los actos performativos emocionales son entonces una práctica cultural, “las emociones no se *tienen*, se *hacen*” (Scheer, 2012:220) en forma de saberes, conocimientos, palabras, hábitos e interacciones que involucran necesariamente al cuerpo y a los cuales nos referiremos más adelante con los procesos corpo-emocionales.

En esta investigación enfatizamos la necesidad de pensar la dimensión emocional en la conjugación de las experiencias individuales y colectivas; es decir, en la interacción social. Como lo ha afirmado Le Breton (2012-13), toda cultura es una cultura afectiva y toda emoción es relacional; “las emociones son modos de afiliación a una comunidad social, una forma de reconocerse y de poder comunicar juntos, bajo un fondo emocional próximo” (Le Breton, 2012-13:73). En este sentido entendemos la dimensión emocional como una de las fuerzas aglutinantes de las relaciones sociales que en interdependencia con la dimensión cognitiva, comprenden la *cuadralidad vinculante* en la vida socio-cultural. Bajo este marco de discusión teórica damos forma a nuestro concepto de *procesos corpo-emocionales* y al cual nos referiremos más adelante.

Es por ello que para investigar la performatividad de las emociones hemos tomado el concepto de *comunidades emocionales* propuesto por Barbara Rosenwein (2006). Ella sostiene que aunque dichas comunidades en principio no se diferencian de otras comunidades tales como la familia, el vecindario, los sindicatos o los monasterios, es necesario orientar la indagación a lo que denomina *los sistemas emocionales*, a saber: todo aquello que la comunidad, y los individuos en ella, definen y juzgan o como valioso o como despreciable; sus apreciaciones sobre las emociones, los sentimientos de los otros y las otras; aquello que vincula emocionalmente a los sujetos y que éstos perciben y definen como valores, así como el modo de expresar los sentimientos que la comunidad espera, exige, tolera o rechaza (véase Rosenwein, 2006:11).

Asimismo, la Sociología de los Cuerpos/Emociones de Scribano (2012-13) nos da un anclaje que ha servido de punto de partida –más que de llegada– para proponer un acercamiento teórico-metodológico dinámico y complejo que culmina en el diseño de nuestro modelo triádico y que sustenta la relación interdependiente de las categorías teórico-analíticas de los cuerpos/emociones⁴

Junto a Scribano, entendemos el cuerpo en tres sentidos: el cuerpo individual, el subjetivo y el social;⁵ sentir(se) en el mundo a través del cuerpo implica entonces una dinámica de distanciamientos y proximidades en tensión entre estos tres ejes, los cuales permiten “pasar **de las vivencias de los sentidos a los sentidos de las vivencias**” (Scribano, 2012-13, 102-104, resaltado original). Dicha dinámica es una continua movilización entre sentidos orgánicos y sociales que resultan en emociones.⁶

Aunque nuestra investigación no desconoce que los procesos emocionales están codeterminados por procesos bioquímicos y neurofisiológicos, nos concentramos en la construcción sociocultural de los mismos, en su performatividad en el marco de normas y valores sociales, de los principios éticos y morales, de las costumbres, las tradiciones, las creencias en torno a los cuerpos/emociones mismos, de la ideología y las prácticas culturales locales que promueven ciertas emociones o limitan otras (Rosenwein 2006; Luna Zamora, 2010; López Sánchez, 2011).

Por ende, asumimos que los cuerpos/emociones son relacionales, comunicativos y son constituidos en la vida social; de este modo, nos referiremos a esta compleja dinámica de constitución como *procesos corpo-emocionales*,⁷ entendidos como aquellos movimientos dinámicos intersubjetivos que acompañan el proceso de identificación y dotan de sentido, ordenan y regulan ética y normativamente las acciones individuales y colectivas; es decir, son procesos estructurantes de una matriz sociocultural

4. Mantenemos la barra entre cuerpos/emociones propuesta por Scribano para señalar la separación/unión, distancia/proximidad y posibilidad/imposibilidad entre objetos/discursos que piensan la sociología del cuerpo y la sociología de las emociones como subcampos disciplinares separados, específicos y distantes Scribano 2012-13.

5. El cuerpo individuo se refiere a los lugares y procesos fisio-sociales en donde la percepción se conecta con el cuerpo subjetivo; este último es el “locus” donde se experimenta el “yo; y el cuerpo social es la articulación de los dos primeros en relación con las estructuras sociales incorporadas y que completan el círculo para una “vida-vivida-con-otros y para-otros” (Scribano, 2012-2013:101).

6. Las emociones para Scribano son consecuencias o efectos del sentir(se) y saber(se) en el mundo, “las emociones se enraizan en los estados del sentir el mundo que permiten sostener percepciones asociadas a formas socialmente construidas de sensaciones” (Scribano, 2012-2013:102).

7. Para la formulación de los procesos corpo-emocionales nos basamos en el acercamiento teórico- conceptual de López Sánchez (2011) y Scribano (2012-13).

que revelan el orden normativo individual y colectivo en forma de sanciones morales y éticas, códigos de conducta y valores y sistemas de lealtades o desconfianzas entre sujetos y comunidades (véase López Sánchez, 2011).

Visto así, nuestro interés epistemológico e investigativo se concentra en el carácter funcional y estructurante de estos procesos; es decir, en la manera histórica, cultural y socialmente contextualizada en la que los cuerpos/emociones obtienen y dan significado a las acciones colectivas de las organizaciones. Por lo tanto, el acercamiento teórico-analítico de los procesos corpo-emocionales debe tener en cuenta el entretrejimiento de dos niveles: la *experiencia emocional* individual en la que los sujetos se integran a las actividades y mundos significantes construyendo comunidad y la *expresión emocional*, la cual hace referencia a las distintas formas en que las emociones son manifestadas individual, institucional y colectivamente (función comunicativa de la emoción) (López Sánchez, 2011). La articulación performativa de resignificación individual y colectiva en cada uno de estos dos niveles es lo que nos permite acceder a la comprensión de la construcción de comunidades emocionales en cada una de las organizaciones con las que se lleva a cabo la investigación.

Es desde este análisis de los procesos corpo-emocionales que buscamos acercarnos a los sistemas emocionales de cada una de las organizaciones. Para la aproximación a dichos procesos hemos desarrollado La tríada performativa.

La tríada performativa:

un modelo de observación, de recolección y de análisis

La reflexión metodológica que ofrecemos en este artículo es un esfuerzo por aportar a la discusión sobre los retos metodológicos para comprender la realidad y las experiencias de los sujetos, especialmente la acción colectiva de organizaciones sociales de base, desde los cuerpos/emociones. Sentimos-pensamos también que es importante destacar que la construcción del modelo maduró en varias etapas; iniciando con aquel momento intuitivo de organizar los procedimientos y estrategias de observación, recolección y análisis,⁸ seguido de la ejecución y continua comprensión de los varios momentos para culminar en la presente reflexión escrita. En este proceso se fue tejiendo una trama de argumentos de fundamentación donde los cruces

8. En la complejidad de estudiar las acciones colectivas desde los cuerpos/emociones, valoramos ampliamente la libertad de acción que ofrece el conocimiento intuitivo, esa zona del conocimiento que no está mediada por constructos mentales, sino que es guiado por lo que dictan el corazón, el ojo interior y las vísceras (Anzaldúa, 2002:542).

entre metodología, epistemología y teoría sostienen tanto las estrategias de recolección como el análisis, lo que finalmente nos llevó a entender este armazón como la unidad relacional, dinámica, simultánea e inseparable que llamamos Tríada Performativa.

Para esta investigación seleccionamos seis de las más de sesenta organizaciones aliadas al CED y en las que se lleva a cabo la Práctica en Responsabilidad Social en la ciudad de Bogotá. El criterio de selección priorizó el hecho de que fueran organizaciones comunitarias de base, que resultan de iniciativas gestadas en las comunidades para responder activamente a las necesidades y dinámicas de sus contextos. Las localidades donde se encuentran ubicadas son Santa Fe, Ciudad Bolívar, Bosa y Suba.

La Tríada performativa es un modelo tridimensional⁹ que convoca a encuentros dinámicos y creativos entre los distintos *interlocutores* (a) de la investigación, a través de *tres métodos* (b) que movilizan *procesos corpo-emocionales* (c) alrededor del tema abordado. A continuación desglosaremos cada una de estas partes.

a) Los interlocutores

En cuanto a los interlocutores, la tríada es el resultado de un esfuerzo por hacer conscientes y explícitos cada uno de los actores involucrados en la interacción provocada por los encuentros de registro de los procesos corpo-emocionales: las organizaciones en relación con la comunidad y el grupo de investigación;¹⁰ las comunidades en relación con las organizaciones y el grupo de investigación, y el grupo de investigación en relación con las organizaciones y las comunidades, como lo muestra la siguiente ilustración:

9. Estamos diferenciando tres dimensiones de interacción en esta tríada: la primera refiere a los sujetos interactuantes en la investigación, la segunda explicita los modos en que interactuaron estos sujetos y la tercera alude a la manera como interpretamos y analizamos dicha interacción.

10. Puesto que el grupo de docentes de la Práctica en Responsabilidad Social participan continuamente en los procesos comunitarios que las organizaciones llevan a cabo en las comunidades, es imprescindible su participación en el proceso investigativo.

Esquema I
Actores involucrados en la interacción provocada por
los encuentros de registro de los procesos corpo-emocionales



La importancia de identificar la participación activa del grupo de investigación tiene que ver con la necesidad de reconocer que en su interacción con los participantes del estudio siempre están involucrados los cuerpos/emociones de todos, incluyendo los de las investigadoras mismas y por ello no se puede hacer caso omiso a tal hecho (Scribano 2012-13; Harding, 1996). En este sentido, compartimos la afirmación de Rocío Enríquez Rosas (2008) cuando señala que el estudio desde las emociones implica un camino que lleva a “una puerta que abre a un tiempo dos entradas: en la medida en que se camina hacia el mundo subjetivo de los otros se camina también hacia la propia subjetividad del investigador. La construcción final es el reflejo de esa intersubjetividad” (Enríquez Rosas 2008:204).

Por lo tanto, desde el primer instante de interacción, dicha puerta está operando entre todos los actores involucrados, al igual que ocurre a la hora de la recolección o el registro, del análisis y de la escritura misma; son encuentros dinámicos donde la movilización corpo-emocional no se detiene, pues la energía desprendida en cada uno de ellos continúa hasta en el ejercicio de recordar¹¹ para escribir. Este dinamismo es el que caracteriza la Tríada performativa como un modelo tridimensional que no sólo explicita las partes interactuantes, sino que conjuga la potencia operativa de los métodos con la riqueza de la estrategia analítica.

11. Un dato etimológico relevante es el de Emoción, pues proviene del latín *motio*, movimiento; también el origen de Recordar comprende la acción de *re* (de nuevo) y *cordis* (corazón), por lo que daría el sentido de “volver a pasar por el corazón”.

b) Los métodos

Se escogieron tres métodos: narrativas performativas individuales y grupales; fotovoz; y observación corpo-emocional. Los tres comprenden distintos escenarios de interacción con detonantes creativos¹² hacia la experiencia emocional en el acto expresivo.

Esquema II
Métodos empleados según escenarios de interacción con detonantes creativos



En la interacción entre sujetos se movilizan sentidos físicos y sociales a manera de impresiones, percepciones, recuerdos, sensaciones, emociones; los procesos corpo-emocionales comprenden articulaciones y desarticulaciones entre las siguientes tres dimensiones performativas del encuentro: “lo que los sujetos ‘sienten’, lo que los sujetos hacen para manifestar lo que ‘sienten’, lo que los sujetos que reciben/miran/comparten lo realizado ‘sienten’ (Scribano, 2011:32). Los tres métodos a explicar a continuación reconocen esas tres dimensiones.

12. “La creatividad [*en el modo de registrar*] es hacer que lo que se presenta como externo sea un mensaje de lo que se intuye como interno, pero como es sabido, ni aquello existe de por sí, ni esto es un “antes substancial” inequívoco. Al provocar, al disparar en los otros la creatividad, el investigador se envuelve en una relación donde el otro es quien decide hacerse visible y no puede “manejar” las lógicas prácticas de aquel, ni las de él mismo” (Scribano, 2011: 32).

Narrativa performativa

individual y grupal

Como lo venimos argumentando, nuestra explícita intención de hacernos visibles en el proceso de investigación nos motiva a encontrar otros términos para enunciar dicha posicionalidad epistémica que rompa con el distanciamiento entre investigador/investigado, lo cual, en un estudio desde los cuerpos/emociones, implica enfatizar la conexión intersubjetiva entre las partes. Por esta razón, nos referimos a los encuentros individuales y colectivos con el nombre de narrativa performativa individual y grupal, ya que son espacios donde los sujetos se auto-definen y se posicionan en un acto expresivo situado y contextualizado.

El trabajo de campo comienza con una Narrativa performativa individual con cuatro personas que colaboran diariamente en cada una de las organizaciones. El encuentro tiene tres objetivos: obtener información sobre el contexto y la comunidad; conocer la historia personal en relación con la organización y tener acceso a dos eventos corpo-emocionales de la persona. La última parte busca detonar en la persona un evento altamente significativo y que a la hora del relato active un proceso corpo-emocional desde el recuerdo para que se hagan explícitos los sistemas emocionales y se encarne la experiencia mientras la hace visible. Un siguiente encuentro individual ocurre en el proceso de fotovoz a explicar más adelante.

La Narrativa performativa grupal corresponde a la última actividad de trabajo de campo en cada una de las organizaciones (después del encuentro individual y fotovoz) y comprende un encuentro grupal en el que se socializa y dialoga sobre las cuatro fotografías que cada uno de los participantes escogieron como las más representativas de su cotidianidad. Tanto en el encuentro individual como en el grupal, nosotras como investigadoras, también nos observamos corpo-emocionalmente y registramos en el diario de campo nuestras impresiones del encuentro. Todas las conversaciones se registran en audio y se transcriben para el análisis; además, se usan seudónimos para proteger la identidad de todos los participantes en la investigación y las personas aludidas en los relatos.

Fotovoz

Es una estrategia de investigación-acción que involucra la fotografía participativa. En ella, los sujetos identifican, representan y reflexionan sobre sus realidades a través de las fotografías que ellos mismos toman de su entorno y su relación con el mundo en el que inter-actúan (Wang, 1999).

En este proyecto, Fotovoz consta de tres etapas. En la primera, los sujetos fotografían su vida cotidiana en y fuera de la organización. En la segunda, cada participante hace una selección de máximo cuatro imágenes que sean las más representativas sobre su quehacer en la organización, sobre lo que allí viven diariamente. Todo el ejercicio de relatar las fotos que tomaron y escoger las más significativas se hace en una narrativa performativa individual. En la tercera se realiza la socialización de este material a nivel colectivo con el resto de participantes (esta última etapa a modo de narrativa performativa en grupo).

Observación corpo-emocional

La observación como método de la investigación cualitativa es de las herramientas que más explicita el lugar de quien investiga en relación al contexto en el que está y a las personas con las que interactúa. En esta investigación enfatizamos en la observación de los procesos corpo-emocionales en nosotras mismas; es decir, en cada visita a las organizaciones, en cada conversación, se destacan ciertos eventos complejos. A la hora de plasmarlos en el Diario de campo se hace una descripción de lo ocurrido y se relacionan los sentires propios con los ajenos.

Así pues, es de destacar que los fragmentos a presentar y a analizar en el siguiente apartado fueron escogidos desde el recuerdo de los momentos más significativos también para nosotras. Esto es a lo que llamamos Observación corpo-emocional y que nos involucra directamente con el *ciclo sentipensante* producido en el encuentro, donde el sintiente y expresante se completa con la resonancia sintiente del y la escuchante. A estos efectos perdurables, Collins (2009) los identifica con el concepto de energía emocional, pues si bien las emociones durante los rituales de interacción son pasajeras, queda un efecto de emoción duradera según la intensidad vivida que resulta alimentando los sentimientos de adhesión al grupo (Collins, 2009:149).

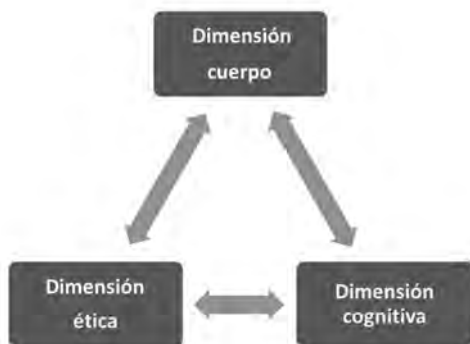
Dicha energía emocional de larga duración es la que ha provocado que nosotras, las investigadoras, en el proceso mismo nos hayamos involucrado emocionalmente de forma empática y solidaria con las comunidades emocionales. De esta manera, confiamos en nuestra intuición y nuestro sentir como lugar de toma de decisiones a la hora de escoger los eventos. Así fuimos seleccionando pasajes según la intensidad de los efectos que el relato produjo en nosotras mismas y la empatía o desencuentro que provocó en nuestros cuerpos/emociones.

Por lo tanto, en el siguiente apartado donde nos concentramos en ejemplificar la tríada performativa, lo hacemos con los datos recolectados en los dos primeros métodos (Narrativa performativa individual y grupal y Fotovoz), ya que la información registrada en este tercero se encuentra tejiendo nuestra interpretación y análisis del material.

c) Análisis de los procesos corpo-emocionales

Para la interpretación y análisis del material recolectado hemos diseñado *La tríada analítica*, la cual se concibe como la interdependencia entre las siguientes dimensiones performadas en el acto expresivo: la corporal, la ético-ideológica y la cognitiva. Esta tríada es una aplicación metódica de los sistemas emocionales de Rosenwein; ésta nos ayuda a revelar los valores compartidos o rechazados por la comunidad emocional, sus apreciaciones sobre las emociones de los otros, la forma como se vinculan entre sí y las maneras de expresión de las emociones. Todo ello en conjunto nos evidencia la matriz sociocultural que constituye a las organizaciones como una comunidad emocional.

Esquema III Matriz sociocultural de organizaciones como una comunidad emocional



Bajo estas luces, la Tríada performativa es entonces un modelo que conjuga la observación, la recolección y el análisis desde los cuerpos/emociones; y como lo explica Scribano, es una manera “en que los ‘cuerpos-se-observan-situados-en-emociones’ y viceversa” (Scribano, 2012-13:99). Justamente esto es lo que hace de la Tríada un armazón teórico-metodológico transversal en la producción de conocimiento en esta investigación.

La tríada performativa

en acción

Las emociones son el relato mismo

Linda Wood (1986)

En este apartado presentaremos el análisis que resulta de los datos recolectados con todos los métodos. Recordemos que son la Narrativas performativas individual y grupal, Fotovoz y Observación corpo-emocional; la información de esta última se encuentra tejiendo el análisis en su conjunto, ya que son interpretaciones personales producidas en cada uno de los encuentros que tomaron lugar gracias a los dos primeros métodos.

Narrativa performativa individual en la Fundación Procrear

Las actividades de la Fundación Procrear inician en el año 1997 con talleres sobre derechos sexuales y reproductivos en colegios, hasta que se establece como fundación defensora de los derechos humanos en el año 2000, año en el que implementan un modelo de acción¹³ que integra una ruta de sistematización y de formación comunitaria para fortalecer su movilización social. Por esta razón, Procrear decide asentarse en el barrio Santa Fe, ya que es un territorio que comprende una compleja trama de situaciones sociales: un alto consumo de sustancias psicoactivas, microtráfico, luchas territoriales entre guerrillas y paramilitares, delincuencia común y trabajo sexual; además es un barrio receptor de comunidades en condición de desplazamiento forzado. Como se explica en la página web de La Fundación su objetivo se centra en:

[U]n proceso de mejoramiento de las condiciones de vida: Detener el agravarse de los procesos de autodestrucción, Estabilizar a la persona en esta fase: que la persona pueda lograr mantenerse en los cambios logrados. Hacer menos peligrosas y más seguras las conductas de riesgo, Mejorar las condiciones de vida por medio de la reducción o disminución de las conductas de riesgo, Iniciar un proceso de salida de las situaciones de riesgo y daño, vivir procesos de rehabilitación (cambio de estilo y de condición de vida) en la comunidad y fuera de ella (Fundación Procrear, 2016).

13. La fundación se basa en el Modelo Epistemología de la Complejidad Ética y Comunitaria y el Tratamiento de Base Comunitaria (ECO2). El nombre del modelo ECO2 se construyó como un juego de palabras, a partir de algunos de sus elementos esenciales: Epistemología de la Complejidad (ECO), Ética y Comunitaria (ECO), por lo tanto ECO2.

El siguiente pasaje corpo-emocional fue compartido por Andrea, una de las colaboradoras de Procrear desde 2010; ella es una joven que vino a Bogotá a estudiar, pero inicialmente sus capacidades económicas no se lo permitieron. Entra a trabajar en Procrear en tareas administrativas y después de un tiempo la fundación le consigue un financiamiento de estudio a través de un apadrinamiento. Actualmente, está terminando su carrera de biología y con todo lo aprendido quiere, al graduarse, re-direccionar el modelo de la fundación hacia proyectos que tengan que ver con el fortalecimiento social en relación con el medio ambiente.

El relato corresponde a la última parte de la Narrativa performativa individual, en el cual se le pide al grupo de participantes recordar uno de los momentos más emotivos que haya vivido en la fundación. En este caso, Andrea recrea un momento doloroso, un encuentro con uno de los jóvenes con los que llevaron un proyecto juvenil por mucho tiempo:

A: Digamos que con alguien, sí hay un momento que... que todavía me duele mucho. Tuve un proyecto juvenil [...] y después de ver uno cómo los chicos se han formado, cómo se han fortalecido; ellos fueron a Brasil a hacer pasantías, a presentar a la fundación; y no sólo a Brasil, fueron a muchos lugares y eran pelados que uno ya los veía, o sea, como profesionales... todo lo que aprendieron acá y lo que crecieron acá ¡era increíble! Habían [sic.] coordinadores y Fabio era uno de esos chicos, como uno de los líderes [...] Y hace poco salimos con Roberto de la fundación e íbamos arriba, para la diecinueve; y nos encontramos a Fabio allí en la esquina... y verlo fue... o sea, yo lo vi y yo de una me puse a llorar, porque fue súper duro, sí, como... es un chico... ¡parecía un muerto! ¡acabado! [...] como ocho tarros de pegante se huele diarios, ¡no había comido nada! [...] él me dijo como: “no Andreita, ¿cómo está?” [...] yo no sé qué [...], entonces yo no lo podía mirar a los ojos, yo me puse a llorar de una y hasta Roberto se puso a llorar de una [...] y abrazaba a Roberto y le decía: “Roberto, ayúdeme que estoy mal, ¡me quiero morir!” [...] y todo eso. Entonces Roberto se puso a llorar y le decía: “no pelado, todo bien que lo vamos ayudar” y, o sea, ¡no sé! [...] ese día fue [...], yo duré como dos días [...]

E: [...] con el corazón roto [...]

A: ¡Sí! [...] como que uno dice: “¿por qué el país permite eso?” sí [...] y pues Roberto se sentía culpable, Roberto me decía: “Andrea, se nos salió de las manos, ¡no hicimos nada!” [...] es el problema de la fundación, que uno empieza a hacer un seguimiento de casos y uno no sigue los casos realmente” [...] y no sé [...] uno los quiere mucho, uno aprende a quererlos mucho.

En este pasaje o evento emocional Andrea nos comparte una situación impactante, un momento conflictual entre sentires, saberes y deseos.¹⁴ El encuentro con Fabio, quien otrora encarnara el “otro” camino posible gracias a las redes vinculantes de corresponsabilidad que se tejieron con la fundación en un momento y que fortalecieron una alternativa de vida para él, ha recaído en el consumo de sustancias psicoactivas. El efecto que causa en ella tal deterioro es tan profundo que el sentido mismo de la fundación queda en tela de juicio; pero aunque las fallas se hacen evidentes, reconoce al mismo tiempo que su labor es un esfuerzo desde la sociedad civil por apaciguar o amortiguar las demandas y requerimientos cotidianos de una comunidad y grupo poblacional dejado al olvido por el estado.

La construcción social de las relaciones de cuidado implica al sí mismo y al otro en un fenómeno social vinculante y objetivado en reciprocidades múltiples que van desde lo material, operativo e instrumental hasta lo simbólico (Enríquez Rosas, 2014:245). En los procesos que lleva Procrear en el territorio, estas reciprocidades son de largo aliento y se trabaja continuamente en el hoy para ver resultados en un mañana, ojalá no tan lejano, donde las transformaciones sean duraderas.

Ese momento es recordado con gran tristeza; es impactante por la sorpresa del encuentro y todos los sentidos contrarios que ese joven encarnaba en ese momento: ilusión, cariño, confianza y solidaridad mezclada con pesadumbre, ansiedad y zozobra. El cúmulo de sentidos llega a tal punto que el cuerpo debe responder ante el agobio acumulado con el llanto, tanto en el recuerdo de la situación misma, como en la narración.

En la descripción del encuentro, Andrea narra cómo le fue imposible “mirarlo a los ojos”; verlo así le recuerda la situación vivida con uno de sus hermanos y el modo que encuentra para regular ese remolino emotivo producto de la mezcla de dolores (el país, su hermano, Fabio) es evitar el contacto con él a través de la mirada. Fabio, en el momento de verlos, exterioriza con todo su cuerpo: se acerca, abraza y llora mientras expresa un grito de ayuda angustioso. Roberto, abatido por lo que ve y por la cercanía física y verbal, responde emocionalmente con el llanto y racionalmente dándole ánimo. Los vínculos que los unen son de un grado tan íntimo que se evidencia una cultura emocional en la que se permite el intercambio de todo tipo de emociones sin limitaciones corporales a su regulación, especialmente el llanto.

14. Por motivos de espacio decidimos tomar una parte de todo el conjunto narrativo y para el análisis de los pasajes que ofrecemos como ejemplo, hacemos referencia de información adicional al texto presentado.

En el momento de la reflexión sobre la situación vivida conversan con Roberto, y él expresa sentimiento de angustia y frustración que Andrea, por su parte, interpreta como sentimiento de culpa; la culpa en la narrativa teje todo lo vivido en ese momento, acompañada de una recriminación por no haber hecho lo suficiente, poniendo en entredicho el sentido mismo del trabajo diario de la fundación.

Durante el relato es tal la energía de empatía que en una pausa para que Andrea tomara aire se le empieza a quebrar la voz, emerge de nuestra parte una interrupción en la que espontáneamente se dijo: “con el corazón roto”; confirmando así que estamos allí, sintiendo con ella y que entendemos su proceso corpo-emocional al nivel de atrevernos a nombrarlo.

El encuentro individual con el que se motivó al ejercicio de recordar uno de los momentos más emotivos de su vivencia en la fundación ha sido enriquecedor para nuestro estudio de la acción colectiva desde los cuerpos/emociones, ya que es una oportunidad que se le abre a quien relata para hacer(se) en el momento, un recorrido donde confluyen distintos sentidos de la situación y al escuchar, nosotras como investigadoras, sólo debemos dejar que el contenido se vacíe mientras revisamos los efectos que esto tiene en nuestros cuerpos/emociones. Nos tocan la experiencia y el acto expresivo del otro, por lo que esos momentos son el centro de nuestros registros en los Diarios de campo, lugar donde nuestros propios procesos corpo-emocionales quedan plasmados ante pasajes específicos del encuentro.

La narrativa performativa grupal: los pactos

El siguiente apartado forma parte de la narrativa performativa grupal en la fundación Procrear en el que además de Andrea y Roberto, las dos personas involucradas en el primer ejemplo, también participó Claudia. Las siguientes afirmaciones se dan a partir del relato de Andrea sobre la estrecha relación de amistad que ella mantiene con Roberto y con Claudia; con esta última, Andrea comparte también la vivienda.

