

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

ROSANA GUBER Y LÍA FERRERO

(EDITORAS)

VOLUMEN III



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Rosana Guber y Lía Ferrero

Antropologías bechas en la Argentina. Volumen III / Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021
645p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-0-6 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-6-8 Volumen III

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2021

© Rosana Guber y Lía Ferrero (Editoras), 2021

1era Edición, 2021

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Archivo Guillermo Madrazo, Proyecto Alfarcito

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2021

Contenido

10. Tiempos de paz: inseguridades, ilegalismos y violencias

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	15
Sobre la banalidad del mal, la violencia vernácula y las reconstrucciones de la historia SOFÍA TISCORNIA Y MARÍA JOSÉ SARRABAYROUSE OLIVEIRA	17
La sagrada familia y el oficio policial: sentidos del parentesco en trayectorias y prácticas profesionales cotidianas SABRINA CALANDRÓN	29
Reciprocidad y poder en el sistema penal argentino: del “pitufeo” al motín de Sierra Chica DANIEL MÍGUEZ	53
Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera BRÍGIDA RENOLDI	71
Las lógicas de las violencias: más allá de la noción de recurso y más acá de “la parte maldita” JOSÉ GARRIGA ZUCAL	95
Etnografías de una muerte no denunciada: justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba NATALIA BERMÚDEZ	113

11. Enseñar, curar y habitar: las políticas públicas desde sus actores

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	131
Estrategias familiares y escuela MARÍA ROSA NEUFELD	133

La práctica docente: una interpretación desde los saberes de los maestros ELENA ACHILLI	147
La política también es un juego de chicxs DIANA J. MILSTEIN	169
Efectos sociales de los procesos jurídico-penales: algunas consideraciones antropológicas BEATRIZ KALINSKY	191
Sexualidad, experiencias corporales y género: un estudio etnográfico entre personas viviendo con VIH en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina MABEL GRIMBERG	209
Tuberculosis, sufrimiento y vida cotidiana en barrios marginales y vulnerables del Área Metropolitana de Buenos Aires MARÍA VICTORIA CASTILLA	225
En torno a la hidatidosis: las condiciones de vida, la indiferencia y la violencia en la estepa sur patagónica argentina MARÍA PAULA CARUSO	245
Los <i>atrases</i> y <i>delantes</i> de las ciudades: muestra del trabajo con los imaginarios urbanos ARIEL GRAVANO	265
12. Produciendo saberes	
Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	279
Entre el amor y el compromiso: Augusto Raúl Cortazar y la profesionalización del folklore argentino M. BELÉN HIROSE	281
Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina GASTÓN JULIÁN GIL	307
Etnología, espiritualidad y ética: hacia una construcción de sentidos en diálogo con el nativo ALEJANDRA SIFFREDI	335

La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas CÉSAR CERIANI CERNADAS	355
Alimentando cerdos y buscando güembé: producción local de conocimiento sobre el mundo natural de niños campesinos e indígenas en San Ignacio ANA PADAWER	379
Crianzas mutuas: el trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina) LUCILA BUGALLO Y JORGE TOMASI	405
Lo narrativo antropológico: apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual MARIANA SIRIMARCO	429
Verdades y consecuencias: las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías GABRIEL NOEL	449

13. Glorias argentinas

Presentación, palabras clave y lecturas recomendadas	471
Dos aspectos de la tradición en San Antonio de Areco MARTHA BLACHE	473
Vuelve el tango: "Tango argentino" y las narrativas sobre el resurgimiento del baile en Buenos Aires HERNÁN MOREL	507
<i>Negros de alma</i> : raza y proceso de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina) GUSTAVO BLÁZQUEZ	529

14. Postdata

Presentación, palabras clave y sitios recomendados	559
Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica PABLO WRIGHT	561

Historia como reedición. La antropología argentina en su exposición americana GUSTAVO SORÁ	579