A: Pero yo creo que lo más importante, también es algo que procuramos hacer, y es un pacto de salud mental: no trasladar el trabajo a la casa, a menos que sea algo súper urgente; pues ahí si toca, pero no es que nos sentemos a trabajar, y trabajemos en la casa, y yo le esté entregando cosas de Procrear. Como que yo le digo: ¡ahí está el sobre con esas cosas [...] ¡revise!, pues yo sé que ella lo trae acá [a la fundación], yo sé que ella no se pone en su cama a trabajar y eso también me ha parecido

chévere. O si no el ambiente se formaría como la sede B de la fundación y no tendría ningún sentido. Ha sido como un pacto de cada uno, a no ser que sea algo urgente, como que nos decimos eso a cada uno.

E: ¿Hay otro tipo de pactos que de pronto no se hayan dicho verbalmente, pero que ustedes de alguna manera manejen?

R: *Yo creo que sin que lo hayamos hablado, si yo disiento con ellas -como un ejercicio de respeto- de que lo que hablamos con ellas, lo podamos hablar con respeto con nosotros, de decirnos las cosas, y que eso ha crecido en la medida que hemos crecido como compañeros de trabajo. [...] Por ejemplo, Clau tiene la capacidad de decir las cosas que no le gustan; Andrea también, como que: “venga que aquí hay una cosa que no me gusta” y nada...esta es como la segunda, tercera dificultad que hemos vivido los tres y ahí hemos estado. Eso es como un pacto sin necesidad de decirlo: de conocernos y respetarnos de las maneras como somos. ¡Claro! ¡hay disgustos, y como todo, o si no, no sería una relación como la que existe, pero sin decirlo, hay manera de decirnos como somos [...]*

E: ¿Tú querías decir algo más?

C: *Sí, era el tema del almuerzo que en la fundación no lo veía hace años, que era como un ritual de almuerzo y todos traíamos almuerzo... y pues no sé, por cosas de salud -que es como la excusa-, más bien se ha sacado el momento para almorzar y es el momento que están todos, es el momento de distensión; entonces, en el momento del almuerzo, como que se logra bajar la tensión. Entonces, se genera un tema de distensión y de compartir, porque yo sentía desde que yo volví, era que cada uno almorzaba rápido y se sentaba en su espacio de trabajo, o a veces también no se almorzaba. Son como hábitos, porque además uno no almuerza y uno más tarde ya está haciendo como mala cara y tiene hambre.*

Antes del apartado citado, Andrea sostiene que «uno tiene que aprender a separar espacios»; esta afirmación puede ser leída en articulación con lo expresado en el apartado como estrategia de cuidado corpo-emocional y de relaciones personales. El cuidado de la vida privada es traducida por ella como: «un pacto de salud mental» en la que la separación de lo laboral y lo privado se convierte en algo parecido a una regla que ella y Claudia dan como sobreentendida y que siguen para no poner en peligro su salud y la relación de amistad que tienen. Separar estas dos esferas es lo que les permite seguir viviendo juntas. Dentro del sistema emocional del grupo de trabajo de la fundación, el que cada una de ellas se tome la libertad de no tocar temas de trabajo en casa, es visto como un comportamiento aceptado y valorado positivamente.

Otra de las reglas o acuerdos no expresados verbalmente, pero acordados y seguidos por los tres en su interacción de grupo, consiste en expresar abiertamente lo que se piensa y lo que se siente, aun cuando sean aspectos negativos y disgustos. Esta manera transparente de comunicación es vista como *ejercicio de respeto* de lo que cada uno es como persona. Esta práctica combina la disposición personal de entrar en comunicación con el otro y expresarse abiertamente (dimensión cognitiva) con el contenido ético de respeto por la individualidad y con la valoración positiva del acto de “decir las cosas que no le gustan”. Aunque este continuo ejercicio no ha sido fácil, lo acentúa Roberto al mencionar las dos o tres situaciones difíciles que han vivido y que han superado, es justamente la capacidad de reconocimiento mutuo lo que les brinda la percepción de una relación laboral y personal profunda y estable.

Por último, queremos resaltar la función del almuerzo como espacio generador de vínculo emocional. El hábito de compartir la hora de almuerzo diariamente es un ritual que les permite a todos y a cada uno de los participantes cuidar de su salud corporal y emocional, en tanto cada uno se toma el trabajo de llevar su comida, tomar distancia de las actividades laborales e incluso, del puesto de trabajo. Dentro del sistema de valores, ese espacio de tiempo y de encuentro ha sido recuperado y hoy por hoy es legitimado por la comunidad emocional de tal manera que ha pasado a ser “la excusa” para el encuentro del grupo de trabajo, para compartir, salir de la rutina y al mismo tiempo, relajarse.

Estos tres aspectos: la separación de la esfera privada y laboral, la comunicación transparente y directa y el compartir el almuerzo, son expresión de la manera como la comunidad emocional de la Fundación Procrear negocia sus vínculos afectivos de diferentes maneras y logra establecer “pactos” que les permiten converger en lo que podríamos denominar una ética del cuidado individual y grupal.

La experiencia de compartir las fotografías individuales en el grupo de trabajo no solamente sació la curiosidad de ver y saber lo que los compañeros sentían y pensaban en el momento de fotografiar, sino que a partir de ahí les fue posible entrar en diálogo y con ello, dejarse ir en un relato compartido en el que cada uno tuvo la oportunidad de mostrarse como sujeto sentipensante a otro nivel diferente al rutinario dentro de la comunidad emocional que ellos conforman.

Fotovoz en la Fundación Amor y Compasión

Después de cada Narrativa performativa individual nos adentramos en la cotidianidad del grupo de participantes a través del medio fotográfico. Las fotos que a continuación se presentarán fueron realizadas por las personas que colaboran en la Fundación Amor y Compasión, una organización cristiana localizada en Ciudad Bolívar –uno de los barrios periféricos de Bogotá– cuyo accionar en la comunidad se concentra en el acompañamiento académico y espiritual de menores de edad, mayoritariamente de familias monoparentales donde frecuentemente es la madre quien cuida y provee.

A cuatro personas que forman parte del equipo permanente de la fundación les fueron entregadas cámaras desechables de 24 exposiciones. El grupo tuvo de dos a tres semanas para tomar las fotos que sentían-pensaban más significativas de su vida cotidiana en la fundación y fuera de ella. Los ejemplos a presentar están acompañados de un fragmento del relato, pero son interpretados dentro de la narración completa dada por las personas en la narrativa performativa individual, donde ellos tuvieron la oportunidad de explicar foto por foto. En cada una de ellas se evidenciarán algunos elementos relevantes que nos permiten acercarnos a la complejidad de los procesos corpo-emocionales en sus dos dimensiones: experiencia y expresividad corpo-emocional de los sujetos y las comunidades que conforman.

Fotografía 1



Esa de la tarima yo la tomé. Yo me paro allí y miro para esa loma; siempre miro para esa loma, que es la vista desde allí. Y sólo le pido a Dios que tenga misericordia de los niños, de amigos [...] Hacia allá quedan las ollas, yo siempre miro allá (Carlos, Pastor de la fundación, narrativa performativa individual 2015).

Esta imagen alude a la actitud de contemplación ritualizada que el sujeto toma en las mañanas en momentos de soledad y antes de iniciar su rutina. El acto corporal de entrar en contacto con “Dios” está enmarcado dentro del conjunto de normas, valores, emociones y, en este caso, de la creencia religiosa compartida por la comunidad emocional de la Fundación que determina el tipo de experiencia en unión con lo trascendente.

Las líneas discursivas conductoras de su creencia, el momento y ese lugar cotidianos se conjugan simultáneamente para dar sentido a su experiencia emocional. Apelar a la misericordia, a la compasión de «Dios» por los que sufren y a su capacidad redentora, le lleva a evocar simultáneamente tanto el recuerdo y pérdida de sus buenos amigos ya fallecidos por consumo de sustancias psicoactivas, como la situación de riesgo actual de los hijos de aquellos amigos por la cercanía a las “ollas”.¹⁵ De esta manera, el acto corporal de dirigirse a ese lugar, entrar en su universo espiritual y traer al presente la pérdida de sus buenos amigos, dan cuenta del complejo tejido de experiencias corporales, de reencarnar las sensaciones y los recuerdos, de re-vivir eventos emocionales dolorosos y proyectarlos al mismo tiempo en las acciones sociales que ellos, como fundación, realizan para evitar que las nuevas generaciones de jóvenes del barrio caigan en el consumo de drogas.

Esta característica de simultaneidad de encarnar el pasado y el presente y de ubicarse en un aquí y en un allá a través de una imagen revela el carácter multitemporal y multiespacial de Fotovoz. Cabe también resaltar que gracias a que el sujeto discierne previamente ese lugar y ese momento como uno de los más importantes de su cotidianeidad y decide compartirlo con la fotografía, nosotras podemos acceder a dicho tejido de experiencias.

El proceso corpo-emocional contenido en esta segunda imagen está enmarcado dentro de las visitas semanales que realizan unas cuantas personas de la fundación al mercado de víveres más grande de la ciudad para recolectar las donaciones de los mercaderes y que les sirve para garantizar los almuerzos y refrigerios de los niños y niñas que asisten a la fundación diariamente. Dentro del relato, la persona re-vive los años de trabajo pesado que ella realizó durante su niñez en ese lugar; la pobreza, el hambre que la llevaron a trabajar a muy temprana edad y así aportar económicamente a su familia. Al igual que en el ejemplo anterior, el código normativo y de valores de su creencia religiosa opera como ordenador discursivo de su diálogo interno con respecto a sí mismo, su sentir-pensar intrasubjetivo: en ese lugar se amalgaman profundamente la historia de su niñez con la

15. En Colombia por ollas se comprenden los lugares donde se expende y consume todo tipo de drogas.

Fotografía 2



Quando yo voy a Abastos [...] Dios mío: tú siempre me recuerdas de dónde me sacaste, de dónde realmente he aprendido a valorar muchas cosas [...] a valorar la comida [...] pero también que entre tanta cosa, uno puede ver algo tan simple como la generosidad (Armando, voluntario y pedagogo, narrativa performativa individual 2015)

importancia vital que adquiere su labor actual como docente voluntario en la fundación, que a su vez le permite reafirmarse como actor social y asumir dicho rol como su proyecto de vida.

Con esta imagen, destacamos también el carácter intersubjetivo de su sentí-pensamiento –ese diálogo interior en relación con los otros– al encontrar personas que comparten y apoyan su proyecto desinteresadamente, un acto cuyos referentes discursivos lo llevan a nombrarlo con la palabra «generosidad». Desde este nivel de expresividad emocional podemos comprender que su accionar colectivo encuentra eco fuera de los límites físicos de la fundación, ampliando así su comunidad emocional en otros espacios. Esos actos de generosidad se conjugan con los de su grupo que “dona” su tiempo, conocimiento y cuidado a las niñas y niños y le permiten reafirmarse en las acciones sociales que la fundación está realizando.

Conclusiones

y aperturas

La reflexión teórico-metodológica que hemos presentado en este artículo es un esfuerzo que busca dar sustento a la dimensión emocional como campo de estudio y de trascender los determinismos sociales y naturales respecto de las emociones. El modelo de observación/recolección/análisis que hemos denominado *Tríada performativa* es una compleja estructuración que conjuga *metodología, teoría y epistemología* para un *análisis* con mayor profundidad y especificidad de la acción humana. Este modelo permite aprehender, desde los cuerpos/emociones, realidades de las distintas organizaciones sociales y sus contextos en una perspectiva que rebasa la mera narración de las formas de sentir como lo son la rabia, la indignación o el miedo.

Por esta razón, el estudio no se concentra en construir o entender las emociones, como objetos cosificados e independientes unos de otros, sino que nos concentramos en la función que cumplen los procesos corporeo-emocionales en las relaciones sociales como estructurantes de un orden moral y colectivo en forma de sanciones morales y éticas, códigos de conducta y sistemas de lealtades o desconfianzas entre sujetos y comunidades.

Con respecto a los métodos, destacamos la posibilidad que nos ofrece Fotovoz para las investigaciones desde los cuerpos/emociones que se deciden por otros caminos diferentes a la etnografía. En este sentido, compartimos el siguiente parecer de Scribano sobre el uso de medios creativos para capturar lo que él llama unidades de experienciación, entendidas como caminos para observar, registrar, analizar e interpretar las complejas relaciones entre creatividad, expresividad, sensaciones y emociones.

En el intento de captarlo desde la experienciación, el registro de la experiencia de la expresión de los otros es un cómo haciendo(se). Aparecen entonces los senderos de registrar, entre otras, las relaciones diádicas usual-inusual, material-significaciones, armado-desarmado de las sensaciones que se presentan en la creatividad, expresividad y revelación del estar (se) haciendo(se) visible que suponen los locus de la foto, la danza, el teatro (Scribano, 2011:23).

Fotovoz, entonces, se nos revela como un método idóneo para acercarnos a los procesos emocionales en sus dos niveles de aprehensión (experiencia y expresividad). Por una parte permite que las personas se detengan un momento en su cotidianidad y encuentren en ella un significado de sus

experiencias, motiva a los sujetos a encontrar los códigos verbales y corporales para representar la experiencia vivida, para construirse en ellos y se fortalece la posibilidad de la recreación corporal de los hechos a la par que se construye el relato.

A nivel grupal, cuando los participantes tienen la oportunidad de compartir sus fotos con los otros, la experiencia alcanza resonancia grupal, fortaleciendo así la relación de confianza entre ellos; justamente porque el compartir esas experiencias implica abrirse emocionalmente, generar empatía y dar lugar a nuevos espacios de encuentro más allá de las actividades rutinarias de la fundación.

Analíticamente para la investigación, Fotovoz evidencia los códigos verbales y corporales que representan las experiencias vividas y las maneras en que los sujetos mismos se construyen. En este sentido, la foto ofrece la posibilidad de recrear corpo-emocionalmente lo vivido a la par que se articula en el relato. Además permite identificar el vocabulario emocional, el tipo de emoción, la intensidad y el contenido, que muestran la regulación y valoración social.

La fotografía se convierte así, en ese espacio de interacción entre los participantes y nosotras como investigadoras; a través de la escucha, de la formulación esporádica de preguntas, de nuestra presencia y actitud corporal, nosotras también estamos siendo involucradas e interpeladas corpo-emocionalmente; estamos compartiendo y afianzando espacios de empatía y confianza, necesarios para el acceso a ese universo emocional; ser cuidadosas en su ir y venir en la re-encarnación discursiva pasa a ser una prioridad en nuestra responsabilidad investigadora. Del mismo modo, al analizar el relato de la foto y lo específico que representa, se nos facilita identificar el vocabulario emocional que usa el sujeto para expresar lo sentido y el tipo de emoción; además, podemos reconocer la intensidad y el contenido regulador y la valoración social de la comunidad.

Estas reflexiones nos llevan a concluir que nuestra tríada se enriqueció y fortaleció con Fotovoz, de tal manera que pasó a convertirse en el corazón de la misma por su gran capacidad de reflejar la compleja articulación intersubjetiva, multitemporal y multiespacial de los procesos corpo-emocionales. Con ello no desvirtuamos la función y el lugar fundamental que tienen los otros dos métodos con sus cualidades propias; pues es en la imbricación de todos ellos donde se dinamiza el poder analítico y epistemológico de La tríada performativa.

En el caso de esta investigación los procesos corpo-emocionales nos han sabido revelar los sentidos de agencia y responsabilidad de los sujetos que participan en las organizaciones sociales y de las investigadoras. Tener acceso a la matriz sociocultural que las conforma en comunidades emocionales nos permite entender la multiplicidad de reciprocidades que se tejen entre ellos mismos y la comunidad; así es posible aprehender las gramáticas emergentes de una ética del cuidado comunitario que se enfrenta a las transformaciones sociales fragmentarias y depredadoras de los sistemas dominantes capitalistas y deshumanizantes. En esa dirección caminan nuestros intereses de construcción de conocimiento sobre las acciones colectivas desde los cuerpos/emociones.

Bibliografía

- Berger, M. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu.
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como Praxis*. Buenos Aires: Sage Publications.
- Butler, J. (1988). “Performative Acts and Gender Constitution. An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”, en: *Theater Journal*. Vol. 40, No. 4. John Hopkins University Press, pp. 519-531 [online] Disponible en: https://www.amherst.edu/system/files/media/1650/butler_performative_acts.pdf [Recuperado en abril de 2016].
- Cervantes Rodríguez, S. (2014). “La esperanza: potencial de convocatoria social”, en: Enríquez Rosas, R. y López Sánchez, O. (coords.). *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. Guadalajara: ITESO; Iztacala: UNAM, FES Iztacala.
- Collins, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.
- Enríquez Rosas, R. (2008). “La construcción social de las emociones y los procesos de exclusión social urbana: una propuesta teórico-metodológica”, en: *El crisol de la pobreza: mujeres, subjetividades, emociones y redes sociales*. Guadalajara: ITESO.
- Enríquez Rosas, R. (2014). “Reciprocidades de largo aliento en el cuidado: La implicación de las emociones en la construcción del bienestar social”, en: Enríquez Rosas, R. y López Sánchez, O. (coords.). *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. Guadalajara: ITESO; Iztacala: UNAM, FES Iztacala.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (2004). “Cultura e identidades”, en: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 66. Número especial. México: UNAM, 77-99.
- Hall, S. (1996). “¿Quién necesita identidad?”, en: *Cuestiones de Identidad*. Hall, S. y du Gay, P. España: Amorrortu.
- Procrearfundacion.org. (2016). *Quiénes somos*. [online] Disponible en: <http://www.procrearfundacion.org/index.php/quienes-somos/10-quienes-somos> [Recuperado abril de 2016].

- Harding, S. and Manzano, P. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- López Murcia, LM. & Orrego Echeverría, A. (2012). *De-construyendo la educación para el desarrollo. Una mirada desde Latinoamérica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- López Murcia, L. M. & Orrego Echeverría, A. (2013). *Discursos, subjetividades y agencias en la universidad. Experiencias del CED-UNIMINUTO*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- López Sánchez, O. (2011). “Reflexiones iniciales sobre una historia cultural de la construcción emocional de las mujeres en el siglo XIX mexicano”, en: López Sánchez O. (coord.) *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*. Iztacala: UNAM-FES Iztacala, 23-56.
- Luna Zamora, R. (2010). “La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales”, en: Scribano, A. y Lisdero, P. (coords.) *Sensibilidades en juego: Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y de las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET.
- Rosenwein, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Scheer, M. (2012). “Are Emotions a Kind of Practice (and is that what Makes them have a Bourdieuan Approach to Understanding Emotion)”, en: *History and Theory*, 51, 193-220.
- Scribano, A. (2011). “Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación”, en: *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 1 (1), 21-35.
- Scribano, A. (2012-13). “Sociología de los cuerpos/emociones”, en: *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10, 93-113.
- Torres, A., Mendoza, N.C., Barragán, D., Vargas, A. González, M.I., Avendaño, M. S., Vallejo, M., (2003). *Organizaciones populares, identidades locales y ciudadanía en Bogotá*. Bogotá: UPN.
- Wang, C.C. (1999). “Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women’s Health”, en: *Journal of Women’s Health*, 8(2), 185-19.
- Wood, L. (1986). “Loneliness”, en: Harré, R. (ed). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Basil Blackwell.

Recibido: 28 de abril de 2016

Aprobado: 3 de octubre, 2016

Metodología, métodos, técnicas

Estrategia metodológica para el estudio de las identidades y las representaciones sociales

*de los jóvenes consumidores de drogas
Estudio de caso en Jalisco, México*

María Guadalupe Ramírez Ortiz

Resumen

El objetivo de este trabajo es presentar la estrategia metodológica para el estudio del proceso de construcción sociocultural de la identidad de los estudiantes consumidores de drogas (ECD) para conocer si sus representaciones influyen en la construcción de una identidad social susceptible a exclusión social. En ese sentido, el enfoque de estudio para abordar esta problemática es antropológico y se realizó trabajo etnográfico durante 2004-2007. La recolección de información fue a través de la aplicación de protocolos de observación de contextos, así como de entrevistas a diversos actores clave, e historia oral temática de ECD. Se aplicó análisis de contenido temático y se trianguló información entre fuentes. Los ECD fueron representados como carentes de vínculo identitario escolar, jóvenes que no interiorizan normas escolares, cuestión que faculta a profesores a negarles oportunidad de progresar académicamente.

micamente y legítima su exclusión educativa. El consumo de drogas (CD) y otras prácticas (participar en riñas, robar, vender drogas, evadir la autoridad) fueron representativos de su identidad individual y colectiva; dichas prácticas no se asumieron como producto de decisión, sino que formaron parte de su socialización primaria. Las instituciones deberían interpretar los sentidos que los jóvenes dan al CD y prácticas asociadas, no imponer valores y práctica en torno al rechazo de drogas. Deberían orientarse a igualar posibilidades de integración social, superando condiciones socioeconómicas y liberar a jóvenes de construcciones estigmatizantes.

Palabras clave: Identidad, Representación social, Jóvenes, Drogas

Abstract – Methodological Strategy for the Study of the Identities and Social Representations of Young Drug Users. A Case Study in Jalisco, Mexico

The objective of this paper is to present the methodological strategy for the study of the socio-cultural construction of the identity of drug-using students (ECD) to know if their representations influence the construction of a social identity susceptible to social exclusion. In that sense, the focus for the study of this problem is anthropological and ethnographic work was carried out during 2004-2007. The collection of information was through the application of protocols for the observation of contexts, as well as interviews with several key actors, and thematic oral histories of ECDs. Thematic content analysis was applied. Information between sources was also triangulated. ECDs were represented as lacking a school identity bond, young people who do not internalize school norms, an issue that allows teachers to deny them the opportunity to progress academically, thus legitimizing their educational exclusion. The use of drugs (CD) and other practices (participating in fights, stealing, selling drugs, evading authority) were representative of their individual and collective identity. These practices were not assumed as a product of decision, but were part of their primary socialization. Institutions should interpret the meanings that young people give to CD and associated practices, not impose values and practice around drug rejection. They should aim at equalizing possibilities of social integration, overcoming socio-economic conditions and freeing young people from stigmatizing constructions.

Key Words: Identity, Social Representation, Youth, Drugs

María Guadalupe Ramírez Ortiz. Mexicana. Licenciada en Trabajo Social. Maestra en Desarrollo Social. Doctora en Ciencias Sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, Occidente. Trabajadora Social Jubilada en el Centro de Seguridad Social, Manzanillo, del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), Delegación Colima. Áreas de interés: redes sociales, adicciones en adolescentes y jóvenes, migrantes jornaleros indígenas; ishaoro@hotmail.com.

En este trabajo parto de la idea de aseverar que el consumo de drogas (CD) entre la población juvenil es un problema reconocido por la sociedad, y ha motivado a las instituciones públicas, nacionales e internacionales a centrar sus políticas de salud en campañas de prevención y tratamiento. Pero también se ha admitido que el narcotráfico y el consumo de drogas son fenómenos interrelacionado con implicaciones económicas, políticas y sociales que trastocan las relaciones en todos los niveles, desde las diplomáticas (entre naciones) hasta las cotidianas, en vecindarios, familias y escuelas, entre otras.

Me atrevería a afirmar que todo individuo, alguna vez en su vida, ha conocido o interactuado con consumidores de drogas en su contexto cercano o familiar. Es a partir de esa interacción que surge mi interés por trabajar con este sector poblacional. En este sentido el objetivo de este artículo es presentar la estrategia metodológica seguida para el estudio de las identidades y representaciones sociales de los jóvenes consumidores de drogas efectuado en la preparatoria de Tonalá, Jalisco, de la Universidad de Guadalajara.

La intención de este trabajo es analizar el proceso de construcción sociocultural de la identidad de los estudiantes consumidores de drogas (ECD) en sus contextos de interacción, y observar si sus representaciones influyen en la construcción de una identidad social estigmatizada, discriminada y criminalizada, lo que favorece la susceptibilidad de la exclusión social.

Para comprender el proceso de construcción sociocultural de la identidad de jóvenes estudiantes de sectores populares que consumen drogas fue necesario acercarse al conjunto de significados que hacen que los jóvenes se reconozcan y sean reconocidos entre los demás actores sociales. Por tal motivo, se asumió el enfoque antropológico, pues mediante la etnografía retomé la idea central de participar en la vida cotidiana de los estudiantes consumidores de drogas durante un tiempo (2004-2007), en el cual se trabajó con diferentes fuentes de información que contribuyeron en la descripción del objeto de estudio (Hammersley y Atkinson, 1994). Por otra parte, me orienté con base en la teoría de las representaciones sociales que, al igual que la etnografía, lleva implícito el acto interpretativo de opiniones, creencias, juicios y prácticas que sostienen y comparten los individuos que conforman el mundo social (Moscovici, 1979; Jodelet, 1993; Abric, 2001a-b), sin dejar de lado la orientación del enfoque procesal de las representaciones sociales que privilegia las vinculaciones sociohistóricas y culturales del objeto de estudio.

Además, para acceder al conocimiento utilicé el abordaje hermenéutico, el cual interpreta al ser humano como productor de sentido y se enfoca en el análisis de las producciones simbólicas, por medio de las cuales los seres humanos construimos nuestro mundo de vida (Banch, 2000).

Partí de un acercamiento que rompe con el esquema de explicaciones del fenómeno desde una lógica lineal de tipo causa y efecto, de modo que el análisis se orienta a explicaciones multifactoriales. Asimismo, en esta investigación el enfoque antropológico permitió mostrar la diversidad de situaciones de vida y de consumo de drogas en los estudiantes de la preparatoria de Tonalá de la Universidad de Guadalajara, que fueron desde la experimentación y el consumo habitual hasta cierto grado de disfuncionalidad, no como un continuo que es forzoso recorrer, sino como momentos que un individuo puede o no transitar. Por ello, el consumo no necesariamente debe verse como patológico, y al consumidor como dependiente; ya que puede tratarse de una respuesta a necesidades variadas que abarcan desde la búsqueda de nuevas experiencias sensitivas hasta la evasión de la realidad, o bien, una respuesta contestataria al sistema de normas y valores en ciertos momentos de la vida de estos jóvenes.

La condición del estudiante como consumidor de drogas le otorga una identidad que confiere pertenencia a una categoría social que es por lo común vista por los otros como una identidad deteriorada y socialmente estigmatizada. Sin embargo, en este estudio interesa acercarse a los estudiantes consumidores para observar no sólo la parte negativa que otros construyen de su identidad y su consumo, sino desentrañar también –desde su punto de vista– sus propias motivaciones, hábitos y creencias en torno a su consumo. Además, se describirá cómo éste consumo de drogas es una práctica que funciona como forma de diferenciación y reafirmación de la autonomía personal, pues el consumo tiene un significado relacionado con la pertenencia social.

Los jóvenes encuentran la pertenencia social en ciertos grupos del contexto escolar, o bien, en los grupos de pares del vecindario. Así, alrededor del consumo se integran procesos colectivos y culturales que sólo se aprecian de manera clara en las interacciones sociales y en los significados particulares que los actores les atribuyen. Por otra parte, se describirá cómo los estudiantes consumidores de drogas han luchado ya sea por asumir su identidad como consumidores o por considerar la droga como algo transitorio en su vida.

Explicitación de la estrategia metodológica

que orientó el trabajo de investigación y el análisis de la información en tres acercamientos operacionales

Primer acercamiento operacional:

articulación de las dimensiones de la identidad como símbolo colectivo

El primer acercamiento consistió en articular las diferentes dimensiones de la identidad de los jóvenes consumidores de drogas como símbolo colectivo que es interpretado por la alteridad en sus diversos contextos de interacción. Aquí la identidad se define como símbolo colectivo, es decir, cómo los otros construyen representaciones sociales de los consumidores de drogas. Para alcanzar el objetivo de este momento fue necesario acercarse a varios actores sociales: estudiantes, maestros, padres de familia, algunos actores de los vecindarios, como el coordinador de un grupo católico de jóvenes de la colonia Jalisco, y dirigentes de programas y centros de tratamiento para las adicciones, entre otros.

Para el desarrollo del trabajo de campo fue necesario partir de la formulación de una hipótesis, la cual se fue construyendo con base en preguntas iniciales de diversa índole. Una de las primeras fue ¿cómo construyen los profesores y estudiantes de la preparatoria de Tonalá las representaciones de la identidad social de los estudiantes consumidores de drogas? Esta cuestión se investigó por medio de entrevistas a profesores, así como por grupos de discusión. El criterio de selección de los profesores fue que se distinguieran por mantener un trato frecuente y directo con los estudiantes. Para contactarlos se pidió apoyo a la coordinadora académica. La participación de los profesores fue voluntaria; se pidió su consentimiento para grabar la entrevista, asegurándoles el anonimato y la confidencialidad en el manejo de la información (véase el Cuadro I).

Para conformar los grupos de discusión se seleccionó un(a) alumno(a) por cada semestre escolar (tanto de bachillerato técnico como de bachillerato general), de tal forma que se establecieron seis grupos: tres de mujeres y tres de hombres. Para reunirlos se contó con el apoyo de los prefectos de la preparatoria. Sin embargo, uno de ellos se equivocó y un grupo de hombres fue conformado por alumnos sólo de bachillerato general, así que se tuvo que organizar otro de bachillerato técnico, por lo que sumaron ocho grupos en total (véase el Cuadro II). Otro criterio de selección fue que los(as) alumnos(as) fumaran tabaco, bajo los supuestos de que aportarían

más datos respecto al fenómeno del consumo de sustancias en la escuela o bien que hablarían sobre su experiencia de consumo de otras sustancias, ya que los resultados de la Encuesta Nacional de Adicciones de 1993 (SS, DGE, 1993) reportan que fumar es un factor de riesgo para el consumo de drogas y alcohol.

Cuadro I
Entrevistas a profesores de la preparatoria de Tonalá

Profesor	Sexo	Formación académica	Antigüedad (años)	Semestres en los que imparte la(s) materia(s)
1	Femenino	Odontóloga	20	1º y 4to
2	Masculino	Licenciado en Biología	11	1º, 2º, 3º, 4to, 5to y 6to
3	Masculino	Licenciado en Letras	6	1º, 2º, 4to, 5to y 6to
4	Masculino	Licenciado en Sociología	14	Atiende a los grupos de la preparatoria cuando no asisten los profesores
5	Masculino	-----	1	Autoridad que atiende asuntos escolares

El proceso de la entrevista con los grupos comprendió cinco etapas: 1) aplicación de dinámica “rompehielo”; 2) dar a conocer el objetivo de la discusión; 3) petición de consentimiento para participar y grabar la entrevista, asegurándoles el anonimato de la información y la confidencialidad en el manejo de la información; 4) aplicación de entrevista con dos preguntas conductoras: ¿qué es el tabaco para ustedes?, ¿qué son las drogas para ustedes?; y 5) una vez concluida la discusión se preguntó si estaban de acuerdo con proporcionar algunos datos para describir características del grupo (sexo, edad, ocupación, tipo de bachillerato, y si hubo antes, así fuera una sola ocasión, consumo de alcohol y drogas), a lo que también accedieron.

La aproximación a las narraciones generadas en las entrevistas con los profesores y grupos de discusión permitió acercarme al análisis de representaciones sociales del estudiante consumidor de drogas; a su vez, permitió adentrarse en otros temas relacionados con el consumo en diferentes contextos de socialización de los estudiantes de la preparatoria de

Tonalá, como la red de amigos consumidores de drogas del vecindario, al cual me fui acercando paulatinamente a lo largo de la investigación. Así empezó a tomar forma el primer acercamiento metodológico, que consistió en articular las diferentes dimensiones de la identidad de los jóvenes consumidores de drogas como símbolo colectivo, interpretado por la alteridad en sus diversos contextos de interacción.

Cuadro II
Entrevistas a grupos de discusión de la preparatoria de Tonalá

Número de grupo	Tipo de Bachillerato	Sexo	Número de integrantes por semestre escolar
1	General	Masculino	6
2	General	Masculino	6
3	General	Masculino	6
4	Técnico	Masculino	6
5	Técnico	Masculino	6
6	General	Femenino	6
7	General	Femenino	6
8	Técnico	Femenino	6

El promedio de edad de los(as) estudiantes fue de 17 años. Todos eran fumadores activos. El 79.2% había tomado alguna bebida alcohólica y el 27.1% consumió alguna droga alguna vez en su vida.

El primer acercamiento estratégico me permitió aproximarme de manera exploratoria al objeto de estudio y planear el segundo para describir a profundidad la construcción social de la identidad de los estudiantes consumidores de drogas en sus contextos de su vida cotidiana, como lo son la escuela y el vecindario.

En la escuela el contacto con los estudiantes fue directo, con el apoyo de la trabajadora social, quien reunió a 18 de ellos de diferentes semestres escolares, los cuales en el momento no tenían ninguna actividad académica. En forma anónima se les pidió que contestaran por escrito la pregunta ¿cómo es un joven como tú? Tres de ellos (véase el Cuadro III); dibujaron un sociograma de su salón de clases (véanse los Sociogramas 1, 2 y 3), las indicaciones fueron que hicieran un plano del salón de clase, dibujando dónde estaba colocado el pizarrón, el escritorio, la puerta, y cómo se distribuían los subgrupos en esa área, además de poner las características o atributos de cada subgrupo. Esto permitió identificar plenamente los grupos dentro del salón de clase. De manera fortuita, un estudiante me informó que se llevarían a cabo las elecciones del Consejo Académico,

Cuadro III
Jóvenes que participaron contestando por escrito
a la pregunta generadora: “¿Cómo es un joven cómo tú?”
y en la elaboración de tres sociogramas del salón de clases

Número de folio	Sexo	Edad	Semestre	Tipo de Bachillerato
1	Femenino	18	2do	General
2	Femenino	18	6to	
3	Masculino	19	6to	
4	Femenino	16	3ro	Técnico Administrativo
5	Femenino	15	1º	
6	Masculino	16	1º	
7	Femenino	16	3º	
8	Masculino	17	5to	
9	Femenino	17	5to	
10	Masculino	19	3ro	General
11	Femenino	17	5to	
12	Masculino	17	5to	Técnico Administrativo
13	Femenino	17	5to	
14	Masculino	16	3ro	
15	Masculino	15	1º	
16	Femenino	15	1º	
17	Masculino	16	2do	
18	Masculino	17	5to	

suceso que permitió identificar los factores de diferenciación que existen entre los jóvenes estudiantes de la preparatoria de Tonalá. Además, en la entrevista con el estudiante se obtuvo información necesaria para acercarse a cada una de las planillas. Las preguntas fueron las siguientes: ¿cuáles son las propuestas básicas de la planilla?, ¿quién o quiénes son sus asesores políticos? y ¿quiénes son los alumnos simpatizantes con la planilla? (véase el Cuadro IV).

En esta aproximación se analizaron las representaciones sociales que construyeron los estudiantes respecto a los tipos de grupos en el interior del salón de clase, lo que dio cuenta de la manera en que se conforma la adscripción identitaria. Gracias a este ejercicio se encontraron algunos factores demarcatorios que establecen diferencias entre los estudiantes de

la preparatoria de Tonalá, como las condiciones laborales, económicas, familiares, escolares, y según el universo simbólico propio, dentro del cual los jóvenes buscan además una forma de ser jóvenes. En conjunto, estos elementos juegan un papel importante como diferenciadores en el proceso de identificación. Por otra parte, a pesar de que el fenómeno de las adicciones no se pretendía abordar, resultado de esta aproximación salieron a la vista algunas evidencias que rompen con la representación de que los estudiantes consumidores de drogas son una población invisible para algunos profesores.

Cuadro IV
Entrevista a planillas de jóvenes que
participaron en las elecciones del consejo académico

Planilla	Sexo	Seudónimo	Observaciones
Azul	Masculino	El Getos	Informante que me avisó la fecha de realización de las elecciones
	Masculino	Fernando	
	Masculino	Joaquín	
Roja	Masculino	Mario	
	Masculino	Alberto	
	Masculino	César	
	Masculino	Raúl	
	Femenino	Rita	
Naranja	Masculino	Rubén	
	Masculino	Ricardo	
	Femenino	Priscila	
	Femenino	Yadira	

El análisis de las narraciones permitió irse apropiando y utilizar los conceptos teóricos que intervienen en la construcción de las representaciones sociales y la estigmatización de los estudiantes consumidores de drogas. Para identificar la representación estigmatizada de los estudiantes consumidores de drogas fue relevante el concepto de “actitud” (Moscovici, 1979), con el cual pudo identificarse la posición evaluativa y afectiva de los informantes respecto a los consumidores de drogas. La identificación de evaluaciones negativas evidenció el estigma (Goofman, 2003) y las expresiones de desigualdad social (Giménez, 2003) entre la población estudiantil.

La operacionalización del concepto de “exclusión social” fue factible gracias a la identificación de los factores de riesgo para la exclusión social propuestos por Estébanez (2002), los cuales se emplearon como factores demarcatorios que establecen diferencias y divisiones sociales entre la

Cuadro V
Entrevistas a jóvenes consumidores de drogas
quienes participaron en las historias orales temáticas

Seudónimo Edad (años)	Rendimiento escolar	Edad y lugar de inicio de consumo	Drogas que		Grupos de pertenencia	Tipo de familia
			Consumió	Consume		
Araceli 17 años	Retenida en segundo semestre	9 años en Estados Unidos con sus primos	Cocaína Pastillas Peyote Hongos Alu- cinógenos	Marihuana Tonzol	Banda Los Maytob Grupo musical de la escuela	Madre Padrastro Hermana Padre en Estados Unidos ex narcotraficante
Rosí 17 años	Retenida en segundo semestre	17 años En la preparato- ria con amigos consumidores		Marihuana	Comité de la preparatoria	Ambos padres Hermana Hermano
Hernán 17 años	Retenido en segundo semestre	Consumió a los 13 años en la secundaria con amigos consumi- dores	Cocaína Piedra	Marihuana Tonzol Pastillas	Banda (Los Sureños)	Vive bajo la custodia de hermana y su esposo Ambos padres viven y trabajan Hermanos adictos
Samuel 17 años	Repite una materia en cuarto semestre	10 años En la primaria con amigos con- sumidores	Se negó a decir cuáles drogas consumía	Ninguna	No tiene otro grupo de pares	Madre separada y Hermana
José 17 años	Ex alumno Cursa segundo semestre en nueva Escuela	14 años En la secundaria con amigos con- sumidores		Marihuana	Otros estudiante de preparatoria consumidores	Ambos padres y hermanos

población en general y la población estudiantil tonalteca. También fueron elementos diferenciadores en el proceso de identificación-diferenciación, y además hicieron claras las desigualdades sociales y económicas.

La interpretación de las narraciones bajo el conjunto de conceptos teóricos permitió identificar algunas de las situaciones por las que atraviesan los estudiantes consumidores de drogas; por ejemplo, su pronta inserción al mercado de trabajo, la deserción escolar, la pérdida de su derecho a la educación y su probable implicación en el narcotráfico, como lo presentó uno de los casos que fue el primer contacto para completar la muestra por bola de nieve (véase el Cuadro V) (Kuzel, 1992). Con estos casos empezó a vislumbrarse el segundo acercamiento operacional de la estrategia metodológica, el cual consistió en articular las diferentes dimensiones de la identidad de los jóvenes estudiantes consumidores de drogas.

Aunque en este punto los acercamientos operacionales se presentan de manera estructurada, no ocurrió lo mismo con el proceso de recolección de la información, pues éste implicó un ir y venir para que poco a poco las dimensiones de la identidad de los jóvenes consumidores de drogas fueran adquiriendo sentido desde la alteridad y como experiencia del estudiante consumidor. Este ajeteo con los informantes y sus diferentes contextos permitió ir comprendiendo el fenómeno desde una óptica no lineal, sino multifactorial, ya que además se percibieron el bagaje cultural, las ideologías y los valores, y se tuvo acceso a diferentes fuentes de información respecto al tema por investigar.

Para seguir con el proceso de construcción de la representación social de los estudiantes consumidores de drogas se llevaron a cabo entrevistas con personajes de centros de tratamiento y prevención de las adicciones, donde algunos de los estudiantes recibieron atención. Los centros a los que acudieron fueron el grupo La Perla de Occidente Alcohólicos Anónimos Ampliación 15, en el que se entrevistó al “Padrino” del grupo, y el Departamento de Prevención Social del Departamento de Seguridad Pública de Tonalá, donde se entrevistó a uno de los psicólogos que atendió a un estudiante y su familia (véase el Cuadro VI). Asimismo, se efectuó una reunión con la coordinadora y un integrante del Programa de Prevención de las Adicciones de la Coordinación de Servicios Estudiantiles de la Universidad de Guadalajara. El integrante de este programa también participó activamente en Barrios Unidos A.C., agrupación que atiende a jóvenes con problemas de adicciones. Las preguntas en los centros de tratamiento fueron: 1) Para “La perla de Occidente”: ¿cuáles son los requisitos para ingresar al centro?, ¿cuál es la cuota de recuperación? y ¿en qué consiste el

Cuadro VI
Entrevistas a personas de centros de
tratamiento y prevención de las adicciones

Centro	Tipo	Grado académico y cargo de la persona entrevistada	Antecedente de consumo de drogas
Nombre			
Grupo la Perla de Occidente Alcohólicos Anónimos Ampliación 15	Tratamiento	No se preguntó grado académico Padrino Encargado del grupo	Ex consumidor
Departamento de Prevención Social del Departamento de Seguridad Pública de Tonalá	Tratamiento y Prevención	Lic. en psicología Encargado del tratamiento y de actividades de prevención del programa Seudónimo Enrique	Ex consumidor*
Programa de Prevención de las Adicciones de la Coordinación de Servicios Estudiantiles de la Universidad de Guadalajara	Prevención	Lic. en Enfermería. Coordinadora del programa. Seudónimo Cristi	Ninguno
Programa de Prevención de las Adicciones de la Coordinación de Servicios Estudiantiles de la Universidad de Guadalajara	Prevención	Estudiante de Preparatoria. Colaborador del Programa e integrante del grupo de Barrios Unidos A.C. Seudónimo Maick	Ex consumidor

* Este informante también participó narrando su historia oral de vida.

tratamiento? 2) Para el Departamento de Prevención Social: ¿a quiénes se les brinda terapia? y ¿en qué consiste el tratamiento? En ambas entrevistas fueron surgiendo nuevas dudas conforme los informantes respondían las preguntas originales.

La pregunta generada a la Coordinación de Servicios Estudiantiles de la Universidad de Guadalajara fue ¿cuál es el objetivo del programa de prevención de las adicciones? El propósito de llevar a cabo estas entrevistas fue identificar si las prácticas institucionales se orientan a justificar, perpetuar las diferencias o bien, discriminar y construir una representación estigmatizada de los consumidores de drogas. El análisis de las entrevistas efectuadas a otros personajes fundamentó la reflexión de que era necesario conocer, además de la versión de los integrantes de las instituciones, la de los usuarios. Así, fue factible visualizar qué tanto diferían la percepción de los integrantes de las instituciones y la de los usuarios, o bien si éstos terminaban interiorizando los significados con los que los demás los nombraban. Los usuarios que participaron en este proceso fueron jóvenes consumidores de drogas detenidos en el Departamento de Seguridad Pública de Tonalá y un adulto ex consumidor de drogas. Asimismo, se rescataron versiones del

tema, obtenidas en los grupos de discusión, en las entrevistas a estudiantes consumidores de drogas y en la entrevista a la banda “Los Crisantos”, de la colonia Jalisco (véase el Cuadro VII).

Al parecer ya se tenía la representación social que construye la alteridad, pero el ir y venir en el análisis constante de la información reveló que hacían falta otros personajes que interactúan con los estudiantes consumidores de drogas; para lograr un acercamiento a ellos se puso en marcha el segundo acercamiento operacional, que consistió en articular las diferentes dimensiones de la identidad de estos jóvenes, pero como experiencia propia. Lo anterior facilitó llevar a cabo entrevistas con los padres de familia y con los integrantes de una banda juvenil. Se pudo rescatar la historia de tres familias de los estudiantes consumidores de drogas: 1) El padre y la madre del estudiante que dejó la escuela por consumir drogas; 2) La madre de un estudiante que consume drogas, trabaja y que finalmente abandonó la escuela por su consumo; y 3) La madre de una estudiante que consume drogas y participó en el narcotráfico. Los padres de los otros participantes no fueron entrevistados, pues desconocían que sus hijos eran usuarios de drogas, además de que se les garantizó la confidencialidad de la información (véase el Cuadro VIII).

Sólo pudo entrevistarse brevemente a algunos integrantes de la banda “Los Maytos”, de la colonia Jalisco, grupo de pertenencia de la estudiante que consume drogas y participó en el narcotráfico (ver Anexo 7). Esta entrevista se efectuó gracias a la participación de la madre de una de las alumnas, quien me acercó con una joven de la banda “Los Fantasmas”. Sin embargo, la joven se negó a participar y a servir de contacto con otros miembros del grupo. Esta joven sólo aceptó llevarme cerca del domicilio de una integrante de la banda “Los Maytos” ya que eran contrincantes a muerte. Una vez en el domicilio, la integrante de dicha banda nos puso en contacto con algunos miembros de su grupo. Cabe mencionar que la estudiante, usuaria de drogas, había pertenecido primero a la banda “Los Fantasmas” y después se cambió a “Los Maytos”. La aceptación en el nuevo grupo ocurrió porque ella les vendía drogas y porque además, su novio era miembro del mismo. La breve entrevista grabada con cada uno de ellos consistió en que platicaran su experiencia de vida como miembros de la banda y respecto al papel que la estudiante desempeñaba en la misma. A todos se les aseguró guardar el anonimato y respetar la confidencialidad de la información.

Finalmente, éste fue el trayecto que se recorrió para obtener las construcciones de la representación social de los estudiantes consumidores de

drogas, bajo una lógica de interacción y los efectos del contexto, que es donde se producen, transmiten y reciben informaciones simbólicas, interpretadas y comprendidas por los sujetos. Enseguida se describirá la forma operativa del segundo momento metodológico.

Cuadro VII
Entrevistas a jóvenes usuarios de drogas de Tonalá

Lugar de la entrevista	Grupo de pertenencia	Seudónimo	Sexo	Edad (años)	Ocupación Escolaridad	Droga que consume	Motivo de detención	Estado durante la entrevista	
I Departamento de Seguridad Pública de Tonalá	-----	Celestino	M	14	3ro Secundaria	Toncho y marihuana	Riña	Sobrio	
		Mirita	F	14	6to Primaria	Toncho y marihuana	Escándalo	Sobrio	
	II En esquinas de las calles de la Colonia Jalisco	Los Crisantos	Pepe	M	25		Marihuana en la semana	-	Sobrio
			Rober	M	21	En la obra	Cocaína y cerveza el fin de semana	-	Sobrio
			Pelón	M	24				Bajo efectos de la marihuana
			Tacho	M	18				Sobrio
II En esquinas de las calles de la Colonia Jalisco	Los Maytos	Julian	M	15				Bajo efectos de la marihuana	
		Toto	M	14					
		Pipis	M	15					
II En esquinas de las calles de la Colonia Jalisco	Los Maytos	La Petus	F	18	Estudiante de psicología	Ninguna		Sobrio	
		La Poke	F	18	Obrera y Estudiante de Secundaria	Marihuana		Sobrio	

Cuadro VIII
Entrevistas a personas adultas de Tonalá

Lugar de la entrevista	Entrevistado (a)	Edad aproximada (años)	Ocupación	Consumo de drogas o enfermedades relevantes
Departamento de Prevención Social del Departamento de Seguridad Pública de Tonalá	Papas de José Sr. José	50	Aguador Hogar	Ninguna
	Sra. Otilia	47		
Casa en Tonalá, Centro	Mamá de Hernán Sra. Josefina	45	Hogar Cosmetóloga	Depresión e intento de suicidio
Casa en la Colonia Jalisco	Mamá de Araceli Sra. Palmira	37	Hogar Vende comida en tianguis Cuida niños	---
Salón de un templo de San Gerardo en la Colonia Jalisco	Catequista Adolfo	35	No se preguntó	--
En la calle	Informante anónimo	Adulto	---	---

Segundo acercamiento operacional:

articulación de las dimensiones de la identidad como símbolo de identificación-diferenciación

Este momento permitió articular las diferentes dimensiones de la identidad de los jóvenes estudiantes consumidores de drogas como experiencia propia y como símbolo de identificación-diferenciación en sus diversos contextos de interacción, donde se orientan sus representaciones sociales y sus prácticas, además de la lucha para lograr la definición y representación de la propia identidad o el apego a la identidad que los otros les asignen. Esta lucha definió las fronteras entre los grupos de jóvenes y en la estructura social a partir de la inclusión o exclusión en la misma.

El acercamiento a la identidad de los estudiantes consumidores de drogas se basó en los tres elementos de la identidad propuestos por Gilberto Giménez (2005).

Atributos identificadores o identidad caracterológica, la cual lleva a conocer la percepción que tienen de sí mismos los estudiantes consumidores de drogas.

Narrativa personal o identidad narrativa, obtenida por medio de las historias orales, con las cuales es posible identificar cómo se construye el

yo narrativamente, por oposición o identificación respecto a otro(s) o a un nosotros. Esta narrativa reconfigura una serie de actos y trayectorias personales del pasado para conferirle un sentido al presente; a su vez, revela el proceso de reflexión acerca de la vida propia, mismo que evidencia la identidad personal y colectiva. De este modo fue posible acercarse al tercer elemento de la identidad.

La red de pertenencia social, que implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. La inclusión a grupos de pertenencia ocurre mediante la asunción de un rol. La pertenencia social es uno de los criterios básicos de distinguibilidad de las personas. Los individuos internalizan en forma idiosincrásica e individualista las representaciones sociales propias de sus grupos de referencia. En este tercer elemento se distingue la función identitaria de las representaciones sociales, que permiten la salvaguarda de la especificidad de los grupos y sitúan a individuos y grupos en el campo social. Esto permite elaborar una identidad social gratificante, es decir, compatible con los sistemas de normas y valores sociales históricamente determinados.

Las prácticas fueron otro aspecto a considerar en la construcción de la identidad. Éstas se refieren a las actividades de los estudiantes y sobre todo a la objetivación de comportamientos y expresiones transmitidos por la escuela, la familia, la banda etcétera, independientemente de si son o no considerados lícitos o admisibles por la sociedad.

Como ya se señaló, la selección de los estudiantes consumidores de drogas partió de la interpretación de las narraciones a partir del conjunto de conceptos teóricos que orientaron la investigación y de haber sido contactados por muestreo mediante bola de nieve. El primer contacto se dio con la estudiante consumidora de drogas que participó en el narcotráfico. La selección de esta estudiante se originó en la creencia generalizada de que las personas que visten como cholo son consumidoras de drogas. La identificación sucedió durante la hora de receso escolar (tiempo de descanso y desayuno), en el cual pudieron observarse diferentes grupos de estudiantes. Esta joven fue una informante clave para entrar en contacto con otros dos participantes más. Para asegurarse de que los estudiantes hablaran con confianza me presenté como interesada en conocer y entender los gustos, estilos de vida y consumo de sustancias de los jóvenes con el fin de proponer algunas sugerencias en los programas de ayuda a consumidores de drogas. Se les aseguró no estar relacionados con su familia o la policía y que no se intentaría captarlos para tratamiento a menos que lo solicitaran; en este proceso se fue dando el establecimiento de un buen

rapport (Lara, 1998). También se garantizó el anonimato y la confidencialidad en las publicaciones y presentación de los resultados que generaran sus historias; se les señaló, asimismo, que podían retirarse del estudio en cualquier momento que consideraran conveniente, sin que ello implicara que su condición de estudiante o su promedio de calificación escolar se vieran afectados. Estas entrevistas también fueron audiograbadas con el consentimiento previo de los estudiantes.

La historia oral temática (Aceves, 1998) fue la técnica para recopilar un conjunto de relatos personales que mostraron un panorama de la vida y la experiencia de consumo de drogas de los estudiantes en sus diversos contextos de interacción. En este proceso, la identidad se entiende como un relato de vida, en el cual se destaca la importancia del lenguaje y las imágenes como portadoras de sentido (Mead, 1934), con una proyección hacia el futuro. La identidad es un producto de la historia y da cuenta de cómo los individuos se definen y redefinen en cada etapa de su vida, por lo que la marcha hacia el pasado es un requisito para construirla (Jenkins, 1996). El proceso de reflexión acerca de la vida del individuo implica una dialéctica interna-externa de su identificación, de modo que no sólo será evidente su identidad individual, sino también la colectiva (Jenkins, 1996). La historia del individuo reside en la familia, así que en todas las entrevistas se comenzó en el nicho de este contexto. Pero la construcción de la identidad implica otras interacciones para alcanzar su proyección hacia el futuro; fue entonces necesario que el individuo relatará su vida en interacción con otros significantes y otros contextos, y su lugar en cada uno de ellos, pues los grupos son un recurso para construir la identidad. Tales contextos fueron la escuela, el trabajo, los amigos, entre ellos los grupos de pertenencia, como la banda, y su relación de pareja. Desde esta misma perspectiva se relataron sus prácticas de consumo, sobre todo en el contexto escolar.

Tercer acercamiento operacional:

Análisis de la información

El estudio de contenido se llevó a cabo mediante la técnica de análisis temático (Minayo, 2002), con el apoyo del programa Atlas ti v. 5.0 (Muhr, 1997). Dicho análisis consiste en descubrir los núcleos de sentido que componen una comunicación cuya presencia o frecuencia signifiquen alguna cosa para el objetivo analítico trazado. Este proceso es hermenéutico dialéctico, ya que es capaz de revelar una interpretación aproximada a la realidad. El proceso consta de tres etapas:

Orientación de los datos, la cual incluye una transcripción, relectura del material y organización de los relatos en determinado orden, lo que supone un inicio de clasificación y organización de los datos de observación también en determinado orden, de acuerdo con la propuesta analítica. Esta fase ofrece un mapa horizontal de sus descubrimientos en campo.

Clasificación de los datos. Comprende: a) La lectura fluctuante, que ayuda a establecer categorías empíricas al confrontarse con categorías analíticas teóricamente establecidas en busca de relaciones dialécticas entre ambas; y b) La constitución de un corpus o varios corpus de comunicaciones, si el conjunto de las informaciones no es homogéneo. En ese momento se hace una lectura transversal de cada cuerpo; se segmenta cada entrevista o documento en términos de unidad de registro a ser referidos por tópicos de información o por temas. Los criterios de clasificación en primera instancia pueden ser tanto variables empíricas como teóricas, ya construidas por el investigador. Los múltiples apartados se reagruparán en torno a categorías centrales, concatenándose en una lógica unificadora.

Análisis final. En las dos etapas anteriores se reflexiona respecto al material empírico, punto de partida y de llegada de la interpretación. Este movimiento incesante que se eleva de lo empírico hacia lo teórico y viceversa; que se mueve entre lo concreto y lo abstracto, entre lo particular y lo general, es el verdadero movimiento dialéctico llegando a lo concreto pensado. La totalización final consiste en el control de la especificidad del objeto por la prueba.