Anexos

1. “Argentinos afuera”: contribuciones de argentinos radicados en el exterior	593
2. La Argentina como objeto antropológico: colegas extranjeros que nos han estudiado	599
3. Antropologías hechas en la Argentina: tres volúmenes en “datos cuanti”	603

Editoras	613

Nota editorial

Las tres mujeres de esta foto integraban el proyecto de Alfarcito, Tilcara (provincia de Jujuy) en 1969. El proyecto era dirigido por el arqueólogo y etnohistoriador Guillermo Madrazo, por entonces director del Museo de Olavarría (que editaba tres publicaciones: *Monografías*, *Etnía* y un boletín *Actualidad Antropológica*. Con sweater rojo Judith Freidenberg; a su lado Cristina Soruco y esposa de Madrazo, y sentada con sombrero Magui Tessone, estudiante en Olavarría. Los resultados de esta investigación se publicaron en 1970 en *Etnía* 11(50-54):1-11. “De mañana hacíamos arqueología y a la tarde Cristina y yo íbamos por los cerros entrevistando gente. Dormíamos en la carpa que se ve allí. El muchacho que está parado en el extremo derecho (de frente a la foto) no recordamos quién es. Podría haber sido miembro de la familia al lado de la cual armamos la carpa o un ayudante del equipo de Guillermo” (J.Freidenberg en consulta con Soruco, 8 de setiembre, 2020).

Presentación

Esta sección reúne aportes en uno de los campos más novedosos de la antropología argentina: el referido a los estudios sobre personal estatal de seguridad (Policía, Gendarmería, Prefectura) y defensa (Fuerzas Armadas), su articulación con sectores de la sociedad civil en teatros de operaciones militares, fronteras internacionales, barrios pobres y campos de ejercicio de la violencia deportiva. Cubriendo el último período democrático (desde 1984), estos textos ingresan a una temática habitualmente tabuada para la investigación social universitaria. Y lo hacen mediante el debate teórico y el trabajo de campo, interrogando con categorías antropológicas las complejas articulaciones entre los brazos armados del Estado nacional y los Estados provinciales, y las actividades a veces violentas, a veces ilegales, de distintos sectores sociales. Los artículos de esta sección se complementan con los de las secciones 8, 9 y 11.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Seguridad – Inseguridad – Policía – Cárcel – Servicio Penitenciario – Presos – Internos – Barras Bravas – Género – Frontera – Legalidad – Ilegalidad – Ilegalismo – Contrabando

Otras lecturas recomendadas

- Barrera, Leticia 2012. *La Corte Suprema en escena: una etnografía del sistema judicial*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Cabrera, Nicolás 2014. Una aproximación etnográfica sobre la hinchada de Belgrano: violencia, identidad y poder en “Los Piratas”. *Revista del Museo de Antropología*. 7 (2): 359-370.
- Garriga Zucal, José. 2007. *Haciendo amigos a las piñas. Violencia y redes sociales de una hinchada del fútbol*. Mención Premio Archetti y Mención de Concurso de tesis de Maestría IDAES/UNSAM. Buenos Aires: IDAES/UNSAM-Prometeo libros.
- Lugones, María Gabriela. 2012. *Obrando en autos, obrando en vidas. Formas y fórmulas de Protección Judicial en los tribunales Previsionales de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI*. Río de Janeiro: E-papers/LACED/ Museu Nacional.

- Pita, María y Sebastián Pereyra (comps.) 2019. *Movilización de víctimas y demandas de justicia en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Teseo.
- Tiscornia, Sofía. 2008. *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto-CELS.
- Ugolini, Agustina. 2017. *Legítimos policías. Etnografía de lo ilegal entre policías de la Provincia de Buenos Aires*. Premio Eduardo Archetti 2014. Buenos Aires: CAS/IDES-Editorial Antropofagia.