Esta perspectiva analítica de codificación permitió observar cómo se estructura la narrativa y dio margen a la reflexión acerca de los significados y las concepciones; las voces y las experiencias de los participantes. De este proceso parte la forma en que se presentan los datos, en este caso, a partir de la temática encontrada en las narraciones de los informantes, mismas que fueron de utilidad para la construcción de ideas que serían empleadas luego en el proceso de teorización y generalización, fundamentadas en los detalles empíricos del contexto local (Coffey y Atkinson, 1999); es decir, el análisis no se limitó solamente al contexto discursivo. Por otra parte, se triangularon los datos entre las diferentes fuentes de información generadas y con las teorías e investigaciones para garantizar la confiabilidad en las interpretaciones y una mayor profundización y ampliación del objeto de estudio.

Resultados

Hacia la construcción de categorías para objetivar las formas simbólicas interiorizadas de la representación social y la de la identidad de los estudiantes consumidores drogas: motivos y efectos de consumo y servicios de atención.

Los estudiantes consumidores de drogas

¿son casos esporádicos o una población oculta?

Las representaciones sociales funcionan como esquemas de percepción y valoración (Moscovici, 1979), y en este sentido, las percepciones acerca de los estudiantes consumidores de drogas pueden ser diferentes entre los sujetos, aun cuando la realidad sea una. Esto ocurrió en los acercamientos con estudiantes y profesores de la escuela, quienes tuvieron una apreciación distinta respecto a los estudiantes que consumen drogas.

Se parte del supuesto de que las diferencias en dicha percepción radican en los procesos de interacción entre los actores sociales, es decir, aun cuando estudiantes y profesores interactúan en un mismo lugar, no todos tienen acceso a la misma información; cada grupo (estudiantes y profesores) recibe información parcial y cargada de significados específicos. El conocimiento del sentido común en torno al objeto de representación (los jóvenes consumidores de drogas) también emerge de los filtros que operan en la selección perceptiva, esto es, focalizando la atención sobre aquellos aspectos de la realidad que responden a los intereses de cada individuo (Moscovici, 1979). Así, el consumo de drogas en los estudiantes puede ser valorado de distinta manera por cada grupo social. Por ejemplo, mientras que para los estudiosos de las adicciones los consumos de tabaco y alcohol son problemas de salud pública, para una profesora no representan un problema mientras no ocurran en el horario de clases. Para ella, un problema es que los alumnos no acudan puntuales a su clase, lo cual tiene un interés personal para cumplir con la norma escolar. Ahora veamos con detalle su percepción acerca de la problemática de las adicciones, de acuerdo con la cual el consumo de drogas es esporádico.

Entrevista a profesora No. 1, con veinte años de antigüedad en la preparatoria, párrafo (27):¹

Problemática por ejemplo de consumo de drogas, solamente la he visto o percibido a... en un semestre, pero actualmente en mis grupos yo no

¹ Véase el Cuadro I.

puedo decir que algún alumno me ha llegado con aliento alcohólico, no. Que fuman, sí, sí hay, pero no veo que sea problema, ¿por qué? Porque dentro de mi clase a nadie le he pedido que apague el cigarro porque ni siquiera lo prenden; para mí no es problema. Problema es que no estén puntuales a la hora de entrar. Ése es un problema porque se quedan en la cafetería, porque están platicando... no sé. Pero ese es otro detallito que a veces impide concentrar la atención durante la actividad, porque se están incorporando y en cinco minutos que lleguen tarde están preguntando nuevamente “¿y qué vamos hacer?”. Distraen la atención y más cuando se trabaja por equipos. Pues básicamente es eso.

Por otra parte, las prácticas de los estudiantes consumidores de drogas varían según el grupo o persona con que se interactúe; es más factible que el alumno asuma el “rol prescrito”² ante los profesores, mismo que incluye prácticas que se supone que los jóvenes aceptan llevar a cabo cotidianamente y que modelan un sistema de representación de acuerdo con lo establecido en la institución escolar. Sin embargo, ante sus amigos o pares escolares muestra o comparte otras prácticas que ponen en evidencia otro modelo de representación ligado a los factores culturales, a su propio sistema de normas y valores, y a la actividad que desempeñe en el grupo.

Parafraseando a Abric (2001 b), las acciones de los estudiantes se sujetan al sistema de normas y valores escolares, mismos que establecen un modelo de representación en el que se definen las expectativas respecto al otro y las formas de interacción entre los actores sociales, con base en qué se constituye como lícito o admisible en la toma de posiciones y en el compromiso de las prácticas. Entonces, la identidad de los estudiantes consumidores de drogas y su representación social son construidas y reforzadas por sus prácticas. Así, los profesores sólo se limitan a ver lo que para ellos es de interés, o bien sólo las prácticas que los estudiantes muestren en su interacción, mismas que tienen que ver con el cumplimiento de las normas y roles establecido institucionalmente. En consecuencia, la representación que los profesores construyan diferirá de la que elaboren los estudiantes, pues éstos tienen una interacción más cercana y constante con sus compañeros.

Los primeros acercamientos con los escolares revelaron que los estudiantes consumidores de drogas representan una población que sus pares tratan de ocultar, probablemente por no delatarlos. Sin embargo, conforme

2. Artículo 21 del *Reglamento General de Evaluación y Promoción de Alumnos de la Universidad de Guadalajara* (UdeG, s/f.). El alumno tiene la responsabilidad de estudiar y cumplir con las actividades escolares o extraescolares derivadas de los planes y programas académicos y obtener mediante la acreditación de las respectivas pruebas de conocimientos y de requisitos establecidos, el diploma, título, o grado universitario correspondiente.

transcurrieron las entrevistas se fue evidenciando su presencia en la escuela. Por ejemplo, estudiantes consumidores de tabaco que formaron parte de los grupos de discusión³ informaron verbal y abiertamente ser consumidores de drogas. Otros datos importantes fueron que 79.2% reportó haber consumido alguna bebida alcohólica y 27% consumió drogas alguna vez, presentándose mayor consumo entre los varones en ambos casos. En este acercamiento se reconoció que el consumo de drogas se presenta tanto en hombres como en mujeres, pero bajo las creencias de que las mujeres consumen menos que los hombres debido a que son “más reservadas” y les preocupa lo que digan los demás, como los padres y los amigos, o bien temen ser abusadas sexualmente por sus propios amigos sin darse cuenta (entrevistas a grupo de discusión No. 1 de hombres, líneas 633-649; No. 6 de mujeres, líneas 666-677; 683-691).

Enseguida se presentan algunas viñetas que ilustran cómo se fue haciendo evidente la presencia de estudiantes consumidores de drogas en la escuela. Esto implicó un proceso en el cual primero se habló de temas menos comprometedores, como el consumo de tabaco y los problemas de los jóvenes de sus colonias. Fue a partir de que se manifestaron problemas de consumo de drogas entre dichos jóvenes que se preguntó respecto al consumo en la escuela. Poco a poco se fue dando la confianza entre los alumnos que pertenecían a diferentes grupos de la preparatoria, hasta que algunos declararon abiertamente ser consumidores, excepto las mujeres.

Entrevista a grupo de discusión No. 7 de mujeres de bachillerato general, líneas (271-273):

Entrevistadora: ¿Tú me decías que en un grupo de tu secundaria?

Mujer: *Exacto, hubo una ocasión que expulsaron a dos de mis compañeros porque trían droga en la mochila...*

Entrevista a grupo de discusión No. 6 de mujeres de bachillerato general, líneas (260-265):

Mujer: *Como dice ella, que aquí en la prepa, pero como yo estaba en la prepa 'X' allí en la prepa 'X'. Aquí nunca me he dado cuenta.*

Entrevista a grupo de discusión No. 3 de hombres de bachillerato general (líneas 271-275):

Entrevistadora: ¿Aquí hay personas que consuman droga?

Hombre 1: *Sí.*

3. Véase el Cuadro II.

Hombre 2: *Quién sabe.*

Hombre 3: *Aquí en la escuela no la consumen.*

Entrevista a grupo de discusión No. 8 de mujeres de bachillerato técnico, líneas (404-406)

Entrevistadora: *¿Aquí en la escuela hay personas que se droguen?*

Mujer 1: *Sí hay.*

Entrevistadora: *¿Sí hay?*

Mujer 1: *Sí, hay un buen.*

Mujer 2: *Muchos.*

Entrevista a grupo de discusión No. 5 de hombres de bachillerato técnico, líneas (484, 880,997-998):

Hombre: *Yo sí me he drogado.*

Entrevistadora: *¿Saben de algunos compañeros que se droguen?*

Hombre: *En mi salón nomás una compañera; ella sí la ha probado, la marihuana, creo que mucho tiempo.*

Para algunos profesores, las “adicciones” en la escuela incluye sólo el consumo de alcohol; mientras para uno de ellos representa un problema, para otro no lo es, ya que los jóvenes que consumen alcohol dejan de estar “en activo en la Universidad”, y cuando mucho llegan a cursar hasta el cuarto semestre (entrevistas a profesor No. 2, con 11 años de antigüedad, párrafos 014-016; prefecto, párrafo, 151).

Para una profesora los estudiantes consumidores de drogas son casos esporádicos; señala que en sus 23 años en la Universidad sólo se ha dado cuenta de unos 15 casos (Entrevistas a profesora No. 2, con 20 años de antigüedad, párrafo 41).

Pero ¿qué hay detrás de estas percepciones?, ¿realmente son pocos y esporádicos los casos de estudiantes consumidores de drogas? Las evidencias anteriores muestran lo contrario; además de que los grupos de discusión refirieron que “hay un buen”, se identificó que 27% de los participantes consumieron drogas alguna vez, porcentaje que rebasa el promedio a nivel bachillerato, que es de 15.2% (Villatoro, 2004; Villatoro, 2005). Entonces ¿por qué los profesores no los identifican o señalan que son casos esporádicos? La respuesta se relaciona con el lugar donde los jóvenes llevan a

cabo sus prácticas de consumo y las estrategias que emplean para no ser sorprendidos en el plantel escolar.

Dentro de la escuela los estudiantes buscan los espacios apropiados para el consumo de cocaína, pues ésta no expide aroma. El baño y el techo del taller de cerámica, que están distantes de las autoridades escolares, son los espacios que escogen para no ser sorprendidos (entrevistas a grupo de discusión No. 5 de hombres de bachillerato técnico, líneas 1088-1093 y grupo de discusión No. 8 de mujeres de bachillerato técnico, líneas 433-434); aunque algunos consumidores hablaron de lugares recónditos para consumir marihuana y tonzol (véase la Fotografía 1).

Fotografía 1
Un rincón para *tonchar* (inhalar tonzol)



Fuera de la escuela se consume marihuana, sobre todo en el “árbol pacheco”, llamado así porque la droga se fuma bajo su sombra. La calle es otro lugar donde se practica este hábito, antes de entrar a clase (historia oral de Rosi,⁴ párrafos 497-500; entrevistas a grupo de discusión No. 7 de mujeres

de bachillerato general, líneas 425-430, y grupo de discusión No. 4 de hombres de bachillerato técnico, líneas 1112-1120).

Aunque la cocaína y la marihuana son las drogas de mayor uso, se identificó a estudiantes experimentadores, poliusuarios, y quienes abandonaron el consumo, proceso que se describe en las historias orales de vida de algunos de los participantes en el estudio.

Entrevistas a grupo de discusión No. 5 de hombres de bachillerato técnico, líneas (89-105):

Hombre: *Me drogaba.*

Entrevistadora: *¿Con qué?*

Hombre: *Con casi todo tipo de estupefacientes.*

Entrevistadora: *¿Cuáles?*

4. Véase el Cuadro V.

Hombre: *Cocaína, lo que viene siendo la piedra, crack, cristal, mota y anfetaminas.*

Entrevistadora: ¿Y ahora?

Hombre: *Puro cigarro.*

El consumo de drogas se ha vuelto una práctica cotidiana afuera de la escuela, pero además es el contexto donde se consigue con facilidad mediante la red de distribuidores, entre los cuales hay adultos “narcos” y jóvenes que se hacen pasar como estudiantes, o bien estudiantes de la preparatoria.

Historia oral de José, párrafos (0171-0184):⁵

Entrevistadora: ¿Y qué onda con el consumo ahí en la escuela?

José: *¡Uuhh! Bien excesivo (risas).*

Entrevistadora: ¿Por qué?

José: *No, pus es que estaba bien chido. Como en la mañana acá en vez de entrar al salón te ibas media hora antes, mmm, pus te dabas acá un churro en la mañana.*

Entrevistadora: ¿Dónde?

José: *A espaldas.*

Entrevistadora: A espaldas... ¿afuera de la escuela?

José: *Por la calle del rastro, ei. Acá ya nomás te metías y empezabas a cotorrear.*

Entrevistadora: A gusto.

José: *Sí, Luego estaba chido porque te pegaba el frillito pero no te calaba el frillito, pero no te calaba, nomás estaba así como de ¡ahh! De caché (risa), bueno para la temperatura...*

Entrevistadora: ¿Por qué lo consumen antes de entrar a clase?

José: *Sabe... es como un hábito que se te crea.*

5. Véase el Cuadro V.

Entrevista a grupo de discusión No. 8 de mujeres de bachillerato técnico, líneas (545-547):

Mujer: *Un narco de aquí de Tonalá es el que reparte en todos estos rumbos y también reparte aquí en la prepa, nomás que los chavos que lo conocen a él estee, los espera afuera, cuando salimos a almorzar o a algo. Lo esperan ahí en el súper. Diario, es diario, diario, diario.*

Esta evidencia y otras muestran la facilidad de contactar a los distribuidores de drogas y los códigos que se manejan para solicitar que se les venda. La viñeta que sigue refiere que los distribuidores de drogas tienen una imagen de “albañil”, y están afuera de la preparatoria, por lo que me di a la tarea de observar a personas que se encontraban a cuadra y media del “súper” (tienda de abarrotes y venta de vinos y licores), y en una de las entradas de la preparatoria. Los trabajadores de la construcción visten generalmente con pantalones de mezclilla, camisas desgastadas, zapatos de trabajo empolvados, con gorra de beisbolista y cargan una mochila, ya sea para guardar sus herramientas de trabajo o sus alimentos. Personajes parecidos pasaron por espacio de dos horas y sólo se cruzaban de esquina a esquina. Unos simulaban esperar el camión; otro compró una paleta y uno más caminó en dirección a un *Cyber* localizado casi en contra esquina del súper; se paró por un momento y regresó a la palettería. Todos estaban allí intercambiando mínimas palabras y sin evidencia de tener que hacer algo más que estar en la calle. Observé lo anterior desde el arribo a la preparatoria; al tomar el desayuno en una fonda cercana, conversar con los alumnos afuera de la escuela, solicitar servicio en el *Cyber* y dejar pasar la ruta de transporte colectivo para salir de Tonalá (véase la Fotografía 2).

Fotografía 2
Presuntos vendedores de drogas cerca de la escuela



Conversación no grabada con “el Getos”, miembro de la planilla azul (véase el Cuadro IV).

Aproximación: *Aquí afuera de la prepa hay señores ahí sentados que son albañiles y uno llega “qué onda, un paro”; así se dice y ya lo llevan a uno a una casa o lugar y te venden un poquito de marihuana.*

Pero ¿qué otros motivos puede haber para que los estudiantes consumidores de drogas sean percibidos como casos que se dan eventualmente, o que ni siquiera sea identificado el consumo? Los jóvenes señalan que sus compañeros se ocultan para que no los vayan a delatar; como amigos los ocultan, y piden que los oculten o guarden el secreto. Pero también saben controlarse para no evidenciar que están drogados.

Entrevista a grupo de discusión No. 8 de mujeres de bachillerato técnico, líneas (968-879; 1088-1093).

Mujer: *Se cuidan mucho para que las personas que no fuman marihuana no los vayan a delatar.*

Mujer 2: *Por ejemplo, el compañero que está en el salón de nosotras, yo lo caché una vez drogándose. Entonces, yo entré al salón y me salí. Y al poquito rato se salió y me dijo asustado: “¡fulanita, no vayas a decir nada, discúlpame!”. Pero no, o sea en mi mente no estaba decirle a toda la gente que lo había hecho.*

Se señala que en la escuela, bajo los efectos de las drogas “se pierden por un rato”; pero se cree que saben “controlarse”, sobre todo cuando tienen “callo” (experiencia) y que solamente andan “como enojados” (entrevistas a grupos de discusión No. 8 de mujeres de bachillerato técnico, líneas 703-711 y No. 5 de hombres de bachillerato técnico, líneas 384-393).

Todas estas estrategias de ocultamiento parecen dar resultado, pues los estudiantes que consumen drogas aparentemente no son vistos por los profesores y autoridades escolares, y sobre todo evitan ser sancionados por el Régimen de Responsabilidades para los alumnos, el cual conocen al recibir un curso propedéutico una vez aprobando el examen de admisión para cursar el bachillerato. Una de la reglas tiene que ver con la prohibición de “concurrir a la Universidad bajo los efectos de algún estupefaciente, psicotrópico o inhalable; ingerir, distribuir onerosa o gratuitamente a otro, en los recintos universitarios, bebidas alcohólicas y las sustancias consideradas por la ley como estupefacientes o psicotrópicas o cualquier otra que produzca efectos similares en la conducta del individuo que los utiliza” (UdeG/SEMS, 2005:85).

Sin embargo, para Araceli y Hernán,⁶ consumir drogas dentro de la escuela resulta una forma de transgredir la norma y esto les causa placer. Según Araceli, ellos han consumido tonzol en las jardineras que se ubican enfrente del módulo de orientación educativa, por donde pasan los profe-

6. Estudiantes consumidores de drogas que participaron con su historial oral de vida (véase el Cuadro V).

sores, los cuales no se percatan ni de su conducta ni del olor del tonzol, por lo que asume que sus prácticas y su presencia son toleradas por los docentes, quienes no se quieren hacer responsables de su problemática.

Historia oral de Araceli, párrafos (1240-1244).

Araceli: *Sí lo ven, pero se hace de la vista gorda. Como te digo, aquí con las drogas aquí, también. Sí saben pero nada más que se hacen menso todos.*

Entrevistadora: ¿Sí saben quién y todo?

Araceli: Sí.

Entrevistadora: ¿Tú por qué crees que se hacen menso?

Araceli: *Porque por lo mismo, quién se va a querer hacer responsable de otros problemas ajenos. O sea, yo creo que nadie.*

El discurso tácito del profesor No. 5, quien atiende asuntos escolares (véase el Cuadro I) evidencia por qué pueden ser casos esporádicos y por qué se hacen de la “vista gorda”, es decir, cuál es la razón de que haya cierta tolerancia de su presencia y de las prácticas de consumo implícitas. Cuando me dio información acerca de un grupo de jóvenes apodados los “Kumbia Kings”, de los que se cree en forma generalizada que consumen drogas, dijo que son jóvenes problemáticos que reprueban mucho y a los que se les “negarán” oportunidades de prestar de nuevo exámenes para aprobar sus materias con el propósito de que salgan de la escuela. Los profesores que intuyen que los estudiantes consumen drogas se guían por ciertos atributos perceptibles que derivan de pertenencias sociales estereotipadas y generalmente se vinculan a la imagen del cholo.

Partiendo de que las representaciones sociales contribuyen al desarrollo de actitudes evaluativas y afectivas⁷ respecto al sujeto, en el caso del estudiante consumidor de drogas puede concluirse que a partir de los intereses de cada grupo (estudiantes y profesores) y del grado de interacción con los consumidores aparecen dos posiciones en cuanto a estos estudiantes. 1. Para sus compañeros parece haber un vínculo cercano y afectivo con ellos, por lo que toleran y encubren su persona y su consumo. 2. Para los profesores es una población que tiene problemas con las normas escola-

⁷ La actitud es una orientación global positiva o negativa o toma de posición del sujeto o grupo respecto al objeto de representación. De las tres dimensiones, ésta es la más frecuente o estable, ya que solamente después de que los sujetos o grupos han tomado una posición evaluativa y afectiva en relación con el objeto, es posible construir una representación. Así, es muy factible que los objetos polémicos y debatibles que dividen las opiniones de los grupos sociales se conviertan en representaciones sociales (Moscovici, 1979: 49).

res (problemas de rendimiento escolar) y tratan de tolerar que consuman drogas, pero contemplando su exclusión del sistema escolar como consecuencia natural de su deficiente rendimiento académico. Además, a raíz de esta categorización: “chicos con muchos problemas”, se activa su identidad social evaluada negativamente, de manera que los estudiantes son estigmatizados y las interacciones de compromiso de los profesores hacia ellos es limitada, es decir, no se piensa en brindarles una atención o reflexión especial dada su situación, partiendo del encajonamiento en esta categoría y sin reparar en si realmente todos los estudiantes que integran ese grupo tienen los atributos que se les asignan, o bien experimentan otra problemática que influya en su consumo.

Ahora nos detendremos un momento para saber cómo interactúa el estudiante consumidor de drogas con sus pares escolares mientras se mantiene vigente su derecho y permanencia escolar. En este proceso interaccional se visualizará la manera en que los atributos de los estudiantes funcionan como diferenciadores e identificadores de pertenencias categoriales, por lo que se tiende a construir estereotipos ligados a prejuicios sociales relacionados con determinados grupos, en particular con los cholos.

Los estudiantes consumidores de drogas:

una población marginada y excluida

Como se mostró en el punto anterior las representaciones sociales pueden variar de un grupo a otro. Tales variaciones se asocian con la complejidad de la red de relaciones entre las categorías sociales de los grupos, de sus valores y de las posiciones dentro de esa red. Por otra parte, la identidad social involucra procesos de categorización, identificación, diferenciación y comparación en las dinámicas interaccionales, mismos que se verán enseguida a partir de la elaboración de sociogramas en los que algunos y algunas jóvenes trazaron las categorías sociales que se establecen en sus salones de clase, además de las que se visualizaron durante la elección de consejeros académicos de la preparatoria de Tonalá.

A pesar de que la escuela es una institución que intenta homogeneizar a los jóvenes a partir de su condición de estudiantes, las diferencias son percibidas por ellos. Éstas son atributos que distinguen a los sujetos y a sus grupos, y a la vez funcionan como elementos que establecen fronteras entre las categorías sociales, sobre todo cuando la asignación de atributos es despreciativa, infamante y discriminatoria, es decir, cuando la representación social es valorada negativamente y se convierte en un estigma por el cual se fija y justifica la diferencia (Abric, 2001a; Goffman, 2003).

A partir de los atributos los estudiantes encontraron diferencias entre los tipos de subgrupos o categorías (Giménez, 2005) que se conforman dentro de su salón de clases. En algunos casos se forman subgrupos del mismo sexo o subgrupos con apariencia y vestimenta que los distingue; por ejemplo, las “cremosas” y los vanidosos, de quienes se cree que tienen suficientes recursos económicos. Otro subgrupo identificable por su vestimenta son los “cholos”, quienes se suponen “pertenecen a pandillas”. También se identificaron subgrupos propios del contexto escolar, como las “mataditas”, los “mataditos” (que estudian mucho) y los inteligentes, que se ubican al frente del pizarrón o cerca del escritorio del profesor. Otros son los “burros”, los tontos o los que se dejan de los demás, los “carrilla” (burlescos), los callados, los platicones, las “desmadrosas”, los y las víboras (criticones), las recatadas y los “gays o raros” (homosexuales).

Si se parte de la percepción generalizada de que los “cholos”⁸ consumen drogas y pertenecen a pandillas, y en el contexto escolar tienen problemas de rendimiento académico, puede decirse que dentro de los salones de clases se identificó esta categoría. De acuerdo con sus vínculos de interacción con sus compañeros de salón de clases, se ubican en la periferia de esta estructura de interacciones, cercanos a la puerta del aula, lo que facilita su salida constante, como si esto indicara que carecen de un sentido de pertenencia al grupo de pares escolares.

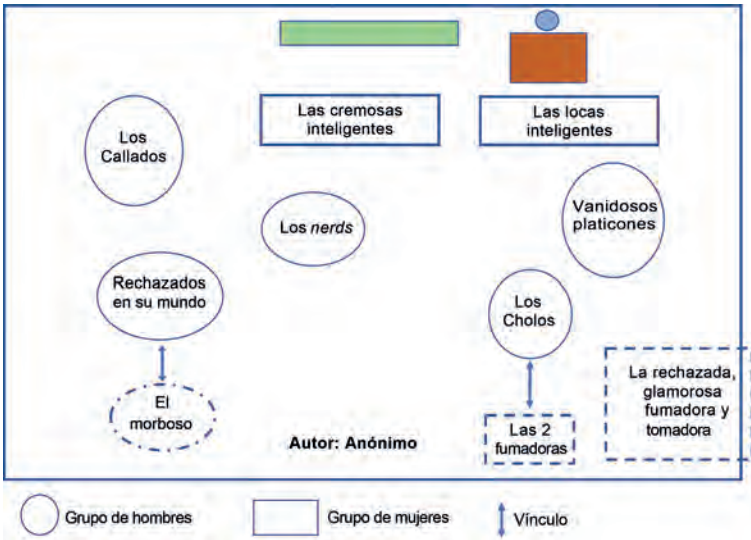
Antes de describir la forma en que algunos estudiantes diagramaron las interacciones y la formación de subgrupos en el salón de clases, hay que mencionar la distribución del mobiliario. Generalmente se ordena de la siguiente manera: los pupitres individuales de los alumnos se colocan en filas frente al pizarrón y al escritorio del profesor. La conformación grupal oscila entre cuarenta o sesenta alumnos de ambos sexos, quienes están casi hacinados. Se cuenta con ventanales en uno de los muros del salón y ventiladores descompuestos.

Los estudiantes que consumen alcohol y tabaco son personas con pocos o nulos vínculos de interacción con los subgrupos que se forman dentro del aula; sin embargo, al igual que el subgrupo de jóvenes denominados “cholos”, se ubican cerca de la puerta, como lo muestran los sociogramas 1 y 2.

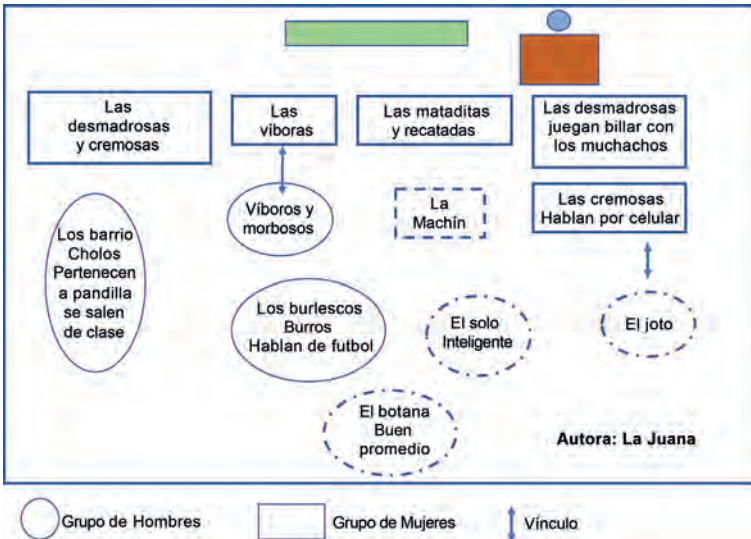
Lo mismo ocurre con los estudiantes de quienes creen que son homosexuales. En el Sociograma 2, “el joto” al parecer sólo tiene vínculos con “las cremosas”, pero no con jóvenes de su mismo sexo. La “machín” no

8. La descripción del “cholo” parte de su vestuario y se acompaña de características como drogadicción y una asociación con los términos “vago”, “pandillero” o “delincuente” y “analfabeto” (Valenzuela, 1988:54, 69,71).