Sobre la banalidad del mal, la violencia vernácula y las reconstrucciones de la historia¹

SOFÍA TISCORNIA²
MARÍA JOSÉ SARRABAYROUSE³

En los primeros meses del año 2001, la Comisión Investigadora de Procedimientos Policiales Fraguados, creada por resolución del Procurador General de la Nación, dio a conocer un informe, resultado de la investigación realizada sobre causas tramitadas en juzgados federales, correccionales y de

1 Publicación original: Sofía Tiscornia y María José Sarabayrouse Oliveira 2004. "Sobre la banalidad del mal, la violencia vernácula y las reconstrucciones de la historia". En: Sofía Tiscornia (comp.) *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. pp. 63-74. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Agradecemos a la compiladora S. Tiscornia su autorización a republicar este artículo.

La primera versión de este texto fue escrita a mediados del año 2001, cuando el Estado argentino se encontraba en crisis, igual que su sociedad y el sistema económico. Entonces, proponía trabajar el concepto de "banalidad del mal" de la filósofa alemana Hannah Arendt, para dar cuenta de cómo una serie de disposiciones y prácticas de las burocracias penales legitiman crímenes de policía y del Estado terrorista, construyendo verdades jurídicas en la investigación de esos crímenes. Entendiendo que dichas instituciones están inscriptas en procesos de larga duración, las autoras consideran crucial atender a las reformas y refundaciones de las que fueron objeto para reflexionar sobre los límites, los alcances y también los efectos que tales transformaciones generan. Así, en un contexto de discusión de reformas del Código de Procedimiento Penal, muestran cómo la acción del activismo legal de los derechos humanos fue capaz de develar esas construcciones, así como de limitar la expansión del poder de policía. El trabajo con archivos penales y material periodístico, en colaboración con el activismo legal, habilitó el trabajo etnográfico expuesto en este artículo. Desde mediados de los 1980s, Sofía Tiscornia fue una de las iniciadoras del campo de la Antropología Jurídica en la antropología social argentina. Participó en la formación de jóvenes investigadores y se desempeñó, además de la carrera de la Universidad de Buenos Aires, en el Centro de Estudios Legales y Sociales CELS. Complementar con las secciones 8 (C. Buliubasich, A. Gorosito Kramer), 10 (V. Vecchioli) y 11 (B. Kalinsky).

2 Profesora Titular Consulta (FFyL, UBA). Programa de Antropología Política y Jurídica, FFyL, UBA.

3 CONICET - Programa de Antropología Política y Jurídica, FFyL, UBA.

instrucción, acerca de una serie de operativos policiales que, tras la apariencia de eficiencia y legalidad, encubrían no solo el montaje de la represión de delitos ficticios, sino la detención de personas que eran acusadas de haberlos cometido. Estas personas eran luego encarceladas y procesadas por un delito que la policía había inventando y en el que jugaban el papel de autor principal.

La comisión documentó más de un centenar de casos ocurridos desde el año 1995, sistematizando patrones comunes de acción policial. En síntesis, con variaciones menores los casos involucraban siempre a personas pobres, desocupadas, enfermas, adictas, analfabetas, migrantes –todas cercanas a ese “homo sacer” que Agamben describe como figura clave del control biopolítico de los estados contemporáneos–. Estas personas eran reclutadas con el ofrecimiento de algún tipo de trabajo o changa. Quien se encargaba de esta parte del montaje estaba ligado a la comisaría o brigada. Los llevaban hasta alguna zona céntrica –estaciones de ferrocarril, de ómnibus, centros comerciales– se los invitaba a comer o tomar algo en un bar y se les entregaba un bolso o valija en custodia momentánea. Ni bien quien los había reclutado se retiraba con cualquier excusa –hacer un llamado telefónico, ir a buscar un transporte para llevarlos a trabajar–, aparecía una brigada policial y con gran despliegue de armas “descubría” –dentro del bolso que había sido entregado a la víctima– una importante cantidad de droga y/o armas de guerra (luego, la investigación judicial, si existía, comprobaría que la droga no era tal o estaba adulterada y que las armas de guerra estaban inutilizadas). En todos los casos, la presencia de la televisión sumaba espectacularidad al operativo y la noticia en los diarios –siempre acompañada de fotos o infografías– legitimaba la eficiencia policial. En algunos casos, la representación del operativo policial incluía un falso enfrentamiento armado, esto es disparos de armas de fuego. El objetivo de todos estos falsos operativos no parecía ser otro que demostrar a la opinión pública o a los jefes de la institución –según los casos– que la brigada “trabajaba” (mientras, posiblemente, estuviera disputando un territorio a otro grupo policial).

La investigación de la comisión fue aportando pruebas para que en algunos juzgados se revisaran causas en las que era posible reconocer los mismos patrones que los denunciados por los fiscales, así como se acumuló evidencia para procesar o condenar a policías partícipes en este tipo de operativos. Asimismo, los resultados del trabajo de la comisión fueron dados a conocer por los medios de comunicación y ocuparon, en alguna ocasión, la primera plana de los periódicos.

Sin embargo, ni el sufrimiento a que se vieron sometidas las víctimas de estos falsos procedimientos –detención, cárcel, estigma, cuando no heridas de armas de fuego–; ni la demostración que la comisión del Ministerio Público hiciera de los patrones ilegales de acción policial, sirvieron para plantear, a la mayoría de los legisladores nacionales, dilema ético alguno respecto a la reforma del Código Procesal Penal aprobada en el mes de junio del año 2000. La reforma habilita a la

policía a hacer allanamientos sin testigos en aquellos casos en que consideren que puede haber “evidente riesgo”; a secuestrar pruebas diferentes a las que buscaban y revisar sin orden judicial a cualquier persona, sus bienes o sus vehículos en busca de elementos “provenientes o constitutivos de un delito o que puedan ser usados para cometerlo”. Es decir, la reforma habilita a la policía a legalizar, llegado el caso, sus montajes escenográficos. Esto es, a legalizar procedimientos que cotidianamente van dando forma a aquello que Arendt llamara “la banalidad del mal”, enraizando y extendiéndola progresivamente.⁴

Fraguar, falsear, esconder, hacer desaparecer, cambiar ones de los hechos es una vieja práctica de las fuerzas de seguridad y del sistema de castigo en la Argentina. Todos lo saben. Todos saben también que esta trágica ficcionalización o invención de los hechos es luego la versión que los tribunales, en demasiadas ocasiones, aceptan como verdad, mientras los medios de comunicación difunden como mercancía de venta rápida.

Lo que no se sabe lo suficiente, porque pocos son quienes se toman el trabajo de investigarlo sistemáticamente, es que toda burocracia, por más brutal que sea, o justamente por ello, registra cada detalle de lo que hace. Stanley Cohen en su trabajo sobre las diferentes políticas que han resultado de los crímenes de estado, advierte sobre la potencialidad de los usos inteligentes de la sociedad del expediente foucaultiana. Dice: “sin la urgencia burocrática y compulsiva de registrar cada detalle, aunque sea repugnante, el conocimiento completo de los sucesos nunca hubiese sido posible” (en este caso se refiere a los archivos de la represión en el Paraguay).

¿Cuáles son hoy las condiciones para que la banalidad del mal avance sin pausa dando forma a la vida de todos los días? Obviamente que esto no es el estado nazi. En primer lugar, el estado no es un estado totalitario –aunque tampoco sea un estado democrático en el sentido estricto del concepto– y, a veces, casi no sea un estado, si por éste debe entenderse el lugar de la mediación autorizada de intereses contrapuestos en pos de un “interés común”. Antes bien, pareciera que aquello que hoy llamamos “el estado” es, glosando a Boaventura de Sousa Santos, una miríada de burocracias mal integradas que ejercen su microdespotismo sobre poblaciones cada vez más des-ciudadanizadas.