Sociograma 1
Salón 1er semestre - Bachillerato general

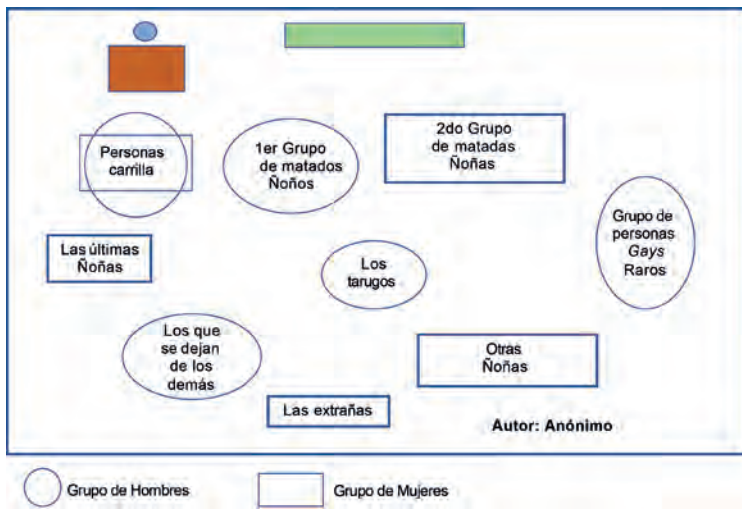


Sociograma 2
Salón 5to semestre - Bachillerato técnico administrativo



tiene ningún vínculo. En esta misma figura, “el solo inteligente” tampoco tiene vínculos y resultó ser un estudiante ex consumidor de drogas que participó con su historia oral de vida en este estudio.⁹ Por otra parte, los “gays” del sociograma 3 también se ubican cerca de la puerta del aula. Al igual que como se visualiza en el sociograma 1, el profesor No. 3 (véase el Cuadro I) dijo que los consumidores de drogas están en un rincón, portan un vestuario parecido al de los cholos, y agregó que son marginados por los pares escolares, o bien ellos mismos se aíslan o se sienten desplazados de la sociedad. Además, los describió como críticos de ésta, pero carentes del hábito de la lectura. Por otra parte, tiene la creencia de que el consumo de cocaína no es aceptado por la mayoría de los estudiantes, pero sí por algunos subgrupos.

Sociograma 3
Salón 6to semestre - Bachillerato general



Entrevista a profesor No. 3, con seis años de antigüedad, párrafos (086-102).

Profesor: *Como que la droga [...] como la cocaína, no es todavía muy aceptada [...] hay grupos que sí la aceptan, pero son grupos que el mismo grupo los ha marginado.*

Entrevistadora: *¿En un salón de clases?*

Profesor: *En un salón de clases. Tú ves a los chavos y los identificas.*

9. Este estudiante es Samuel, un joven realmente solitario que aunque es ex consumidor de drogas, sigue buscando alternativas para no recaer en el consumo.

Entrevistadora: ¿Luego luego se les nota?

Profesor: *Se les nota y lo ves tú también en los ojos. Y ellos mismos también se aíslan, o sea es el grupito de tres, cuatro chavos que está allá en el rincón [...] Perciben más el... o no perciben, como que les llega más la cuestión de "A mí no me permite esta sociedad hacer esto, hacer aquello. Me siento marginado, me siento desplazado, no soy escuchado, es una sociedad de mierda". Así te lo dicen, y que también ellos su manera de vestir o de ponerse un arete o tatuaje entonces, es como manifestar "estoy en contra de todo, de todo lo que ustedes dicen que es lo bueno, lo establecido, lo aceptado.*

Entrevistadora: ¿Y en qué momento lo expresan?

Profesor: *Lo expresan con actitud. A veces, el chavo te está escuchando en clase y te observa con cierto desdén, con cierto desprecio. O sea, con actitudes. Y cuando participan son muy breves sus comentarios. No son los que se pegan al libro a leer, a analizar un ensayo. Porque también ellos dicen, sí me llamó la atención tu tema y demás, pero no se acercan mucho a la lectura. O sea sí son críticos de una sociedad pero no, o sea, yo he detectado que sí son flojitos al leer ¿no?*

Con estas descripciones gráficas y la narración del profesor, apreciamos no sólo las categorías que se establecen dentro de las aulas escolares, sino cómo los actores sociales las definen de tal manera que tanto los estudiantes consumidores de drogas como los que se cree que tienen preferencias sexuales diferentes son agrupaciones que se desvinculan o son alejados de los subgrupos de estudiantes, por lo que parece que tienden a cohesionarse entre sí o bien aislarse en función del rechazo.

Es interesante observar que la población de estudiantes de la preparatoria de Tonalá se integra por una diversidad de tipos de jóvenes, de modo que no puede hablarse ni de una homogenización ni de una integración entre los estudiantes.

“Dios los hace y ustedes se juntan”

La influencia social para el consumo de drogas

Como todos los seres humanos, los estudiantes no se limitan a interactuar con una sola red de pares; por el contrario, la pertenencia a varios grupos, en lugares distintos, otorga diferentes roles a sus integrantes, lo que implica un proceso de conformidad con cada grupo (Giménez, 2005; Sciolla, 1983). Las prácticas comunes de consumo de drogas, la participación en riñas y la pinta de grafiti con el grupo de pares del vecindario juegan un papel importante al recrear y definir la representación social, y la interacción entre los miembros implica compartir el conjunto organizado de significados y valoraciones atribuidos a las prácticas que los caracterizan y definen. Que los estudiantes consumidores de drogas compartan estos elementos simbólicos involucra una lucha que tiene lugar en la interacción social y que influye en sus percepciones y en sus conductas, de tal manera que los actores pueden o no posicionarse, seleccionar y compartir las formas simbólicas y las prácticas.

De acuerdo con los informantes, el consumo de drogas es influenciando tanto por las prácticas y la presión de los pares del vecindario como por un proceso de selección de amigos para compartir e imitar las prácticas con el fin de ser parte del grupo.

“Dios los hace y ustedes se juntan”. En esta frase, la madre¹⁰ de Hernán quiere decir que el grupo de amigos del vecindario comparte el consumo de drogas y otras prácticas que los han llevado a tener problemas con la policía (entrevista a la Sra. Josefina, mamá de Hernán, párrafos, 020-024).

Sin embargo, al igual que en el caso de otros informantes, no queda claro a qué obedece esa cohesión; por qué se eligen e identifican como grupo, es decir, cómo se construye su identidad social. La descripción de tal fenómeno se llevará a cabo cuando se muestren los hallazgos de las historias orales de vida de los estudiantes consumidores de drogas.

Como ya señalamos, a los pares del vecindario se les percibe como una influencia determinante en el inicio del consumo de drogas.

Entrevista a grupo de discusión No. 5 de hombres de bachillerato técnico, párrafos (725-733).

Hombre: [...] *Porque haga de cuenta, siempre “¡zas güey! Yo te doy, no hay pedo, yo te doy”. El que le pone [el que se droga] le da al*

10. Véase el Cuadro VIII.

güey [el que no se droga]. Pero ya después, llega el punto de que ya el güey ya es un poco más vicioso, y ya no es de que le den, ahora es de que “tienes que comprar cabrón, para que saques para la banda” [...] y si influye mucho la amistad, los compas que tengas.

La influencia de los pares del vecindario opera bajo tres modalidades:

Consumo por el modelo de conducta del grupo de amigos. Tiende a imitarse para ser parte de éste, como lo explica un estudiante consumidor de hongos alucinógenos de uno de los grupos de discusión.

Entrevista a grupo de discusión No. 3 de hombres de bachillerato general, párrafos (414-416/429-433).

Hombre: *Yo tengo puros amigos de eso y o sea, siempre que llego están marihuana o drogados de cualquier forma. Pues uno nomás los ve y a veces se te antoja. Como los hongos, que dicen “no, ya estaba viajando bien chido, vi dos tres cosas que se movían, que los árboles se aparecían y me querían comer”. Acá uno dice “¡Ah! pues yo quiero sentir eso”, por eso también uno come.*

Consumo por invitación o presión del grupo de amigos. La invitación tiene dos caras: por recomendación para olvidar los problemas o por intimidación.

Entrevista a grupo de discusión No. 3 de hombres de bachillerato general, párrafos (179-181).

Hombre: *[...] pues, es que dicen “no, pues está chido” [que está bien] o “te vas a sentir bien un rato, te vas a olvidar de tus problemas”, y pues lo pruebas.*

Entrevista a grupo de discusión No. 7 de mujeres de bachillerato general, párrafos (634-638).

Mujer: *“Ándale, mira que está bien sabrosa, mira que te resuelve un ratito tus problemas” y tú dices, “no, es que no” y te abren, como uno dice, te abren [te inician].*

Entrevista a grupo de discusión No. 5 de hombres de bachillerato técnico, párrafos (250-261).

Hombre 1: *¿Cómo decir?, como que no te animas [a consumir drogas], “te pega tu hermano”, y quién sabe qué.*

Hombre 2: *Te hacen la burla.*

Entrevistadora: ¿Son burlas que les hacen si no la consumen?

Hombre 1: *Sí.*

Hombre 3: *La presión que tienes.*

Hombre 1: *Es pura presión, para quererse sentir parte de ellos.*

Entrevista a grupo de discusión No.1 de hombres de bachillerato general, párrafos (190-192/199-200).

Hombre: “Te empiezan a tirar carrilla y a hostigarte... primero regalan las drogas. Yo creo que sí influyen en cuestión de las personas que son adictos a alguna droga, pues”.

El consumo visto como algo normal entre los amigos del vecindario, lo cual influye para propiciar el consumo, o bien representa un impedimento para dejar de consumir. Así lo describe un joven estudiante que participó contestando por escrito la pregunta ¿cómo es un joven como tú? Párrafos (45-52).

Estudiante de la colonia Loma Dorada:

En la zona donde yo vivo, pues nosotros los que nos juntamos siempre estamos en una esquina cotorreando. Hay días pues que sí nos ponemos a tomar, hay quienes se van a fumar marihuana aparte, pero regresan y ahí seguimos, también hay otro grupito de cholos que ellos no sé qué tengan en la cabeza, pero todos los días se la pasan buscando con quién darse en la torre. Hay otro grupito que sí se la pasan todo el día afuera de la tienda, bien locos. Pero pues yo creo que en todos lados hay un poco de todo y mi colonia no es la excepción.

Ésta es la narración de un joven de la banda “Los Crisantos”,¹¹ quien habla respecto a lo que pasó después de escapar de un centro de tratamiento, donde no recibió la atención adecuada, y acerca de la influencia de su vecindario para seguir consumiendo.

Entrevista al grupo “Los Crisantos”, párrafos (863).

Pelón: [...] *yo sí corrí, yo la verdad iba con todas las ganas de cambiar, iba con todo el esfuerzo por cambiar, yo sí salgo de aquí, salgo con una nueva vida, salgo a recuperar mi familia, hago una nueva vida [...] Pero salí y [...] todo el mundo [...] la misma gente, las mismas mensadas, o sea, gente que a uno lo desespera, te la vuelves a encontrar.*

11. Véase el Cuadro VII.

Para Araceli, el abandono del consumo es difícil, pues siempre se ha rodeado de consumidores de drogas. No obstante, tiene sentimientos encontrados en cuanto al gusto de vivir entre consumidores y el abandono de ese ambiente, como se verá en su historia.

Las versiones de los distintos actores muestran que el inicio del consumo de drogas se ve influido por los pares del vecindario, pero para los estudiantes consumidores se trata de una influencia tanto para el inicio como para evitar el abandono del consumo. Sin embargo, no sólo el influjo de los amigos motiva el consumo de drogas; existen otros factores que los informantes percibieron, los cuales se detallarán enseguida.

Otros motivos

y consecuencias del consumo de drogas

Algunos de los jóvenes de la preparatoria de Tonalá creen que todos son “conscientes del daño” que les ocasionan las drogas, aunque reconocen el consumo entre algunos de sus pares escolares. Uno de los principales motivos para consumir drogas, de acuerdo con su percepción, y como se ha visto en este capítulo, es el estrés generado por problemas que los tensionan; por ejemplo, los exámenes escolares, la problemática familiar y tener que trabajar y estudiar al mismo tiempo, lo que a su vez ocasiona problemas de rendimiento escolar.

Entrevista a grupo de discusión No.1 de hombres de bachillerato general, líneas (471-479).

Hombre 1: *Creo que los que estamos estudiando aquí ya sabemos el daño que ocasionan las drogas y el alcohol y todo esto, bueno las drogas en general [...] ya estamos conscientes del daño que nos ocasiona.*

Entrevista a grupo de discusión No.5 de hombres de bachillerato general, líneas (475-778).

Hombre 2: *Yo creo que no es por falta de información, porque teóricamente un alumno de preparatoria fácilmente sabe las consecuencias que tiene... cualquiera de las drogas que se consuma.*

Entrevista a grupo de discusión No.1 de hombres de bachillerato general, líneas (94-103).

Hombre 1: *Aquí en las clases, ire. Hacemos aquí en la prepa en primero, segundo, hacemos exposiciones o ensayos de drogas y se habla mucho de tabaquismo.*

Entrevistadora: ¡Ah! De eso es de lo que se habla.

Hombre 1: *Drogas y alcohol.*

Hombre 2: *¡Ah de esos tres! Sexo, alcohol y rock and roll.*

Otro motivo por el que se consumen drogas son los problemas conyugales y familiares.

Entrevista a grupo de discusión No. 7 de mujeres de bachillerato general, líneas (429-434).

Mujer: *Que los padres se pelean enfrente de uno por su culpa de los problemas que traen... Pero más que nada porque estás involucrado con ellos o te echan la bola a ti.*

Entrevista a grupo de discusión No. 7 de mujeres de bachillerato general, líneas (391-403).

Entrevistadora: ¿Qué tipos de problemas?

Mujer 1: *Familiares.*

Entrevistadora: ¿Por ejemplo?

Mujer 2: *Violencia.*

Entrevistadora: ¿Violencia?

Mujer 3: *Abuso sexual.*

Mujer 1: *Falta de cariño.*

Mujer 2: *Problemas psicológicos, rechazos.*

Mujer 3: *Golpes.*

Mujer 1: *Rechazos.*

Mujer 2: *Violaciones emocionales y físicas...*

La “violencia intrafamiliar” también es motivo de consumo de drogas, según una de las maestras.

Entrevista a la profesora No. 1, con veinte años de antigüedad, párrafo (039).

En una única ocasión que me di cuenta de que un chavo que se drogaba [...], lo vi, tenía problemas muy serios de agresividad, de violencia intrafamiliar, en especial violencia física, situación psicológica muy fuerte contra él; no se sentía querido, se sentía rechazado ante la familia.

La depresión, percibida como la falta de “comprensión”, fue otro de los problemas más mencionados.

Entrevista a grupo de discusión No. 1 de hombres de bachillerato general, líneas (169, 174 360-1365).

Hombre 1: *No se sienten queridos por las demás gentes y se van a la calle y buscan algo para sentirse mejor y es cuando llegan a la droga.*

Hombre 2: *Y que nadie los comprende, depresión.*

Entrevistadora: *¿Por qué creen que ellas consumen drogas?*

Hombre 1: *Tal vez por las mismas razones que nosotros.*

Entrevistadora: *¿Por las mismas?*

Hombre 2: *Yo creo que sí, depresión.*

La curiosidad originó asimismo el consumo de drogas. Además, se percibe que éste complica las relaciones familiares.

Entrevista a grupo de discusión No.8 de mujeres de bachillerato técnico, líneas (569-576).

Mujer: *Es por curiosidad y le siguen y vienen los problemas porque muchas veces los padres, o sea, hay diferentes valores en cada familia y pues muchos en lugar de ayudarles a que salgan de eso los corren y ahí es cuando vienen los problemas.*

Estas evidencias demuestran que el estudiante consumidor de drogas tiene otras problemáticas previas y posteriores al consumo, por lo que los jóvenes creen que deben recibir una atención personalizada por parte de las autoridades escolares, como se describirá enseguida.

La atención que los estudiantes creen

que deben recibir sus pares consumidores de drogas

Aunque para Araceli el consumo de drogas es algo que se invisibiliza, para otras estudiantes representa un problema que debería preocupar a los profesores; no obstante, se justifica su poco involucramiento afirmando que hay demasiados estudiantes, lo que hace difícil atenderlos personalmente, que es como podría funcionar un tratamiento.

Entrevista a grupo de discusión No. 2 de mujeres de bachillerato general, líneas (518-521/523-530).

Mujer 1: *A ellos [los maestros] sí les preocupa tantito por ti [cuando los alumnos son afectados por las drogas], pero no tienen tiempo para preocuparse por todos.*

Mujer 2: *Además de que son un bolón de chavos y chavas, y como que no van a poner especial atención contigo.*

Mujer 3: *A mí me gustaría mucho que mis maestros me pusieran más atención. Por ejemplo el tutor, ¿no? Que te pusiera atención especial de '¿te pasa esto?, ¿por qué? o ¿qué pasó?, ¿cómo lo hiciste? o ¿por qué lo hiciste?'. No sé, cualquier cosa. Pero pues lamentablemente no todos son así y yo siento que está mal porque pasas gran tiempo del día en la escuela. Entonces, ¿cómo es que los maestros no te ponen atención?*

Para un estudiante, la práctica del *antidoping* es una medida que podría prevenir y detectar el consumo de drogas en la escuela, en las empresas y en las instituciones de salud. Asimismo, se sugiere que cuando los resultados sean positivos se aplique una sanción. Ésta tiene dos fines: evitar el consumo, y con esto, la compra de drogas a los distribuidores de las mismas.

Entrevista a grupo de discusión No. 1 de hombres de bachillerato general, líneas (484-505).

Hombre: *Que hagan antidoping a todos los alumnos. (...) Si hicieran algo así, por ejemplo, las empresas, que hicieran el antidoping, que se yo, cada... cada mes, cada dos meses, así a los trabajadores y a la escuelas también, yo creo que... Y si se hiciera una sanción, pues sí hubiera menos consumo de drogas [ininteligible].*

Entrevistadora: ¿Dónde te vas a esconder?

Hombre: [ininteligible] *Y así es más seguro porque [...] "bueno, en la escuela, me salvé pero pues en el trabajo no". O "me salvé del*

trabajo pero en la escuela no". O sea, hacer [...] igual en el seguro también, cuando uno vaya a hacerse alguna [ininteligible] o algo, también que se haga un antidoping. Pero también, pues que se reciba una sanción, porque si no "¡Ah, pues salí positivo pero no me hicieron nada!"

Entrevistadora: Eso es en cuanto al usuario, pero ¿en cuanto a la gente que lo distribuye?

Hombre: *Pues eso solamente, yo creo que los mismos consumidores y nosotros mismos que podemos acabar con ellos mismos al no consumir. Haciendo eso precisamente de los antidoping pues, como están recibiendo una sanción, pues ya. Si aprendes, pues ya no compras y pues obviamente se deja de vender.*

La dualidad

de la representación de sí mismo

En la reconstrucción de las narrativas expresadas por los informantes está implícita la representación de sí mismo: en una el individuo percibe sus diferencias respecto a otro u otros, y en la otra el individuo interioriza o refuta los valores, las reglas, las prácticas y los estilos que caracteriza y define a su grupo de pertenencia.

La identidad es una construcción interactiva, por lo que los grupos de referencia como la familia y los amigos de la escuela o del vecindario son los contextos de interacción de la vida de los sujetos e influyen de alguna manera en el proceso de inicio, permanencia y abandono del consumo de drogas (Castro, 2001; Medina-Mora, 2001; Muñoz, 2001; Sáenz, 2003).

En los informantes que pasaron por las tres etapas de evolución del consumo de drogas, se apreció con claridad la transformación en la percepción de sí mismo. Experimentaron la búsqueda o el reencuentro con el grupo familiar para redefinir normas, valores y prácticas. Asimismo, se manifestó el proceso por el que debieron pasar para percatarse de su realidad como sujetos del consumo problemático de drogas, lo que a su vez contribuyó a la búsqueda de ayuda.

Desde la perspectiva cultural, en la familia se aprenden e interiorizan los valores, las pautas de significado, los marcos de referencia y las pautas de conducta. Como proceso, es importante subrayar que la familia se verá afectada por el contexto sociohistórico de interacción, de tal manera que aquella cambia a medida que la sociedad lo hace y se desarrollan sus integrantes.

Conclusiones

Para analizar la manera en que ocurrió el proceso de construcción sociocultural de la identidad y la representación social de los jóvenes estudiantes de estratos populares consumidores de drogas, fue necesario acercarse al conjunto de significados por los cuales los jóvenes se reconocen y son reconocidos por los demás actores de sus contextos de interacción. Se partió de un acercamiento en el que se articulan y analizan varios factores implicados en la comprensión de la identidad de los jóvenes del estudio. Destacan entre estos factores los estructurales, las redes sociales con las que interactúan en sus diferentes contextos, las producciones simbólicas y las prácticas por medio de las cuales construyeron su autopercepción y su mundo de vida.

Los jóvenes son fruto de una dinámica social específica que los define; por tanto, son dependientes de las decisiones que otros tomen en su lugar. En este sentido, las transformaciones tecnológicas, económicas y de orden social han modificado los modelos productivos, y el Estado está perdiendo, paulatinamente, su capacidad para asegurar los derechos de sus ciudadanos, mientras que éstos son cada vez más vulnerables a la exclusión social.

Los barrios donde viven algunos de los sujetos de este estudio se caracterizan por el impacto de las crisis económicas sobre ellos, concretadas en: 1) bajos salarios; 2) colonias que carecen de los servicios públicos necesarios que el Estado debe proporcionar; 3) la obligada incorporación de la mujer al mercado de trabajo, lo que ha implicado un doble esfuerzo por compaginar la vida laboral y la familiar, y provocado un estado de tensión por la rapidez necesaria para cubrir los horarios, o bien, un estado de frustración por no cumplir cabalmente con el rol tradicional del cuidado de los hijos y no alcanzar un mejor nivel de vida; 4) la vulnerabilidad de los jóvenes a incorporarse tempranamente al mercado de trabajo, percibiendo bajos salarios, o peor aún, el ingreso al narcotráfico como una opción de inserción social. En suma, todo esto influye en cierta manera en el deterioro de los vínculos sociales en la familia, la escuela y el trabajo, y origina relaciones violentas dentro del ámbito familiar, deserción escolar, desempleo y por tanto, una crisis de identidad ante la pérdida de vínculos significativos de inclusión, como lo señala Foster (2000). Pero también es sintomático de una sociedad excluyente ante la pérdida del derecho de inserción social (Cerbino, 2006).

Este panorama obliga a los jóvenes a ser diferentes en función de lo socialmente normado. Ellos emplean estrategias para encontrar en sus

contextos de interacción vínculos de inclusión con grupos de pares del vecindario, ante su necesidad de filiación y reconocimiento e identificación. Así, la identidad de los jóvenes de estratos populares no resulta totalmente insatisfactoria o desprovista de valores y trascendencia; por el contrario, se convierte en una estrategia de acceso a un nuevo ámbito que supone la inclusión mediante la interacción con otros significantes y la inserción social a otros estilos de vida. Éstos conllevan una regeneración simbólica de valores y prácticas que sirven para superar las inclemencias de su contexto.

Los grupos de jóvenes de los estratos populares tienen cierta preferencia por algunas drogas, lo que obedece al significado que les atribuyen y a su capacidad de compra. Por ejemplo, el tonzol es mal visto debido a que altera su estado de alerta para enfrentarse en una riña, mientras que la marihuana, según ellos, debería legalizarse. Respecto a la cocaína, su consumo lo reservan para el fin de semana, una vez que reciben el pago por su trabajo. Sin embargo, consideraron que dicho consumo complica gravemente las relaciones familiares.

Algunos jóvenes, como “Los Crisantos”, disponen de tiempo libre cuando no hay trabajo. Así, su sentido del ocio no se orienta exclusivamente a la diversión y el consumo (Camaroti, 2004: pág. 89); se trata de un descanso forzoso en el que los jóvenes intentan hacer algo con otros significantes que comparten la misma situación. De ahí la importancia de respetar los espacios físicos y simbólicos que han creado y recreado, superando lo que las instituciones no han tenido capacidad para ofrecer (Marcial, 2006). Es decir, hay que respetar sus valores y reconocer sus formas de expresión y su autonomía.

La escuela es el contexto inmediato donde los jóvenes comparten su desarrollo personal por medio de las conexiones con sus pares y los docentes; esto implica la adquisición y ampliación de conocimientos y habilidades y el desarrollo de su identidad. Para los estudiantes de estratos populares consumidores de drogas, la escuela fue un espacio más para la reproducción de sus expresiones, el consumo de drogas, la recreación e identificación con pares consumidores y un espacio de fácil acceso a las drogas.

La representación social de los estudiantes de estratos populares consumidores de drogas se organizó de la siguiente manera: fueron percibidos como víctimas de problemas asociados con los motivos de consumo de drogas; por ejemplo, la violencia intrafamiliar, el estrés generado por trabajar y estudiar al mismo tiempo y la depresión connotada como falta de comprensión; y como jóvenes influenciados por sus amigos del vecindario para iniciar y mantener el consumo de drogas. Asimismo, se les percibe

como marginados en el espacio escolar e interactúan poco con sus pares escolares no consumidores de drogas, lo que delata la carencia de un vínculo identitario en este ámbito y explica la formación de subgrupos escolares de consumidores. Se cree que no asimilan las normas escolares y no cumplen con su rol de estudiantes, cuestión que faculta a los profesores a negarles la oportunidad de mejorar su rendimiento escolar; legítima su exclusión del sistema educativo, y explica un futuro excluyente de las vías legítimas de inserción social. La actitud evaluativa y afectiva generalizada respecto al estudiante consumidor de drogas es de tolerancia hacia su presencia y su consumo, pero sólo mientras conserve su derecho a la educación.

Se encontró además una diferencia en cuanto a cómo son percibidos los estudiantes consumidores de drogas y cómo se perciben ellos mismos. Cómo jóvenes, son un grupo en construcción, en búsqueda de autonomía. En este proceso es importante recurrir a prácticas simbólicas que funcionan para edificar su identidad. Así, consumir drogas por su propia voluntad con sus pares consumidores y tatuarse es demostrar que cuentan con libertad para decidir qué hacer con su cuerpo y su vida. De igual manera, fumar cigarrillos de tabaco y consumir alcohol fueron prácticas que acompañaron el consumo de drogas, y ambas funcionaron como símbolos para demostrar esa búsqueda de emancipación. La relación con los pares del contexto escolar y los espacios circundantes fueron propicios para estas prácticas, por no estar bajo el control de los adultos. El consumo de estas sustancias constituye un rito de iniciación y de tránsito a otra etapa. Por otra parte, estos jóvenes fueron percibidos como sujetos susceptibles de ser influenciados por sus pares, sin tomar en cuenta que seleccionar amigos con atributos similares forma parte de un proceso de identificación-diferenciación en busca de una identidad social (Reifman, 2006). Es decir, se les consideró como individuos sin capacidad de decisión.

El grupo de pares, concebido como una red social de apoyo, no sólo ofrece la posibilidad de satisfacer la necesidad de filiación, reconocimiento y apoyo emocional a sus integrantes; además, facilita a los individuos a vincularse con otras redes sociales. Los estudiantes pudieron establecer vínculos con grupos de jóvenes no consumidores en la escuela y en el barrio. Dichos grupos fueron percibidos como una influencia positiva. Por diluida que parezca tal influencia, en el caso de Samuel y Araceli, repercutió para que controlaran su consumo. Los hallazgos orientan a pensar que una estrategia preventiva del consumo de drogas debe considerar el patrón de formación de grupos de consumidores y no consumidores en la red escolar, favoreciendo las relaciones entre los subgrupos. Esta estrategia puede resultar útil en cuatro aspectos:

1. Que el joven analice su posición en la estructura de relaciones y la modifique si así lo quiere.
2. Que la información para el no consumo se disemine.
3. Favorecer la existencia de redes sustitutas que proporcionen al joven apoyo emocional mediante la aceptación y el reconocimiento del individuo.
4. Modificar la red escolar, es decir, se pueden modificar las relaciones, lo que implica a su vez la posibilidad de que la persona cambie. Esta dinámica es empleada por ciertos grupos de autoayuda, como Alcohólicos Anónimos, el cual se ha fincado el reconocimiento como una red sustituta para no recaer en el consumo y reencontrarse con valores que permean la sociedad.

La imagen positiva que los consumidores construyen de las drogas gira en torno de las funciones y los beneficios percibidos. Éstas funcionan para evadir la realidad y olvidarse de los problemas, y para no sentir tristeza, enojo, soledad, angustia, tensión y sufrimiento. También son un medio facilitador de la desinhibición y la socialización, que crean estados con un sentido de jerga. Por otro lado, permiten adentrarse en lo recóndito de la mente, dejando ver aspectos ajenos a su realidad.

Los testimonios anteriores sugieren que los compañeros de estudiantes usuarios de drogas creen que éstos necesitan una atención personalizada y más firme; por ende, podemos asumir que se percibe un consumo problemático.

Con las categorías construidas se consiguió visualizar las formas simbólicas interiorizadas respecto a los estudiantes consumidores de drogas; los motivos y efectos del consumo, y los servicios de atención que reciben para la prevención y tratamiento de aquél. La construcción de estos conocimientos se asocia con guiones de interacción y con las posiciones sociales de los sujetos. Así, las imágenes, percepciones, creencias y valoraciones afectivas en torno a los tres objetos de representación son justificadas por medio de la comunicación y de las prácticas de los sujetos.

A su vez se evidenció que la pérdida de lazos identitarios con los grupos de referencia y la búsqueda de sentido son procesos que propician el consumo de drogas. Éstas, a su vez, funcionan para evadir los problemas, como paliativos ante la desesperanza, la tristeza, la soledad y la baja autoestima. Esto es, ante la pérdida del sentido y la identidad.

Bibliografía

- Abric, J. C. (2001a). "Las representaciones sociales: Aspectos teóricos", en: Abric, J.C. (Dir.), *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V., México, 11-32.
- Abric, J. C. (2001b). "Prácticas sociales, representaciones sociales", en Abric, J.C. (Dir.), *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, S. A. de C. V., México, 195-226.
- Aceves-Lozano, J. E. (1998). "La historia oral de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación", en: Galindo, J. (Coord.), *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Addison, Wesley Longman, México, 207-275.
- Banch, M. A. (2000). "Aproximaciones procesuales y estructurales en el estudio de las representaciones sociales", en: *Paper on social representations. Textes sur les représentations sociales*, No. 9, 1-15.
- Camarotti, A. (2004). "Consumos recreativos de drogas en Buenos Aires: Una puesta al día", en Kornblit, A. L. (Coord.), en: *Nuevos estudios sobre drogadicción. Consumo e identidad*, Biblos, Buenos Aires, 89-100.
- Castro M. E. (2001). "Factores de protección asociados al riesgo del consumo de sustancias adictivas en población de jóvenes estudiantes", en Tapia-Conyer, R., *Las adicciones: dimensión, impacto y perspectivas*, Manual Moderno, México, 277-289.
- Cerbino, M. (2006). *Jóvenes en la calle. Cultura y conflicto*, Anthropolos, Barcelona.
- Coffey & Atkinson (1999). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos*, Alicante, Antioquia.
- Estébanez, P. (2002). "Exclusión por drogodependencia y salud", en: Estébanez, P. (Ed.), *Exclusión social y salud. Balance y perspectivas*, Icaria Editorial, Barcelona, 131-153.
- Foster, J. (2000). "Social Exclusion, Crime and Drugs", en: *Drug: education, prevention and policy*, Vol. 7, No. 4, 317-330.
- Giménez-Montiel, G. (2003). *Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social*, <http://www.paginas-prodigy.com.peimber>, consultada: 13 de junio de 2005.
- Giménez-Montiel, G. (2005). "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en: Giménez, G., *Teoría y análisis de la cultura. Tomo I*, CONACULTA, México, 18-44.
- Goffman, E. (2003). *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*, Paidós, Barcelona.
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*, Routledge, London & New York.
- Jodelet, D. (1993). "La representación social: fenómeno, concepto y teoría", en Moscovici, S. *Psicología, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Paidós, México, 469-494.
- Kuzel, A. J. (1992). "Sampling in qualitative inquired", en: Crabtree, B. F. Miller, W. L., *Doing qualitative research*, Sage, Newbury Park, 31-44.

- Lara, M. A. Medina-Mora, M. E. Domínguez, M. (1998). "Estudio cualitativo sobre el consumo de disolventes inhalables en estudiantes", en: *Psiquiatría Pública*, Vol. 10, No. 6, 399-407.
- Marcial, R. (2006). *Andamos como andamos porque somos como somos: culturas juveniles en Guadalajara*, El Colegio de Jalisco, México.
- Mead, G. H. (1934). *Mid, Self and Society*. University of Chicago, Press. Chicago.
- Resumen e interpretación: Broom, L. y Selznick, P. (1971). *Sociología. Un texto con lecturas adaptadas*. Compañía editorial continental, México, 120-134.
- Medina-Mora, M.E. Natera, G. Borges, G. Cravioto, P. Fleiz, C. Tapia-Conyer, R. (2001). "Del siglo XX al tercer milenio. Las adicciones y la salud pública: Drogas, alcohol y sociedad", en: *Salud Mental*, Vol. 24, No. 4, 3-19.
- Minayo, C. (2002). "La etapa de análisis en los estudios cualitativos", en: Mercado, F. Gastaldo, D. Calderón C. (Comps.), *Investigación cualitativa en salud en Iberoamérica. Métodos, análisis y ética*, UdeG, Guadalajara, Jalisco, 239-269.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis su imagen y su público*. Huemu: Argentina.
- Muhr, T. (1997). *Atlas Ti. V. 0.5*, Scientific software development, Berlin.
- Muños-Rivas M. Granada-Lopez, J. L. (2001). "Factores familiares de riesgo y protección para el consumo de drogas en adolescentes", en: *Psicothema*, Vol. 13, No. 001. 87-94.
- Reifman, A. Watson, W. K. Mccourt, A. (2006). "Social networks and college drinking: Probing processes of social influences and selection", en: *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 32, No. 6, 820-832.
- Saenz, M. A. (2003). "Aportes sobre la familia del farmacodependiente", en: *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 1, No. 099, 25-44.
- Sciolla, L. (1983). *Identitá*, Rosenberg & Sélrier, Turín, Italia (Traducción de Giménez-Montiel G.).
- Secretaría de Salud. Dirección General de Epidemiología (SS/DGE), (1993). *Encuesta Nacional de Adicciones 1993*, SSA, México, D. F.
- Universidad de Guadalajara (UdeG), (s/f). *Reglamento General de Evaluación y promoción de alumnos de la Universidad de Guadalajara*, <http://www.UdeG.mx>, consultada: 3 de mayo de 2
- Universidad de Guadalajara. Sistema de Educación Media Superior. (UdeG/SEMS) (2005). *Conociendo a mi Universidad de Guadalajara. Conociendo a mi Escuela Preparatoria de Tonalá*, UdeG/SEMS, Tonalá, Jalisco.
- Valenzuela-Arce, J. M. (1988). *¡A la brava ése!*, El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Villatoro, J. Medina-Mora, M. E. Amador, N. Bermúdez, P. Hernández, H. Fleiz, C. Gutiérrez, M. Y. Ramos, A. (2004). *Consumo de drogas, alcohol y tabaco en estudiantes del DF: Medición otoño 2003. Reporte Global*, INP-SEP, México.
- Villatoro, J. Medina-Mora, M. E., Hernández, M., Fleiz, C. Amador, N. Bermúdez, P. (2005). "La encuesta de estudiantes de enseñanza media y media superior de la ciudad de México: Noviembre 2003. Prevalencias y evolución del consumo de drogas", en: *Salud Mental*, Vol. 28, No. 1, 38-51.

Recibido: 15 de noviembre de 2016 Aprobado: 5 de enero, 2017

Redes:

conocer *conversando* y conversar *conociendo*¹

Jorge A. González

Resumen

En este texto presento un método de trabajo para ayudar a desarrollar la claridad que cualquier investigación debe tener para ofrecer resultados inteligibles sobre aquello que estudiamos. Este método, por un lado, se concentra en la acción de *traducir* las ideas que buscamos sobre un objeto de estudio cualquiera en un formato específico que expondremos a lo largo de diez *componentes* individuales. Estos componentes –para su manejo operativo– se escriben en tarjetas, cada una por separado, o cuando se trabaja en aulas virtuales, en diez diapositivas diferentes. Por otro lado, estas acciones se enmarcan en un formato de *taller*, en el que, en cada encuentro, todos los participantes producen resultados concretos en el avance y en la discusión conversada de sus propuestas.

Palabras clave: Redes, Investigación empírica, Metodología de investigación

Abstract – Networks: Knowing *Conversing* and *Conversing Knowing*

In this text I present a working method to help develop the clarity that any research must have to offer intelligible results about what we study. This method, on the one hand, concentrates on the action of translating the ideas we are looking for on any object of study in a specific format that we will expose along ten individual components. These components –for their operational management– are written on cards, each one separately, or when working in virtual classrooms, on ten different slides. On the other hand, these actions

1. Una versión de este texto forma parte de la obra *Arte y oficio de la investigación*, coordinada junto con Cicilia Krohling-Peruzzo y en vías de publicación.

are framed in a workshop format, in which, in each meeting, all participants produce concrete results in the progress and discussion of their proposals.

Key Words: Networks, Empirical Research, Research Methodology

Jorge A. González. Mexicano. Doctor en Ciencias Sociales. Director Fundador de nuestra revista y Coordinador del Laboratorio de Investigación y Desarrollo en Comunicación Compleja del CEIICH de la UNAM. Investigador Nacional Nivel III del SNI. A lo largo de su trayectoria ha realizado diversas publicaciones sobre comunicación y religión popular, ferias urbanas, metodología de la investigación, formación de ofertas culturales y diversos estudios puntuales de historias de familia, y cibercultur@ entre otros. Actualmente investiga y desarrolla cibercultur@ en Comunidades Emergentes de Conocimiento Local en México y en movimientos sociales en Brasil y coordina el grupo de investigación sobre la Dimensión simbólica de los sistemas alimentarios como sistemas complejos. Algunas publicaciones están disponibles en: <https://unam.academia.edu/JORGEAGONZALEZ/Papers> así como en: https://www.researchgate.net/profile/Jorge_Gonzalez27. Su trabajo sobre Frentes Culturales, en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31641202>, basado en su tesis de doctorado, fue ganador del Primer Concurso Mundial de Jóvenes Sociólogos de la Internacional Sociological Association en 1990; jorge@labcomplex.net.

Una estrategia de taller

en busca de un sistema de diez componentes

En el arte y el oficio del diseño de trabajos de investigación empírica los practicantes se encuentran generalmente con una gran soledad y aislamiento, condición que ya se ha convertido en una práctica constante, asumida y naturalizada, “Así es el mundo académico”, parece la consigna. Detrás de este frustrante aislamiento subyacen varias cuestiones. Algunas de ellas son *culturales*, como los valores patriarcales que privilegian por sobre todas las cosas el triunfo, la conquista, el ansia de recompensa y el reconocimiento personal.

Unas más son *institucionales*, como los mecanismos de evaluación individual, prácticamente ciegos y repelentes al trabajo colaborativo de los profesionales del campo académico o en la propia educación básica. Otras más son de orden *psicológico*, como la ansiedad y la obsesión egoísta de sobresalir a toda costa, o la depresión y el desánimo cuando se reciben críticas al trabajo realizado. Todas éstas y otras más son prácticas que, mediante una forma de organización en taller, vamos a confrontar en nuestra propuesta del arte y el oficio de construir objetos de estudio.

En este texto presento un método de trabajo para ayudar a desarrollar la claridad que cualquier investigación debe tener para ofrecer resultados inteligibles sobre aquello que estudiamos. Este método, por un lado, se concentra en la acción de *traducir* las ideas que buscamos sobre un objeto de estudio cualquiera en un formato específico que expondremos a lo largo de *diez componentes* individuales. Estos componentes –para su manejo operativo– se escriben en tarjetas, cada una por separado, o cuando se trabaja en aulas virtuales, en diez diapositivas diferentes. Por otro lado, estas acciones se enmarcan en un formato de *taller*, en el que, en cada encuentro, todos los participantes producen resultados concretos en el avance y discusión conversada de sus propuestas.

La *tecnología* del trabajo con tarjetas que presentaremos aquí, entendida como “conjunto de instrumentos y procedimientos”, es una forma probada –a través de múltiples experiencias en todos los niveles educativos y en diferentes regiones y países desde 1997– para desarrollar, mediante el diálogo, la construcción colectiva de objetos de estudio.

En esta dinámica, una vez comenzada, es preciso ir elevando paulatinamente el nivel de los comentarios que los participantes se hacen unos a otros, para aprender colectivamente a superar el nivel básico de la simple “opinión” sobre las propuestas de los demás. Desde luego, este proceso supone también la discusión y asimilación crítica de las dieciséis *ideas/fuerza* que hemos propuesto en otro texto inspirados en los fundamentos de la epistemología genética.²

Por eso hablamos de “construcción” de un objeto de conocimiento. Éstos no son innatos ni provienen sólo de la experiencia. Son *construidos* paulatinamente por la interacción de las determinaciones del sujeto con lo que alcanzamos a recortar de las determinaciones del objeto.

Bachelard lo advertía con todo tino:

La opinión *piensa* mal; *no piensa*; *traduce* necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, ella se prohíbe el conocerlos. Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla. Ella es el primer obstáculo a superar. No es suficiente, por ejemplo, rectificarla en casos particulares, manteniendo, como una especie de moral provisoria, un conocimiento vulgar provisoria. El espíritu científico nos impide tener opinión sobre cuestiones que no comprendemos, sobre cuestiones que no sabemos formular claramente. Ante todo, es necesario saber plantear los problemas. Y dígase lo que se quiera, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este

2. Véase: “Por una cultura de conocimiento”, en: Maass *et al.* (2015:305-383).

sentido del problema el que indica el verdadero espíritu científico. Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye (Bachelard, 2000:16).

Algunos consejos y recomendaciones para el desarrollo del taller

- El funcionamiento y desarrollo de este taller requiere de una **actitud abierta para escuchar** propuestas, planteamientos y estilos muy diversos en su lógica, en su lenguaje y en sus contenidos si los comparamos con los propios;
- Al mismo tiempo, se requiere desarrollar una **actitud crítica** rigurosa e inclemente, lo mejor documentada posible y lo más claramente expresada para poder ayudar a los demás;
- Al redactar cada una de las 10 tarjetas, es importante hacer el esfuerzo para lograr ser claros y concisos;
- No improvisar, pues faltamos al respeto al trabajo los que llegan preparados a las sesiones;
- Tamaño ideal 14 x 21.5 cm. escritas a mano y con lápiz, para corregirse a lo largo del taller;
- Escribir **enunciados cortos**, uno o dos en no más de tres renglones;
- No escribir las tarjetas en una hoja continua o en una pantalla. En todo caso, resulta de utilidad hacerlas en una presentación de diapositivas. El acto de escritura genera un efecto cognitivo muy importante en el desarrollo de las funciones superiores en nuestra especie. Escribir, es leer dos veces. Al hacerlo con detenimiento, con tiempo y a partir del efecto de estimulación que nos ha ayudado a ensanchar nuestro espacio conceptual, facilitamos que los demás nos puedan ayudar a fondo;
- Las tarjetas no siguen un orden cronológico y no es conveniente nombrarlas por el número, sino por el concepto que representan, así, su asimilación y apropiación resultará más fácil y más precisa.

Pero ahora el problema está en *cómo* logramos que esa construcción sea plausible, confiable, válida y comunicable. O, dicho en otras palabras, científica.

Dentro del formato de un **taller** de por lo menos cuarenta horas de duración, a través del uso, discusión y transformación constante del contenido de las tarjetas, se busca desarrollar la mayor claridad lógica en la escritura de las ideas que subyacen a toda construcción de objetos de conocimiento. Si este objetivo es conseguido, la claridad *lógica* para quien lo realiza tiene que redundar en una claridad *expositiva* puesta a prueba inicialmente frente a quienes nos comentan a lo largo del taller y posteriormente para quienes nos leerán como público. No se trata de convencer a los otros, sino de que seamos claros y si logramos ese objetivo, entonces nuestras ideas expuestas se vuelven vulnerables, perfectibles.

La ciencia, además de ser un discurso altamente especializado, es una institución social y existe una gran variedad de organizaciones que diseñan y estandarizan para cada caso sus propios formatos.

No será la misma redacción la que requiera un proyecto de investigación para entrar a un posgrado, que para una instancia de financiamiento nacional o internacional. Para cada caso siempre habrá que adaptar la claridad de la propuesta construida en colectivo y con las tarjetas, a las necesidades y tradiciones particulares.

En ningún caso las tarjetas, solas y sin más, pueden usarse para sustituir o evitar la redacción de una propuesta de investigación.

Estas diez tarjetas, cuando son construidas en el tiempo con el concurso de múltiples miradas críticas que conducen a sucesivas reelaboraciones, deben funcionar como una especie de columna vertebral coherente y lógica de las ideas fundamentales de cada propuesta. Si éstas son claras y sus relaciones también, el trabajo de adaptación se torna mucho más sencillo, pero es precisamente en el diálogo crítico que la claridad comienza a cultivarse.

La perspectiva sistémica del trabajo de construcción consiste en desarrollar y establecer las relaciones lógicas en tres niveles, a saber:

- a) *Al interior* de cada tarjeta;
- b) *Entre* las diez tarjetas; y
- c) En la medida en que se ha establecido la coherencia en las dos fases anteriores, podemos comenzar a buscar y establecer la coherencia con *otras propuestas* con las que se puede conectar dentro de una estrategia de vinculación más compleja, deseable, pero no siempre asumida. La coherencia buscada, sólo *se construye* mediante el cuidado de las relaciones entre sus componentes.

La insistencia en el formato de tales componentes expresados en tarjetas busca establecer, primero, la *diferenciación* y después, la *integración* de las partes de la propuesta. Si bien cada parte debe tener su propia lógica y claridad, necesita establecer coherencia con las otras partes del diseño. Eso tiene que ser construido mediante la conversación, la crítica y la escucha atenta. De eso se trata el desarrollo del taller.

El sistema

de los diez componentes de trabajo

El objetivo de la experiencia del taller es avanzar en el perfeccionamiento progresivo de los componentes (escritos diferenciadamente en tarjetas) con el concurso *inclemente, pero amoroso*, de los comentarios de los demás participantes.

Conviene llevar, como disciplina de registro, un archivo consecutivo de las transformaciones de sus propias tarjetas en el tiempo. Así, es posible objetivar el proceso de mejoramiento de las ideas sobre un objeto de estudio cualquiera y documentar la influencia del grupo en la concreción y claridad de la delimitación del objeto de estudio.

Para ubicar mejor la estructura de la propuesta de traducción de cada investigación al sistema de los diez componentes, podemos auxiliarnos de la obra de Samaja (2013:215-226) de la que retomamos en especial las dos primeras instancias de validación para el desarrollo de los proyectos.³ Por otro lado, el contenido de las primeras cinco tarjetas viene directamente de la inspiración de Booth, Colomb y Williams (2003:40-83) y es altamente recomendado consultar su clara exposición, como se remite en el primer capítulo, dentro de la idea/fuerza número 8: “convertir problemas prácticos en problemas de investigación”.

Dichas instancias consisten en establecer la validación conceptual y posteriormente, la validación empírica de la propuesta que planteamos a través de cinco componentes de inicio, a saber:

El Área de interés de la investigación. Designa una zona general susceptible de soportar un proceso de investigación determinado y suficientemente general para indicar lo que queremos estudiar. Conviene por lo menos delimitar esta tarjeta con dos palabras, por ejemplo: sociedad y política, alimentación y cultura, filosofía y biología, tecnología y educación;

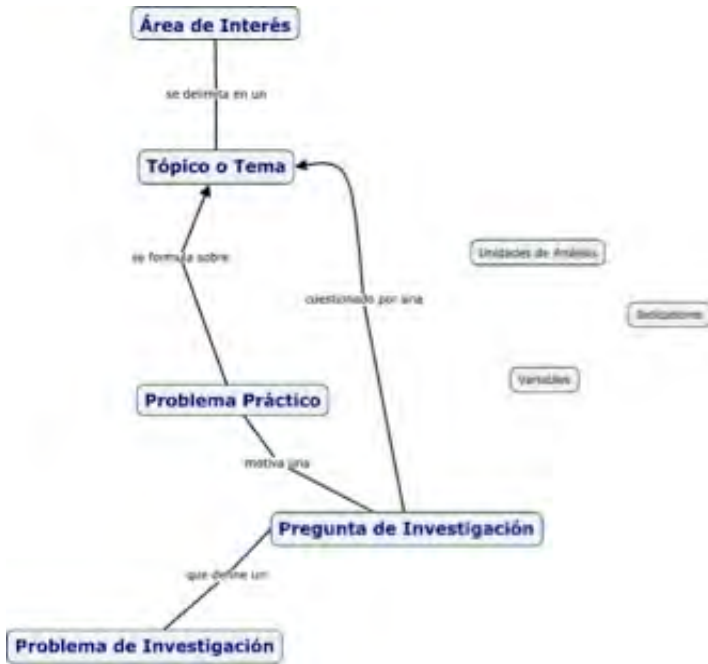
3. Nuestra propuesta no entra en la instancia de *validación* operativa que constituye el producto del trabajo de campo, ni en la *validación* *expositiva*, centrada en la explicitación de los hallazgos, porque el objetivo es la construcción de objetos de estudio entre lo conceptual y su traducción a lo empírico.

- **El Tópico de la investigación.** Un tema (delimitado siempre al interior de un área de interés) suficientemente específico (estrecho, focalizado) para que pueda garantizar un trabajo de investigación que a su vez sea capaz de ser plausiblemente reportado por escrito y que ayudará a otros a entender mejor algún aspecto de ese tema. Conviene expresar el recorte sobre un área general de interés con una frase que conecte con las dos líneas de la tarjeta anterior;
- **Problema Práctico.** Una situación experimentada en el mundo que sea relevante, significativa y que no queremos que siga sucediendo porque sus costos materiales los consideramos negativos. Tanto la *condición* como el *costo* de este tipo de problemas tienen su origen en el mundo. Conviene no utilizar conceptos ni categorías conceptuales; ambas partes de la definición del problema práctico deben tener forma de enunciados, en modo indicativo, por ejemplo: “La sal no sala y el azúcar no endulza” (condición) y “como vendo comida insípida, voy a perder la clientela” (costo);
- **Pregunta de investigación.** Lo que cada quien desea saber sobre ese tópico concreto que *todavía no sabe*, pero que *debemos* saberlo. Toda pregunta se formula sobre el tópico;
- **Problema de Investigación.** Una situación de conocimiento que nos hace falta sobre lo que sucede y los costos de no saber sobre esa situación. La condición de esta clase de problemas está definida por un número limitado de categorías de orden conceptual y sus costos no son por lo que pasa, sino por no saber por qué sucede.

Con estos primeros componentes, traducidos en cinco tarjetas, podemos comenzar a desarrollar el objeto de estudio en sus cuatro primeras fases: planteamiento, formulación, diseño del objeto y procedimientos (Samaja, 2015:213).⁴

4. En una propuesta más avanzada, que no vamos a desarrollar en este texto, la idea es establecer las unidades de análisis, las variables y los indicadores como partes de la etapa de construcción empírica.

Figura 1
Los componentes de la propuesta (primer bloque)



Una vez avanzadas estas primeras tarjetas, podemos pensar en otros tres componentes que se derivan de los anteriores para hacer un puente hacia el trabajo de campo: las *Técnicas* de investigación, la *Información* que esperamos generar y los *Métodos de Análisis* para procesar dicha información.

- Las **Técnicas de investigación**: Cuáles herramientas que cada participante prevé o espera utilizar para producir observables que puedan responder a la *pregunta* y cómo las piensa usar. Aquí habrá que decidir, de acuerdo con los objetivos cognitivos el uso de técnicas de *primero*, *segundo* o *tercer* orden, según el tipo de preguntas y objetivos del proyecto;⁵

5. Esta clasificación de las técnicas en tres órdenes de complejidad, a saber, *distributivas* (primer orden), *estructurales* (segundo orden) y *dialécticas* (tercer orden) proviene directamente de la reflexión de Jesús Ibáñez en su obra clásica *Más allá de la sociología* (1979). Jesús Galindo (1998) organiza un texto que profundiza en diferentes paquetes técnicos, que corresponden y documentan dicha clasificación inicial.

- **Información generada.** Qué tipo tiene, qué forma, qué clase, qué configuración de observables esperan obtener. Por ejemplo, textos, frecuencias, descripciones, mediciones de cualquier tipo que van a configurar el *Sistema de Información Empírica* del proyecto;⁶
- **Métodos de análisis** ¿Cuáles tipos de tratamiento y procesamiento que pensamos y podemos efectuar sobre la información conseguida? ¿Cuáles operaciones sistemáticas se prevén para diferenciar e integrar los observables y hechos construidos?

Su desarrollo y discusión llevará al diseño de la recolección, tratamiento, procesamiento y análisis de los observables generados.

Los dos últimos componentes se expresan con las tarjetas **Título y Glosario:**

- **Título de la investigación** lo más claro e indicativo posible. El diseño del título es la parte más visible de una estrategia de comunicabilidad, busca atraer la atención del lector y generalmente se escribe al final de todo el proceso;
- **Glosario** indicativo de términos del *marco conceptual* a utilizar en el diseño y en cuanto se vaya esclareciendo, es importante armar una versión adicional donde aparecen todos los conceptos relacionados dentro de un *mapa conceptual* (Novak y Cañas, 2008) en el que se trabaja el esclarecimiento semántico de los conceptos centrales de la propuesta. Este mapa ayudará a que los comentaristas tengan una plataforma de acción y explicitación de las *relaciones* entre los conceptos definida a través de conectores. Esta tarjeta “compuesta” permite visualizar el *espacio conceptual* que explorará cada proyecto.

Hasta aquí dejamos el trabajo con los diez componentes escritos en forma de tarjetas.

Un objetivo importante es que, tanto en el diseño personal, como en la discusión dentro del taller, vayamos armando una visión sistémica y compartida de estos diez componentes de la propuesta.

Todo el trabajo con las tarjetas, no lo olvidemos, tiene como objetivo desarrollar la *claridad* de la construcción de nuestros objetos de estudio, pero simultáneamente la *conformación de nodos*, de una organización colectiva que, al cultivar la inclemencia amorosa en el *cuidado* de la claridad y calidad de las propuestas de los otros, sea capaz de ir acompañando con la crítica y con la empatía, el desarrollo colectivo del conocimiento.

6. Samaja propone el trabajo en matrices de información que se relacionan en un sistema (2013:184).

Figura 2
Los componentes de la propuesta (segundo bloque)



La formación de grupos multidisciplinares que sean capaces de construir conocimiento *interdisciplinario* es un horizonte que se vuelve altamente improbable sin el trabajo previo de escucha y de disposición a la transformación y crecimiento de cada participante, y con el incremento de la densidad de sus interrelaciones, comienza la formación y el crecimiento de una *comunidad emergente de investigación*.⁷

7. Los procesos emergentes dependen del incremento de la densidad de las relaciones. Una relación se vuelve más densa en la medida en que sea más *horizontal*, es decir, sin jerarquías entre superiores e inferiores, por un lado, y, asimismo, en la medida en que las interacciones entre los componentes del sistema sean *más intensas*, de ida y vuelta y *sostenidas en el tiempo* (Popkin, 2016:16-18).