4 El concepto de banalidad del mal no supone banalizar los crímenes. Por el contrario, supone un esfuerzo por explicar un tipo de crímenes cometidos por los estados totalitarios y el terrorismo de estado, cuyo origen puede encontrarse en las “matanzas administrativas” del imperialismo británico. Su característica es su vínculo íntimo con la “normalidad” de los ejecutores del mal, que son parte de una maquinaria burocráticas administrativa, antes que sádicos, torturadores o personas motivadas por conflictos complejos. Así, los crímenes son ejecutados por simples burócratas incapaces y/o indolentes de cuestionar sus acciones, amparados y legitimados por la ideología burocrática autoritaria.

La banalidad del mal no necesariamente requiere para ejercitarse, de un estado nazi. La transformación de lo monstruoso en banal y, por lo tanto, en cotidiano es un proceso complejo que, como lo advirtiera ya Max Weber, puede ser la cara inhumana de los sistemas burocráticos legales-racionales.

Este artículo es un intento de responder a la pregunta acerca de cómo se ha manifestado la banalidad del mal en la estructura de las instituciones del sistema de castigo estatal local. La forma en que los crímenes de la última dictadura militar ingresaban a las oficinas estatales, es una buena forma de investigarlo. Pero la respuesta también debe incluir el análisis de la estrategia que, en aquella época, algunos pocos y hábiles abogados fueron capaces de tejer, de forma tal que llegado el momento, el descubrimiento de su funcionamiento apareciera develado con la fuerza de la verdad.

Para ello vamos a analizar un caso que denominaremos “Las consecuencias de las sucesivas muertes burocráticas de Norberto Gómez”. El caso es uno de los cientos de miles de episodios similares, ocurridos durante la última dictadura militar en este país.

Las tres muertes burocráticas de Norberto Gómez

En noviembre de 1976, Norberto Gómez un médico de 27 años es secuestrado por personal del ejército. Sus padres se enteran telefónicamente de este hecho y a los pocos días se les hace saber por una carta –escrita de puño y letra por su hijo–, que el mismo permanecería detenido durante dos años, sin especificar el lugar ni el motivo. Transcurridos tres años y sin haber vuelto a tener noticias de su hijo, en mayo de 1979, los padres de Gómez interponen un hábeas corpus ante la justicia. El recurso es rechazado frente a las respuestas negativas de las fuerzas de seguridad. Sin embargo, el fiscal de la causa pide que se extraigan los testimonios de las partes para instruir un expediente por “privación ilegal de la libertad”. La causa (35.769) se inicia en el juzgado n° 3, a cargo del Dr. Oliveri. Luego de realizar algunas diligencias, Oliveri decreta –en octubre de ese año– un sobreseimiento provisional por falta de pruebas. Hasta ahí, las últimas noticias que tienen los padres de Norberto Gómez con respecto a la desaparición de su hijo, es decir, ninguna.

1ª muerte: Transcurridos tres años, en octubre de 1982, los padres de Gómez son citados a la seccional de Castelar, por un oficial de apellido Jiménez, para hacerles saber que “el Consejo de Guerra Especial Estable n°1, requería por intermedio del Mayor Carlos A. Salaris, la presentación de la partida de defunción (de Norberto Gómez), quien según le informaran había fallecido el día 18 de noviembre de 1976 a las dos horas en la calle Leguizamón 1139 depto. 2 de la Capital” (fs.20

del expediente). Ante esta situación, Salvador Gómez (padre de Norberto) le manifestó al oficial que mal podría aportar la partida de defunción de su hijo, cuando no tenía ninguna constancia del hecho al que hacía alusión, y que por otra parte el hábeas corpus que había presentado en su momento había sido rechazado porque las autoridades informaron que carecían de datos.