La tecnología de las tarjetas

para la construcción dialógica de objetos de estudio

Técnicamente, este proceso se echa a andar mediante la lectura clara y la escucha detenida del juego de tarjetas de cada participante.

Pero esta lectura, que hace público el producto del pensamiento sobre un objeto de estudio, requiere con anterioridad de un ejercicio de redacción simple, lo más clara posible de cada una de las 10 tarjetas. Después de leer sus tarjetas, la persona, una vez que las ha leído en voz alta para los otros colegas del pequeño nodo, guarda silencio y solamente escucha (anotando, grabando, registrando) sin interrumpir a los comentarios que sus colegas hacen sobre *lo que dicen efectivamente* por escrito sus tarjetas y no por lo que “quisieron decir”, pero no lo constata por escrito.

En este momento es muy importante en la escucha separar muy bien lo que uno *hace* de lo que uno *es*, porque cuando se confunde, tanto en el que escucha como en el que comenta, se pueden generar reacciones emocionales encontradas que perjudican y desvían el objetivo concreto de ayudar a que todos los proyectos, con la participación de los demás, adquieran más claridad y congruencia lógica.

Con todo el esfuerzo posible tenemos que evitar que cuando alguien le dice a otro, por ejemplo, “tu enunciado está mal construido”, el que escucha traduzca dentro de sí la frase anterior por: “eres un tonto” y la reacción se construye en razón de la segunda “interpretación” particular de una frase sobre un hecho o una acción, constatable.

Los malentendidos también pueden tener su origen en quien comenta, cuando el comentario no atiende cuestiones concretas, identificables, perfectibles del contenido o estructura de las tarjetas, sino directo a la persona de quien se comentan las tarjetas.

Frases expresadas del tipo: “estás mal”, “no tiene sentido”, siempre es mejor proferirlas asumiendo lo dicho en primera persona: “a mí me parece que tu problema está mal planteado por esta razón...”; “para mí esta frase no tiene sentido porque la pregunta está planteada en modo infinitivo y así más bien parece un objetivo...”.

El flujo de la discusión se mejora cuando esta simple regla se auto-aplica en las dos direcciones. Es decir, después de leer nuestras tarjetas, primero escuchamos sin interrumpir a quien comenta, a pesar de que su reacción

nos parezca incorrecta, incompleta o pensemos que está muy disparada del centro de lo que está escrito.

Ese “desfase” se puede deber a varios motivos; a:

- Una falta de información y/o conocimiento del tema por parte de quien comenta (algo que es completamente normal y esperable dentro de un grupo con disciplinas diferentes). Como veremos, el nivel más elemental de los comentarios sobre las tarjetas está en la coherencia lógica y no necesariamente en el contenido teórico;
- Una comprensión parcial o inexacta de lo escrito; (generalmente por falta de atención o concentración en la práctica). Por ello es necesario modificar la disposición del espacio común, generalmente lineal a una estructura equidistante que favorezca la concentración. Igualmente sabemos por las tradiciones orientales que la concentración va adonde va la mirada;
- Una redacción deficiente de lo que queremos escribir, (partimos de que todos “sabemos” lo que queremos hacer y nos parece claro y nítido, evidente, pero cuando necesitamos mostrarlo con detalle y claridad a otros, el oficio de escribir justo lo que queremos se va consiguiendo con el tiempo y con la ayuda de las reacciones de los otros;
- Una mezcla indigesta de todas ellas, que puede acontecer en cualquier momento y entonces vamos a requerir de más compromiso y mayor concentración en la escucha.

Cuando cualquiera de estas situaciones acontece, surge la oportunidad de tener entre nosotros una especie de situación de laboratorio de lo que sucede con las interacciones en la vida cotidiana concreta. Dentro de una organización (tercera fase de la cultura de comunicación) que pretende la construcción de un “nosotros” incluyente, en vez de una situación de desencuentro conflictivo, donde lo más importante sea “tener la razón por encima del otro” y reaccionar de inmediato a la primera provocación para “nunca dejarse”.

Al permitirnos el tiempo y la calidad de ver y escuchar detenidamente (contemplar) la expresión de la otra parte, damos la oportunidad de que tanto nuestra capacidad de escucha y procesamiento de lo dicho, como la habilidad para decir y colocar un apunte crítico sobre lo expresado en las tarjetas se exponga directamente y sin mayor carga emocional negativa.

Por el contrario, la regla básica es elaborar comentarios de forma *inclementemente amorosa*. Antes que un oxímoron, esta frase resume, por un lado, una actitud inclemente (sin clemencia, sin adornos, sin piedad) para no permitir que las tarjetas comentadas reproduzcan o eternicen errores o dislates detectables. A veces, ya sea por una actitud temerosa de la reacción del otro, o bien para evitar que “se sienta mal”, los comentarios que deberían ser inclementes para empujar su propio desarrollo pierden precisión y sólo se realizan para contemporizar o para “dar el avión”. Y por el otro lado, la clara y distinta actitud de ayudar al otro y ser ayudados por otros, para que mejore la expresión de sus ideas a partir de su propio esfuerzo y sus propios resultados, ayuda también y muy directamente a quien comenta.

Una actitud amorosa implica entender que el crecimiento del *otro* no me amenaza, sino que, por el contrario, me nutre, me hace bien, dentro de esa entidad superior en construcción permanente que forma el “nosotros”.

Esta entidad en formación se consigue limitar o impedir mediante la asunción de todo sentido de competencia y la necesidad de *tener la razón*, siempre y por encima de todos.

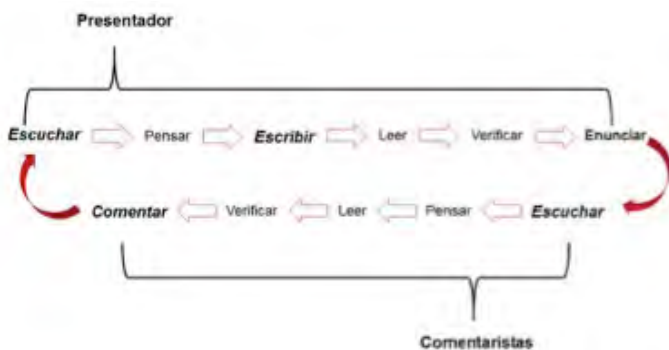
*Voy con la rienda suelta
porque no hay que llegar antes
y solos,
sino a tiempo y con todos*

León Felipe

Por este motivo, a pesar de toda la sapiencia de las costumbres y tradiciones académicas frente a comentarios críticos, bien sean positivos o negativos, en nuestra propuesta no debe tener lugar la réplica inmediata. Y no debe tenerlo, no porque uno deba simplemente asumir mansamente la demolición por los comentaristas del esfuerzo concretado en sus tarjetas, sino porque la actitud de escucha facilita la humildad, es decir, aquella virtud de saber reconocer lo que sabemos y también de asumir aquello que no sabemos, cuando alguien nos lo hace notar.

Esto facilita la resiliencia, es decir, la modificación y el ajuste de los elementos o las relaciones de lo expresado por escrito en las tarjetas para conseguir su mejor y más cabal comprensión, por cualquier persona, por más simple que sea.

Figura 3
El ciclo de escucha



“Para dialogar, primero pregunto, después escucho”, decía Antonio Machado, al resaltar la importancia crucial de la escucha en toda conversación efectiva. El objetivo es mantener este ciclo en retroalimentación constante en cada sesión de comentarios, de tal manera que cada experiencia no sea repetitiva o redundante de la anterior, sino que aporte mejoras, ajustes y cambios significativos a la exposición de la propuesta de cada participante. Y para eso hay que prepararse con tiempo.

Conocer es actuar:

¿Solos o acompañados?

La propuesta de este texto es que la metodología de trabajo para el desarrollo de objetos de estudio se realiza mucho mejor si se trabaja con otros igualmente interesados en ese desarrollo. Un equipo de trabajo constituye la configuración elemental que permite potenciar la capacidad necesaria para resolver problemas concretos mediante el uso del intelecto, cuando éste se asume como una propiedad colectiva, distribuida y emergente en aquellos quienes conforman el grupo.

Para que ello suceda se requiere cultivar una actitud y una actividad básica en el grupo: **la capacidad de escuchar**, porque de esa manera aumentamos las probabilidades de que surja como propiedad emergente y nunca como un “don” o “dato”, una respuesta inteligente frente a una condición indeseada por los costos que implica, es decir, una solución a partir del juicio sobre diferentes alternativas para resolver una situación que consideramos como un problema. Entendámonos. No existe inteligencia

“colectiva” sin individuos “inteligentes”, cierto, pero la simple suma de las capacidades de tales individuos no la produce. La resultante que puede emerger de las interacciones entre los participantes está directamente relacionada con la forma social en que nos organizamos. Esa manera “natural” de relacionarnos para producir conocimiento frente a los problemas que experimentamos, que nos duelen, pero que aún no sabemos cómo salir de ellos, se queda inscrita en el producto mismo del conocimiento. De hecho, son inseparables la forma de organización del proceso de producción, y a su vez este proceso es indisoluble del producto.

Por esta razón, nuestra propuesta indica que, si queremos avanzar colectivamente en el desarrollo de soluciones inteligentes ante problemas concretos, debemos concentrar e invertir energía que nos haga posible intervenir y transformar la forma de organizarnos para tal fin.

Esta acción es completamente necesaria puesto que el orden social en que vivimos la mayor parte de nuestras instituciones tiende a favorecer la acción y los logros *individuales*, a estimular la competencia y a sobrevalorar el triunfo de “los mejores”, los más fuertes, los más avanzados sobre los menos hábiles, los más débiles y los atrasados. Se trata de un orden social que excede con mucho el ámbito académico, y que tanto dentro como fuera de este ámbito se especializa en transformar toda diferencia en desigualdad amenazante que *debe* ser corregida, reducida, promediada o diluida en favor de una perspectiva única y uniformizante, tal y como hacía Procusto con sus víctimas.⁸

De hecho, la mayoría de los sistemas de evaluación de la actividad académica en las universidades y centros de investigación tienen un énfasis prioritario, si no es que absoluto, en el individuo: sus logros, sus planes, sus distinciones, sus publicaciones, sus referencias, sus proyectos. Muy pocas actividades de colaboración colectiva, de construcción de redes de apoyo generoso y abierto pueden ser “informadas” o relatadas como parte de las actividades a evaluar.

La cultura de comunicación *se inicia* cuando nos planteamos frente a otra persona la actitud de “¿qué puedo hacer por ti?”, “¿en qué puedo ayudarte?”

Sin embargo, la propia estructura del sistema de organización académica y científica selecciona del entorno privilegiadamente lo que produce cada individuo aislado para su propio provecho. Y así sucede en muchas otras instancias de la sociedad moderna.

8. Procusto o Procrustus, ladrón del Ática que, además de robar a los viajeros, les hacía acostarse sobre una cama de hierro, les cortaba los pies cuando superaban su longitud o les hacía estirar por medio de cuerdas cuando no la alcanzaban (Volkoff, 1984).

Eso no tendría ningún problema si no generara soledad y aislamiento (efectivo o sentido), a todos los niveles: personal, de pareja, grupal, institucional, social. Colegas que han trabajado durante años en las mismas instituciones académicas, rara vez tienen posibilidades de interactuar con otros de su misma institución. Pueden compartir hasta el mismo cubículo y no saber nada, en realidad, del trabajo del otro. Igual sucede con los vecinos de un mismo edificio, los estudiantes de un mismo grupo, los profesores de una facultad, los habitantes de localidades pequeñas. Esa forma social muy socorrida en el mundo académico tiene la particularidad de aislar, estabular, separar y seleccionar sólo a quienes se pueden convertir, metafóricamente hablando, en obeliscos: elevados, elegantes, imponentes referentes, pero completamente solos, aislados, poco o nada conectados con otros que no sean sus competidores o sus devotos “inferiores”.

Figura 4
Dos formas de organización posibles



Obelisco de Washington
Una posibilidad,
subir o no:
produce admiración



Rizoma
Todas las
posibilidades:
genera asociación

Todo el sistema educativo, ya nos lo mostraron Bourdieu y Passeron (2003), está hecho para seleccionar a los que ya han sido “filtrados” socialmente. Esto quiere decir que sólo “triumfan” en el sistema educativo aquellos que están *menos alejados*, más familiarizados (por su origen de clase), con el tipo particular de esquemas cognitivos, emocionales y estéticos que la institución escolar inculca de manera permanente, contundente y disciplinaria. El énfasis en la recuperación de la socialidad, de la solidaridad mutua, tiene efectos muy importantes y no sólo en la educación.

Por ejemplo, recientemente la investigación sobre las adicciones apunta a que éstas tienen una fuerte relación con el aislamiento (sentido o vivido), es decir, detrás de la adicción, yace la condición de soledad y desvinculación afectiva y no la sola sustancia química o la práctica adictiva (Hari, 2015). Diversos experimentos con ratas que fueron deliberadamente aisladas de contacto social mostraron que los roedores solos y estresados “elegían” beber la droga y se volvían adictas hasta morir. Cuando algunas ratas sobrevivientes, ya adictas, fueron reinsertadas en ambientes estimulantes, acompañados y lúdicos, no obstante, de que siempre tuvieron la misma posibilidad de acceder y elegir la droga, sólo bebieron agua. Todo indica que la “curación” del comportamiento disfuncional radica, no en la criminalización del adicto, ni en la prohibición de las “drogas”, ni mucho menos el aislamiento programado de los viciados, sino su inserción activa en la recreación y tejido de diversas estructuras sociales de plausibilidad (Berger y Luckmann, 2003).

Ubuntu es la palabra que en África expresa una toma de posición cultural, una visión del mundo que plantea que uno es porque pertenece a una comunidad (Nolte, 2006:371) justo lo que Lenkersdorf (2008) documentó como el “nosotros” a partir de su inmersión por décadas en las comunidades tojolabales de Chiapas, México. Ambas visiones de pueblos originarios colocan el acento en los valores de la comunidad para que los individuos puedan ser y asumirse como tales. Una perspectiva muy cercana a ellas es la que orienta el trabajo de hacer investigación acompañados por el cuidado crítico de los otros mediante una organización que haga emerger soluciones inteligentes e incluyentes, es decir, escuchantes. Porque la escucha atenta, transforma.

Para nuestro trabajo en la construcción de objetos de estudio, la inclusión de todos los diferentes y todas sus diferencias, por lo menos como horizonte de posibilidades, está en el centro de toda la acción de conocimiento. El conocimiento no es una mercancía, sino una forma de acción que como especie nos hace mejores, más hábiles, más inteligentes frente a problemas cotidianos o extraordinarios, aun cuando pensemos que son sólo propios (y de nadie más) y ontológicamente “originales”, como comúnmente creemos que somos nosotros y nuestra “irrepetible” circunstancia.

La producción de conocimiento en la historia nos ha ayudado a lograr con mucho esfuerzo, pequeños grados de autodeterminación frente a condicionamientos de todo tipo (físicos, naturales, materiales, simbólicos, ecológicos) que tienen que ver con el abanico de determinaciones que nos define, que nos afecta y nos ha afectado desde la noche de los tiempos.

Conocemos para mejorar, no para empeorar nuestra condición.

¿Cómo entonces recuperar el sentido de colaboración profunda en la producción de conocimiento?

El dilema comienza por reestablecer y ejercer la cultura de comunicación en tres fases:

- a) Frente a la forma social estandarizada y asumida, que suprime, promedia y excluye todas las diferencias, precisamente el objetivo es organizarnos para suscitarlas. Suscitar quiere decir activar, encender, provocar que las distintas formas de entender y de ser dentro de los componentes del grupo, aparezcan, surjan, se expresen y se desplieguen;
- b) Frente a las formas de autocomplacencia y auto delectación narcisista, si logramos organizarnos para poder suscitar lo que antes se desechara, la segunda fase se concentra en organizarnos para contemplar las diferencias que logramos suscitar. Contemplar, en este contexto es una actividad receptiva, pero no pasiva, abierta, de atención detallada de las diferencias suscitadas de los otros, cuyo resultado (no necesariamente buscado) desemboca en procesos de modificación de nuestro punto de vista y apreciación de aquello que contemplamos. Esto está ligado a un efecto de resiliencia que modifica la propia estructura de quienes contemplan. Cultivar la contemplación, es una forma de crecer y modificarnos profundamente y al mismo tiempo, es una manera de establecer vínculos recíprocos y significativos con quienes contemplamos
- c) Si logramos –a pesar y en contra tanto del autismo aislante cada vez más potenciado por la tecnología miniaturizada de moda, como de la asunción sumisa de los sistemas de evaluación del trabajo académico– organizarnos para generar un proceso sostenido de contemplación, la tercera fase del proceso de construcción de una cultura de comunicación desemboca en un nuevo nivel que implica organizarnos para *generar 'Tik*, es decir, para producir diversas formas nosótricas de interrelación, cuya fuerza estriba en la integración dialógica y escuchante de las diferencias (Lenkersdorf, 2002).

Su poder está en el vínculo de los diferentes integrados, que se escuchan y se ayudan según sus necesidades y según sus capacidades. El resultado de esta fase del proceso es un sentimiento de pertenencia y de solidaridad que desarrolla la autoestima intelectual tanto de los individuos presentes como del colectivo que se va literalmente construyendo en la interacción sostenida en el tiempo.

La construcción de redes

en tres procesos permanentes

Lo hacemos constantemente, lo hemos experimentado en múltiples ocasiones. De hecho, no somos la única especie que tiene una orientación hacia los otros: todas las especies que llamamos “sociales” lo ejercitan a riesgo de perecer e incluso de desaparecer.

Pero sí que somos la única especie que está orientada a objetos, a artefactos sin los cuales no vivimos. La organización social, es decir, en colectivos, en sistemas de redes de relaciones, no es una opción, es una estrategia inteligente para sobrevivir y adaptarse a las perturbaciones externas.

Nuestra vida es social o simplemente no es vida. Nacemos en redes, crecemos en redes, vivimos totalmente enredados, envejecemos en redes, morimos en redes y somos recordados o bien, olvidados, también en redes. Del mismo modo nuestra construcción de conocimiento es necesariamente social, viene del colectivo y al colectivo debe servir.

Networking, es la palabra inglesa que denomina esta necesidad elementalmente humana de hacer red, de juntarse con otros para algo. Ese “algo” está siempre simbólicamente definido y mediado por artefactos culturales complejos. Nuestra orientación hacia los otros es imposible sin la segunda naturaleza simbólica/material que como especie generamos para sobrevivir.

En nuestro método de construcción de objetos de estudio la acción de “enredarse”, se genera y se sostiene mediante tres procesos permanentes. Los tres indispensables, los tres solidarios e inseparables. Los tres tienen niveles de organización jerárquicamente diferentes y complementarios. Me refiero a los procesos de estimulación, de conectividad y de consistencia. Cada sesión de trabajo debe contemplar actividades específicas para facilitar el desarrollo de esta tríada.

El proceso

de estimulación

Iniciamos un proceso de estimulación como condición elemental para formarnos como personas y es a partir de ahí que adquiere sentido la comunidad, construir y ubicarnos en una red. Es una forma de que cada participante aumente su motivación y su confianza en la dinámica, pero al mismo tiempo, es indispensable que cada uno de los participantes se

haga responsable, al menos al principio de su propio proceso de estimulación. En nuestro caso, para poder participar con ventajas en el ejercicio cotidiano de construcción de objetos de estudio, es indispensable que cada participante lea y se documente lo necesario y redacte lo mejor posible, al límite de sus propias posibilidades, cada una de sus tarjetas. Se trata de evitar improvisaciones haciendo cada vez, no el menor, sino el máximo esfuerzo posible. Esta aspiración es contra-intuitiva, porque toda nuestra experiencia escolar, salvo raras excepciones, es la de un sistema educativo que nos trata como idiotas, sospechosos y adversarios hasta no demostrar lo contrario, convirtiéndonos en un guardián más del propio sistema devaluante e insensiblemente anti-empático: “usted no viene a hacer amigos acá, viene a aprender lo que le vamos a enseñar”, y como no hay poder que se ejerza sin resistencias, rápidamente nos habituamos a hacer el mínimo esfuerzo posible. Parecería que la consigna es ¿cómo logro ‘pasar’ con el menor daño, el mínimo desgaste y lo más rápido posible?

Esta frase podría expresar el pensamiento de los escolapios normales (y normalizados) por el sistema escolar. Una experiencia así generalmente termina por desestimular, es decir, desenergizar, a los participantes.

Sólo se puede aprender con deseo, con ganas, con motivación, pero descalificaciones *ad-hominem*, ya sean de origen, o bien tomadas como tales, desgastan la experiencia placentera de conocer lo que antes no sabíamos. De las formas de escape y resistencia desarrolladas en todos esos años de escolaridad, una de las más nocivas a la acción de conocimiento, pero extremadamente funcional a la sobrevivencia dentro del sistema, tal vez sea la de hacer el menor esfuerzo posible. En parte, es la autodisciplina lo que nos ayuda a salir de este círculo pernicioso de mediocridad institucional y medianía intelectual, tan críticamente expuesto por Pink Floyd:

We don't need no education

We don't need no thought control

No dark sarcasm in the classroom

Teachers leave them kids alone

All in all it's just another brick in the wall

“Another Brick in the Wall”

Pink Floyd

Sólo se puede aprender con deseo, con ganas, con motivación, pero las descalificaciones *ad-hominem*, ya sean de origen o tomadas e interpretadas como tales, desgastan la experiencia placentera de conocer lo que antes no sabíamos.

De las formas de escape y resistencia desarrolladas en todos esos años de escolaridad, una de las más nocivas al conocimiento, pero extremadamente funcional a la sobrevivencia dentro del sistema, tal vez sea la de hacer el *menor esfuerzo* posible. La conversación escuchante y el esfuerzo permanente nos ayudan a salir de este círculo pernicioso de mediocridad institucional al que le corresponde la medianía intelectual. En términos técnicos, esa estimulación nos facilita la expansión de nuestro *espacio conceptual* y la arborescencia de nuestro desramado árbol de búsqueda, como más atrás señalamos. Para iniciar las sesiones de conversación dialógica es necesario que los participantes, con todas sus limitaciones y ventajas, lleguen cognitiva y emocionalmente dispuestos a conversar con método sobre lo que ellos mismos y los otros hacen respecto a sus objetos para estudiar.

Sobre todo, al inicio de cada sesión, el facilitador va colocando paulatinamente algunas de las 16 ideas fuerza expuestas en el primer capítulo en el centro de la discusión. La conversación informada y con método sobre esas ideas pretende establecer un espacio de diálogo común, especialmente contra las ideas innatistas o empiristas que generalmente acompañan y obturan los diálogos y otras acciones para la construcción del conocimiento.

Muchos mitos y prenociones inculcadas como verdaderas sobre la ciencia y el trabajo científico deben discutirse y ser debatidas para poder avanzar como grupo.

En síntesis, la dinámica de estimulación se objetiva en la traducción de una propuesta de investigación a un sistema de diez componentes expresados en otras tantas tarjetas. A partir de esa traducción, realizada por todos los participantes de la mejor forma que cada quien pueda, comienza el *trabajo de conversación*, es decir, de escucha y paulatina transformación de las posiciones iniciales. De ninguna forma se trata de que alguien que se considera “más científico” apabulle a sus interlocutores y los reduzca en el combate. En este procedimiento, no hay ‘defensas’ porque no hay ataques. Se trata, por el contrario, de escuchar atentamente la forma en que los otros construyen la inteligibilidad de su propuesta.

Recordemos que no hay proceso de inteligencia distribuida sin participantes “inteligentes”. El énfasis en *lo colectivo* no suprime, sino por el contrario, reafirma la necesidad de las diferencias individuales en la tarea de construcción de objetos de estudio entre disciplinas y oficios igualmente diferentes. Uno de los problemas iniciales para comenzar el diálogo es el de los prejuicios mutuos que cada formación disciplinaria inculca en sus practicantes respecto de las otras. Son tan eficaces que parece siempre imposible que, por ejemplo, un biólogo experimental pueda conversar productivamente de “ciencia” y de la forma de construcción de su propio objeto de estudio con una ingeniera agrónoma o con un historiador.

En el núcleo de las 16 ideas fuerza está la base de algunas formulaciones de la epistemología genética como disciplina científica de los procesos de conocimiento humano. El manejo y la discusión de sus fundamentos, unidos a una actitud abierta y comprometida con el grupo, facilitan la conversación tan necesaria entre disciplinas distintas que enfrentan problemas complejos.

Parte de las funciones del equipo facilitador es ayudar a que se logre establecer una conversación lógica, clara y respetuosa, independientemente de los condicionamientos propios de cada disciplina, pero no solamente de ellas.

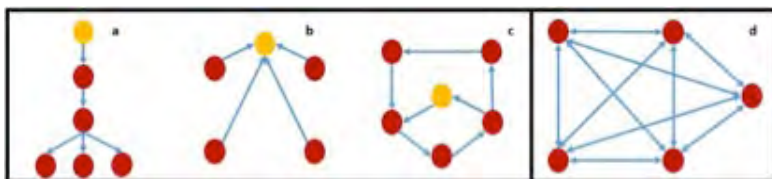
En cualquier conversación, y por supuesto en las de tipo académico, enfrentamos de manera permanente múltiples prejuicios y obstáculos *socio-céntricos* (“mi disciplina es la mejor”); *etnocéntricos* (“la ciencia se hace en inglés”); *etariocéntricos* (“mi generación es la que vale”); y *androcéntricos* (“lástima que seas mujer”), los cuales pautan *—sin querer queriendo—* es decir, de forma objetiva o subjetiva, todas las conversaciones y percepciones de los participantes. Con trabajo y escucha atenta, esos prejuicios se van confrontando y, con el tiempo, esperamos, se van diluyendo.

El proceso

de conectividad

En las redes circula energía, información y/o materia. No puede haber ninguna red sin al menos alguna forma de conectividad. Este concepto, utilizado en la neurología y la electrónica, designa la cantidad y la calidad de los vínculos entre los diferentes nodos de una red. La conectividad puede ser menos densa o más densa y ello depende de si la relación entre los componentes es unidireccional o bidireccional.

Figura 5
Densidad en las redes



En la Figura anterior se pueden apreciar diferentes estructuras de red cuya conectividad va de lo menos densa a lo más densa. Una mayor densidad habilita una mayor flexibilidad, y viceversa, una menor densidad implica mayor rigidez, menor capacidad de adaptación a perturbaciones.

El grafo **5a** muestra una red de “mando”. Las órdenes no se conversan, sólo se acatan.

Este tipo de red requiere de mucha energía para mantenerse en operación porque cualquier ruptura en cualquier vínculo rompe el sistema mismo. El grafo **5b** representa una red con un nodo atractor único, que sólo recibe de los otros cuatro, pero no da nada a ellos.

Tanto en **5a** como en **5b** los nodos subalternos carecen de ligas entre sí; en el grafo **5c** algunos de los nodos mantienen relaciones en forma de anillo, su estructura permite distribuir un poco más que las dos anteriores la energía/información/materia dentro de la red.

El grafo **5d**, por el contrario, presenta relaciones sin una jerarquía definida, es decir, todos los nodos mantienen relaciones de ida y vuelta con los otros cuatro y ninguno de ellos tiene primacía sobre los demás. En casos particulares, debido a que todas las relaciones son parejas y en sentido bidireccional, esta configuración puede adoptar funcionalmente algún tipo de jerarquía, que en ningún caso será permanente, ni inmutable, sólo está formada para efectos de resolver alguna situación concreta. Al terminar de cumplir esa función, la red regresa a su forma de organización de inteligencia distribuida. Este tipo de configuración resulta más dúctil, más maleable con mucho más resiliencia para entender la forma en que opera el conocimiento.

Al aumentar la flexibilidad de cualquier red, aumenta el grado de su adaptabilidad frente a un amplio espectro de perturbaciones externas. Este rasgo la hace una red *más inteligente* porque la forma de su organización permite adaptarse para resolver un mayor rango de problemas con ella.

En la dinámica del taller de construcción de objetos de estudio, se trata de ir poco a poco acercándose al tipo de red **5d** como forma de organización para la conversación. En otras palabras, se trata de considerar esa configuración pareja, distribuida, densa, como un *concepto límite*, que orienta la discusión y que se puede mejorar en la práctica. Con el tiempo y muchas experiencias, hemos encontrado que la forma más eficaz para trabajar en la discusión de las tarjetas es en pequeños grupos de tres participantes, que habilitados con su juego de tarjetas construidas por escrito (desarrollo del proceso de estimulación), se disponen equidistantemente para conversar escuchando y aprendiendo a saber ser escuchados de forma no jerárquica y dialógica.

Iniciada la conversación a partir del material de las tarjetas que cada participante ha creado para conversarlas y provocar su transformación hacia un estado de mejor y mayor claridad se activa deliberadamente lo que he llamado el *proceso de conectividad*. Este proceso comporta la disposición y la búsqueda deliberada del encuentro escuchante con otros diferentes modos de efectuar la construcción de un objeto de estudio. Se trata de generar y sostener el esfuerzo conjunto imprescindible para hacer más densas y más escuchantes las relaciones e intercambios efectivos entre componentes diferentes (pero no desiguales) que buscan mejorar su trabajo.

El proceso

de consistencia

El tercer tipo de proceso permanente que buscamos construir y sostener en el tiempo emerge como resultado de los otros dos, de una estructura de conectividad densa entre participantes estimulados.

Hemos señalado reiteradamente que la forma social en que nos organizamos para conocer se inscribe en el producto del conocimiento. En otras palabras, una forma vertical, autoritaria, rígida de organización (como suele suceder dentro del mundo académico) genera textos de entrada, acceso e intelección restringida. Sólo los iniciados en el metalenguaje de cada disciplina son capaces de entender para discutir.

Al contrario, en este taller procuramos una forma de organización horizontal que no establece una jerarquía inamovible entre sus posiciones (lo que de ninguna manera significa que los participantes sean *iguales*; son claramente *diferentes*, pero su interacción es pareja).

Una organización de este tipo que se enfoca en la estructura y contenido lógico de los enunciados escritos en las diez tarjetas, permite formular comentarios críticos que ayudan a conseguir, mediante ensayos y errores, la *consistencia* lógica y expresiva de las ideas, y de este modo, explicita los diversos estilos y la forma particular de construir el objeto de estudio de cada uno.

El proceso de consistencia implica la construcción de una *zona de entendimiento común* entre las formaciones, las disciplinas y otras probables diferencias presentes, como la edad y el género en especial, junto con otras disimilitudes que van apareciendo en el curso de la conversación como formas dialógicas de convivencia académica.

En dicha zona se constituyen las respuestas sobre el *por qué* tenemos que mantenernos en permanente estimulación, primero personal y de inmediato colectiva; *para qué* buscamos generar una organización horizontal y *cuál* es el sentido de toda esta experiencia de conversar con método y finalmente poder comprender *para quién* generamos el conocimiento, es decir *desde dónde* cuestionamos los problemas.⁹

La fuerza de este proceso depende de en qué medida está cultivada y distribuida lo que he llamado “la voluntad de tejer” y de tejerse con otros (González, 2015:75-ss).

Está basada, asimismo, en el ejercicio tenaz de la *inclemencia* frente a todo elemento que veamos que ayude a mejorar la claridad de la propuesta del otro, y al mismo tiempo, la *calidad amorosa* de los vínculos afectivos que se van generando con el reconocimiento del valor de la ayuda prestada y recibida. Conocer en conjunto, además de ello, hace amistades, complicidades tejidas.

La *consistencia* es pues un resultado, una meta, un efecto de la permanencia en el tiempo de la cantidad y la calidad de los vínculos en una red. Sólo se consigue interactuado intensamente entre participantes estimulados y motivados a *aprender a cuidar* no sólo las diferencias, sino a los diferentes. No sólo a tolerarlas, sino a requerirlas para poder avanzar.

Por último, queremos enfatizar la convergencia de distintas aproximaciones, sin ningún punto aparente de contacto, en la que el *cuidado solidario*,¹⁰ ayuda a construir al otro y a uno mismo como cuidador inteligente,

9. Esta estructura de consistencia es imprescindible, en los términos que plantea García (2006), para la construcción de un marco epistémico, un marco conceptual y un marco metodológico común en el estudio de sistemas complejos.

10. Véase la similitud de esta propuesta con las ideas de Riane Eisler (2014) para la economía.

que desarrolla la empatía, la solidaridad, la complicidad y la búsqueda del equilibrio, y lo que resulta es la clara sensación de que nunca más estaremos solos. “El cuidado surge solo cuando la existencia de alguien tiene importancia para mi” (Boff, 2014:103).

Es por eso que estos talleres tienen siempre una *agenda oculta*: además de mejorar la claridad de las propuestas de cada participante, al hacerlo de este modo, los participantes consiguen otros objetivos no declarados: respeto por el otro, autoestima intelectual, agradecimiento por la ayuda desinteresada, por el cuidado y la atención que los demás dieron a su propuesta.

Justo lo opuesto a la vida competitiva (desafortunadamente) *normal* en el mundo académico.

Para cerrar

abriendo una agenda oculta

Si bien el anzuelo para lanzar un taller de construcción de objetos de estudio siempre está focalizado en las ventajas (innegables) de mejorar la calidad y la claridad de un proyecto personal, con la ayuda de muchos *otros* que se van, paso a paso, volviendo *nosotros*, en los últimos 20 años no ha habido una experiencia entre decenas y decenas de talleres donde no ocurra lo inesperado: la paulatina construcción de un *nosotros* mucho más allá del mundillo académico normal.

El “daño colateral” de hacer avanzar un proyecto de investigación personal mediante una estructura colectiva preparada para desarrollarse de forma inteligente y distribuida es que descubrimos que conversar y escucharnos nos hace sentir, nos hace bien y es un veneno para el estado normal de las cosas. Dentro de toda la dinámica de este taller en que la conversación se dirige a proporcionar ayuda, escucha atenta e inclemencia amorosa, lo menos con lo que nos podemos conformar es que avancemos los proyectos de cada participante.

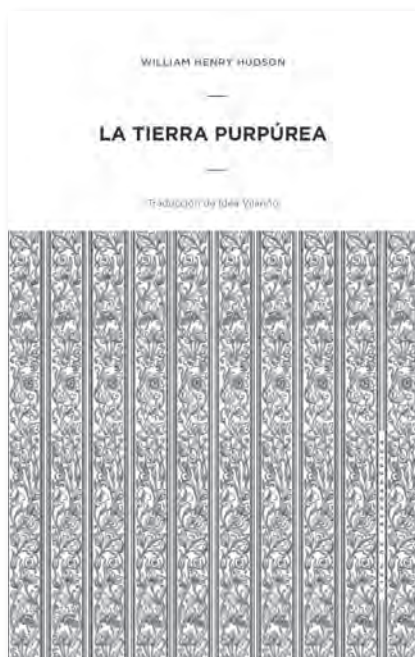
Pero hay un horizonte detrás de todo esto. Por así decirlo, hay una *agenda oculta*, en la que, si con el tiempo invertido logramos establecer y mantener los vínculos, conservarlos e incrementarlos para preservar y expandir esta dinámica dialógica y acompañante, se ha podido activar una estrategia transformadora desde dentro. Conversamos para mostrarnos que la calidad y el avance en los procesos de investigación son perfectamente posibles y probables, aprendemos a construir en pequeñas comunidades

emergentes de conocimiento. Frente al silencio y la soberbia sordera que nutren las dinámicas que preservan la estructura de relaciones que configuran las características y propiedades del trabajo académico, conversar y encontrarnos constituye un antídoto poderoso contra su inmovilidad y conformista medianía.

Bibliografía

- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. 23ª Ed., México: Siglo XXI.
- Berger, P., y Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Boff, L. (2014). *Saber cuidar*. Petrópolis: Vozes.
- Booth, W., Colomb, G. y Williams, J. (2008). *The Craft of Research*. 3rd. Edition, Chicago: Chicago University Press.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Eisler, R. (2014). *La verdadera riqueza de las naciones. Creando una economía del cuidado*. La Paz: Fundación Solón.
- Galindo, J. (Coord.) (1998). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Pearson.
- González, J. A. (2015). *Entre cultura(s) y cibercultur@ (s)*. *IncurSIONES y otros derroteros no lineales*. México: CEIICH-UNAM.
- Hari, J. (2015). *Tras el grito*. México: Planeta.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenkendorf, C. (2002). "Aspectos de Educación en la perspectiva Maya-Tojolabal", en: *Rencuentro*. 33, mayo.
- Lenkendorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas Maya-Tojolabales*. México: Plaza y Valdés.
- Maass, M., Amozurrutia, J. y González, J. A. (2015). *Cibercultur@ e iniciación en la investigación interdisciplinaria*. México: CEIICH-UNAM.
- Nolte-Schamm, C. (2006). "African Anthropology as a Resource for Reconciliation. Ubuntu-Botho as a Reconciliatory Paradigm in South Africa", en: *Scriptura*. 93, 370-383.
- Novak, J. y Cañas, A. (2008). *The Theory Underlying Concept Maps and How to Construct and Use Them*. Disponible en: <http://cmap.ihmc.us/docs/theory-of-concept-maps>. Consultado el 28 de noviembre de 2015.
- Popkin, G. (2016). "The Physics of Life", en: *Nature*. 7, January, Vol. 529.
- Samaja, J. (2004). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Volkoff, V. (1984). *Elogio de la diferencia. El complejo de Procusto*. Barcelona: Tusquets.

Recibido: 16 de octubre de 2017 Aprobado: 24 de noviembre, 2017



La tierra purpúrea › William Henry Hudson

Colección: Cien de Iberoamérica

2017 | 314 pp. | 21 × 14 cm | Rústica

ISBN: 978-607-745-387-1

Hacia 1870, en Montevideo, Richard Lamb, un joven inglés, abandona a su esposa Paquita para ir en busca de trabajo en el interior del país. Cuando parte no puede saber aún que lo que está persiguiendo en realidad es un pretexto ilusorio que lo llevará a explorar la inmensa vastedad de las llanuras de la Banda Oriental (hoy Uruguay). El protagonista, cuyo tipo remonta innegablemente al Ulises de la **Odisea** y al de otros héroes errantes, nos cuenta sus aventuras con un refinado sentido del humor que hace de ésta una historia única y extrema-

damente entretenida; Borges mismo la calificó como uno “de los muy pocos libros felices que hay en la tierra.” **La tierra purpúrea** recrea con cierta nostalgia el mundo gauchesco de antaño y, exaltando la vida pastoril, realiza una crítica oblicua a la civilización occidental, a la urbanización e industria irrefrenables que alejan al hombre de la auténtica inocencia y felicidad. Con esta obra, considerada como una de sus mejores, William H. Hudson logró formar parte del canon literario argentino; Borges vio en ella “la novela primordial del criollismo”.

Reseña

Ciudad en disputa

María Rebeca Padilla de la Torre

El libro “Ciudad en disputa”¹ de Ana Palacios aborda la difícil tarea de comprender la desigualdad y exclusión que se vive en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. El acontecer de esta ciudad ha confrontado la responsabilidad de sus connacionales y gobiernos para erradicar esta injusta realidad. En este sentido, este trabajo académico asume el compromiso de comprender a profundidad las identidades y las diferencias entre los perfiles socioculturales de esta ciudad que la han detonado. A diferencia de otros estudios que privilegian el análisis económico, en esta investigación se sigue el argumento de Appadurai (2001) que señala como cruciales los procesos culturales para comprender la inequidad.



El estudio se aproxima a las relaciones multiculturales en la ciudad de San Cristóbal a través del análisis e interpretación de las representaciones sociales de tres grupos asentados en el espacio urbano: la población de origen español, los llamados coletos auténticos que reclaman su legítima posesión; los indígenas que fueron integrados de manera desigual a la vida urbana y los inmigrantes extranjeros, en continuo crecimiento, con establecimientos comerciales que cada vez ocupan más espacios en el centro histórico.

1. Ana Berónica Palacios Gamaz (2014). *Ciudad en disputa. Voces de la diversidad en la configuración de las representaciones sociales, la interacción y el espacio*. México: Universidad Autónoma de Chiapas, 255 pp., ISBN 978-607-8363-57-5.

Resulta muy pertinente dar a conocer este trabajo en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* debido a su tradición de publicar investigaciones de análisis cultural y a las investigaciones de la Universidad de Colima que han aportado a entender desde una perspectiva cultural las problemáticas que enfrentan las sociedades actuales.

Precisamente, el reporte mundial más reciente de las Ciencias Sociales (IDS/UNESCO, 2016), argumenta que urge una mayor generación de conocimiento que permita analizar la desigualdad, la cual se ha incrementado exponencialmente en todo el mundo con graves consecuencias para el bienestar de la población mundial. Sin embargo, existe un rezago en cuanto a estudios que aborden este problema en Latinoamérica. De las más de 75 mil publicaciones identificadas en el mundo sobre desigualdad y justicia social en el periodo de 1992 al 2016, apenas mil 278 trabajos fueron realizados en esta región (352).² Este reporte señala la necesidad de reconocer los legados históricos y las profundas raíces de las prácticas culturales que dan lugar a las inequidades, tarea a la que se dedica esta obra.

El libro presenta un estudio de “las representaciones sociales como sistemas de significados y orientadoras potenciales de la interacción social, para explicar la configuración de las relaciones sociales entre grupos culturales diversos, que a su vez caracterizan de manera significativa el orden social de contextos multiculturales como es el caso de la ciudad de San Cristóbal de las Casas” (Palacios, 2014:211). Éstas son claves para comprender diversas prácticas, sin embargo, existen pocas investigaciones que las centren en torno al problema de las diferencias culturales, el racismo, la otredad y el abordaje de los conflictos culturales en sociedades multiculturales, indígenas y mestizas. Esta obra aporta con precisión y sistematicidad una estrategia metodológica y modelo para el análisis de las representaciones sociales en contextos urbanos multiculturales que puede replicarse en otros escenarios. Plantea una perspectiva comprometida con la complejidad del contexto sociohistórico, que no sólo retrata lo que es, sino cómo vino a ser.

Asumo la relevancia de dar cuenta del desarrollo histórico de los procesos urbanos de los contextos regionales en que se sitúa espacialmente esta investigación, la inserción de aspectos globales y de las características de lo local que permiten plantear la problemática sociocultural que trato (Palacios, 2014:13).

2. El texto señala la fuente de estos datos: Science-Metrix using WOS (Thomson Reuters). See annex B4 in the main Report.

El marco de teoría social con el cual orienta sus interpretaciones fue el enfoque de la hermenéutica profunda y la noción de ideología de Thompson (1990), lo cual enriqueció el análisis crítico del discurso que realizó. Es así como la investigación siguió tres grandes etapas: el análisis sociohistórico que permitió una interpretación situada; el análisis de las representaciones sociales y el proceso de interpretación/reinterpretación.

La perspectiva histórica se basó en una investigación documental y explica cómo a partir de las lógicas de la colonización se fue configurando la situación actual. A partir de su fundación como Ciudad Real en el siglo XVI a los indígenas se les designaron barrios en sus alrededores con distintos grupos étnicos (mexicas, mixtecos, zapotecos, mayas quichés, tzotziles, tzeltzales y zoques) desplazados de sus comunidades originales para servir y abastecer a la ciudad, aunque por la noche tenían prohibido ingresar al recinto. La autora señala que los coletos refieren que en esta ciudad “las banquetas son para ‘gente de razón’, porque los indios no tenían derecho a transitar por ellas, ni por sus calles al caer el día” (Palacios, 2014:70). Posteriormente, en 1892 San Cristóbal deja de albergar los poderes del Estado y de ser su capital, suceso que dio lugar a un estancamiento, migraciones y conflictos.

En 1994 acontece el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual constituye el hecho histórico que visibilizó a San Cristóbal entre los mexicanos y a nivel internacional. Ana Palacios explica su impacto entre los habitantes, el cual confrontó a las identidades de los coletos con los indígenas e insurrectos. Los coletos reclamaron su derecho a la ciudad integrando el Frente Ciudadano para la Defensa de la Dignidad San Cristobalense en 2004 con el propósito de expulsar a los actores que apoyaban al ejército zapatista, al obispo Samuel Ruiz, a sacerdotes extranjeros, organizaciones no gubernamentales y periodistas. Sin embargo, a finales del siglo XX no lograron que San Cristóbal se mantuviera aislada con su población original y oculta la exclusión de los indígenas.

La figura del indio, del otro, resurge y se resitúa como parte constituyente de la sociedad mexicana, como sobrevivientes de los más rapaces procedimientos de explotación de la colonia, del despojo de sus tierras comunales fundamentales para su sobrevivencia, del regateo por las mercancías que producen, del enganche forzado en donde dejaban el sobreesfuerzo de su trabajo, de la explotación en las fincas cafetaleras y las monterías, de la servidumbre urbana; representando la exclusión, marginación y menosprecio del otro (Palacios, 2014:71).

La identificación de los contenidos de las representaciones sociales implicó estudiar la forma en que cada grupo cultural expresa atributos, asignan acciones y ejercen dinámicas de oposición y polarización. Esto se llevó a cabo a través del análisis de estrategias discursivas de nominación y conceptualización, en particular del estudio de la asignación de categorías y metáforas. Para ello, la investigadora eligió informantes calificados a quienes les aplicó entrevistas y cuestionarios. Además, realizó observaciones en espacios estratégicos compartidos en la ciudad por estos segmentos de la población.

El análisis de las representaciones sociales se trabajó a partir de tres vetas: a) representaciones sociales, significados, e interacciones sociales sobre sí mismos y entre los miembros del mismo grupo cultural; b) representaciones sociales, significados e interacciones sociales sobre los otros grupos y c) representaciones sociales, significados y escenarios urbanos simbólicos para cada uno de los grupos sociales, en cuanto a acontecimientos históricos y personajes.

En los hallazgos se narra el orgullo de los coletos como descendientes de la antigua aristocracia colonial, por ello, los cambios en las relaciones sociales y el espacio urbano son amenazas a la conservación de la pureza original de su identidad. Defienden una sociedad clasista y cerrada que genera exclusión. Los autollamados coletos auténticos se representan como invadidos, desplazados y en peligro de extinción, esto se refuerza debido a que los más jóvenes no comparten la visión conservadora apegada a las normas morales y religiosas, la autora ve en estas nuevas generaciones “la posibilidad de establecer canales de comunicación y de transformación del tejido de las relaciones en esta ciudad multicultural” (Palacios, 2014, 214). Los coletos discriminan y estigmatizan a los indígenas y basan sus opiniones en un determinismo biológico, para ellos su pobreza y condiciones se deben a particularidades innatas de la raza como la incapacidad, violencia, irracionalidad y malignidad. Son “lo peor” de la ciudad, criminales, una carga urbana, las raíces de sus problemas y una amenaza porque les tienen resentimientos. Expresan que se relacionan poco con ellos y estas escasas relaciones son verticales.

Por el contrario, para este grupo los extranjeros son definidos en términos positivos, reconocen que provienen de culturas superiores y que históricamente han ejercido una influencia positiva en la ciudad y el país. Sin embargo, los perciben como un grupo cerrado, apartado y apático políticamente. Señalan que buscan sólo sus propios intereses, manipulan los

problemas locales y de los indígenas para su propio beneficio y son una mala influencia para los jóvenes porque consideran que una gran mayoría consume drogas.

Los coletos “se aferran a la ciudad de manera desesperada, triste y sufren al sentirla ofendida hasta su doblegación, porque la ciudad es el elemento de vida para ellos” (Palacios, 2014:219). La entienden como una ciudad invadida, humillada y casi destruida por las migraciones indígenas y el movimiento armado zapatista, que ha transformado irreversiblemente el modo de vida tradicional y hasta la fecha es una ciudad amenazada de guerra. Es definida como “la capital del infierno” y no obstante ha desarrollado una calma resignada y cierta tranquilidad. Esto ha trastocado los cimientos del mundo de vida de los coletos, lo cual ha generado una sensación de agonía permanente, de temor, resignación e incertidumbre ante el futuro.

Palacios refiere que entre los indígenas predominó una actitud evasiva para referir lo que significa ser indígena en la ciudad. Se sustentan como san cristobalenses porque contribuyen a la ciudad y son conscientes de su poder para decidir en sus procesos políticos. Actualmente se sienten estables y arraigados en este espacio urbano porque han legitimado su pertenencia. Además, se han organizado para implementar estrategias de sobrevivencia, luchas urbanas para garantizar sus derechos, en ocasiones violentas. La ciudadanía no es un estatus que les haya sido otorgado, sino un proceso conflictivo y desigual que ha requerido una lucha y vigilancia continua. Los jóvenes indígenas también manifiestan su resistencia a no reconocer las políticas de respeto y subordinación a las diferencias culturales, a las prácticas tradicionales y tienden a integrarse a los estilos de vida más contemporáneos; sin embargo, la falta de empleos y oportunidades se ha traducido en su migración.

Los indígenas perciben a los coletos como el grupo que ejerce el poder económico y político en la ciudad, niegan conocerlos y cualquier relación con ellos. Por el contrario, valoran a los extranjeros positivamente como gente de trabajo que no se involucra políticamente. Sin embargo, critican que algunos son oportunistas y tienen una postura meramente utilitarista de la ciudad y sus espacios. Los indígenas definen a la ciudad como un lugar de oportunidades, de seguridad y libertad; aunque mermadas por la falta de empleos, por ello se centran en el comercio informal o migran. Al igual que los extranjeros buscan generar provecho de una ciudad con atractivo turístico, sin embargo, muestran arraigo, interés y la pertenencia a una ciudadanía local. Para ellos, los extranjeros son ajenos, individualistas, sin organización entre ellos, hipócritas, cerrados y se consideran superiores.

La autora encuentra que los extranjeros conciben a los indígenas como una cultura atrasada, que no se sienten orgullosos de su cultura y afirman que sus condiciones de pobreza y exclusión se deben a que no han querido evolucionar. Legitiman las prácticas de desigualdad en esta inferioridad. A pesar de esto, afirman que los indígenas son necesarios para el turismo del cual se generan ganancias para ellos y los coletos. Para los extranjeros, los coletos detentan el poder en la ciudad y la organizan, aunque este poder tiende a disminuir. Los valoran de manera negativa y los estigmatizan, los conciben como racistas, individualistas, ignorantes, conservadores y cerrados. Para este grupo cultural la ciudad es útil para lograr un ingreso y estilo de vida.

El libro cierra argumentando cómo el espacio urbano se caracteriza por ser una construcción histórica y política, una trama de escenarios interrelacionados, constituidos a través de complejos y particulares procesos históricos. Esta ciudad desde su fundación se basó en diferencias culturales, la exclusión y el riesgo. Subraya que los indígenas actualmente plantean su reconocimiento como ciudadanos más allá de las diferencias culturales, sin embargo, los coletos y extranjeros fincan sus representaciones fundamentalmente en la etnicidad. Palacios (2014) concluye que “Estos aspectos implican condiciones frágiles para sentar las bases para el logro de una ciudad con menos desigualdades económicas, sociales y culturales” (222). El cambio sólo sería posible con prácticas que reviertan estas relaciones sociales completamente negadas a la otredad, “donde estos tres grupos culturales conforman metafóricamente tres mundos de vida paralelos, que se rozan y se distancian, pero que nunca se han integrado, donde permea la desconfianza, el peligro, la amenaza y el oportunismo” (Palacios, 2014:223).

Bibliografía

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Thompson, J. B. (1990). *El concepto de cultura. Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México:UAM Xochimilco.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO)/ Institute of Development Studies (IDS) (2016). *World Social Science Report. Challenging inequalities: Pathways to a just world, Summary*, France: UNESCO/International Social Science Council. <http://www.worldsocialscience.org/activities/world-social-science-report/2016-report-inequality/download-summary/>

El problema de los tres cuerpos

> Aníela Rodríguez

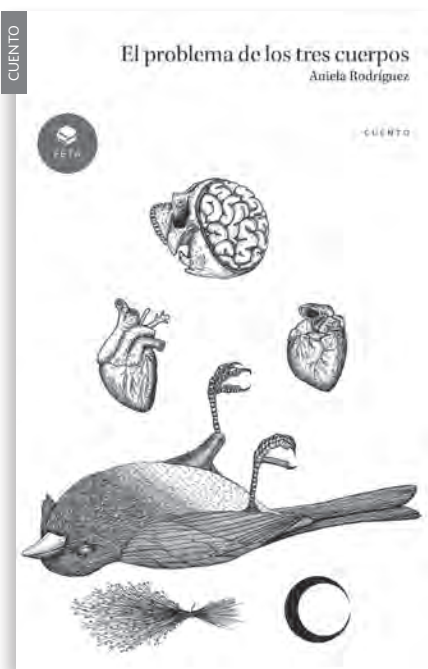
Fondo Editorial Tierra Adentro

2016 | 96 pp. | 20.5 × 12.5 cm | Rústica

ISBN: 978-607-745-444-1

Los nueve textos reunidos en *El problema de los tres cuerpos* muestran la fuerza narrativa de su autora, quien fue distinguida con el Premio Nacional de Cuento Joven Comala 2016. En estas páginas, la fluidez de la prosa va de la mano con la aspereza de los temas, y la crudeza de las situaciones se alía con el sentido del humor.

El libro evoca un equilibrio enrarecido, que a cada momento está a punto de romperse. El desbordamiento es el punto de partida de sus historias. Sicarios y prostitutas, hombres postrados por la enfermedad y los accidentes; amantes que, tras el abandono, sólo pueden agravar sus fracturas vitales son algunos de sus



personajes. Aunque se encuentran acechados permanentemente, la escritora no cae en una mirada catastrofista. Por el contrario, en sus cuentos la violencia no es un agente exterior, que altera el curso de los acontecimientos, sino que forma parte esencial de ellos, como una semilla que aguarda con paciencia el momento perfecto para estallar.

La fragilidad que se apodera de los protagonistas los humaniza y revela su auténtica intimidad. Después de todo, como se lee en una de estas páginas, el curso de nuestras vidas es una “ecuación imperfecta”.



Teatro de la Gruta XVI

> Sayuri Navarro
Gabriela Román

Fondo Editorial Tierra Adentro

2016 | 92 pp. | 20.5 × 12.5 cm | Rústica

ISBN: 978-607-745-400-7

El presente volumen recopila dos obras que ejemplifican el vigor del teatro mexicano y dan cuenta de la diversidad de sus recursos. Escritas por jóvenes dramaturgas nacidas en los ochenta y noventa, estas páginas ponen en juego una vocación literaria que abre nuevos desafíos escénicos.

Antígona, de Sayuri Navarro, echa mano de los ecos de la mitología clásica y del teatro documental para recrear los mecanismos de violencia del mundo desde una de sus heridas más vivas: el duelo de quienes buscan a los desaparecidos en medio de un contexto social fracturado. Mientras que *Iridiscentes*, de

Gabriela Román, nos encierra en un pequeño pueblo sin nombre, que podría ser cualquiera. Ahí, los niños desaparecen ante el desconcierto de los adultos, que rondan el dolor de esas ausencias sin alcanzar a entender cómo salir de ese círculo brutal.

En ambas obras las autoras despliegan una mirada subjetiva que logra partir de hechos devastadores para transfigurarlos. El resultado son dos piezas de innegable fuerza estética que da fiel testimonio de las búsquedas que están emprendiendo las más recientes generaciones de dramaturgos.