2ª muerte: En diciembre de ese mismo año, el matrimonio Gómez recibe una segunda citación de la misma seccional, solicitando nuevamente la partida de defunción de su hijo. Sin embargo en esta oportunidad la fecha y el lugar de la muerte habían variado: según la nota firmada por el mismo oficial que había refrendado la anterior, Norberto Gómez había “fallecido el 18 de marzo de 1977, en la calle Labardén al 300 de la Capital Federal a las 0.15 horas” (fs.257).

Después de tantos años, estas son las primeras noticias que reciben con respecto a la muerte de su hijo. Es así que, a través de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH), Salvador Gómez se contacta con Augusto Conte Mc. Donell, lo pone al tanto de la situación y –con el asesoramiento legal de los abogados del CELS– se presenta ante el juez Oliveri para solicitar –a la luz de los últimos acontecimientos– la reapertura de aquella causa –la 35.769– que se había iniciado por privación ilegítima de la libertad y que había finalizado –supuestamente– con un sobreseimiento provisorio en octubre de 1979.

3ª muerte: Ahora bien, volviendo tres años atrás: ¿cuál fue el camino que había seguido esa causa y cuál fue su destino? Por esas cosas de la burocracia, el 14 de noviembre de 1979 –un mes después de haber decretado el sobreseimiento–, el juez Olivieri recibe una nota del jefe de la División Búsqueda de Personas Desaparecidas, informando que “Gómez (había fallecido) el 1/5/77 en jurisdicción de la comisaría 32, en causa ley 20840 atentado, resistencia a la autoridad, homicidio 79 c/p tomando intervención el juzgado Tribunal Militar” (fs. 133). A raíz de esta comunicación el 3 de diciembre de ese año se reabre la causa y, como primera medida, se piden mayores datos a la repartición que los había brindado. Dicha oficina comunica que “según información suministrada por la cría.32, el 18 de marzo de 1977, a las 3,25 hs. se produjo un enfrentamiento armado en la calle Labardén al 300 con elementos de la organización proscripta Montoneros, las cuales eran dos parejas e interviniendo en el hecho la Justicia Militar, Grupo de Tareas 3/4 de la Armada Nacional” (fs. 137).

En la causa figura el parte policial dirigido a la jefatura en el que se informa sobre un supuesto enfrentamiento en el que matan a cuatro “subversivos” –uno de ellos era Gómez– y donde se deja constancia de la remisión de los cadáveres a la Morgue Judicial. También hay copia de las autopsias de los cuatro NN que fueron solicitadas por el juzgado n° 3 a la Morgue. La información que brindaban las autopsias –correcta y minuciosamente realizadas por los médicos forenses–,

dejaba en evidencia que las personas muertas en el supuesto tiroteo, habían sido fusiladas y sometidas a torturas previas. En la descripción de los cadáveres se destacaban los siguientes signos: barba de 8 días; estómago vacío; múltiples disparos de bala (señal de que se trataba de varios tiradores); heridas cortantes en cara, abdomen, tetillas, brazos; hematomas; inclusive uno de los cadáveres revelaba que un disparo había sido dirigido directamente a la boca ya que se encontró pólvora en la lengua.

Finalmente, el 7 de octubre de 1980, el juzgado resuelve un nuevo sobreseimiento provisorio. Sin embargo, en la resolución, el juez dice:

Valga al respecto, la observación de que los cuatro cadáveres objeto de autopsia en relación con el argumentado tiroteo presentan, a través del estudio médico-forense llevado a cabo, los “caracteres secundarios” en el orificio de entrada de los proyectiles, reveladores – en principio– de disparos “a boca de jarro” y a “quemarropa”, esto es, a una distancia de 1 a 3 centímetros. Tales son la herida confusa con orificio irregular y estrellado y la cavidad –con pérdida de sustancia– debida al despegue de los tegumentos [...] Circunstancia que nada se compagina con el profuso parte policial de fs.45/6. (fs. 219).

En otras palabras, se estaba ante un caso de secuestro y desaparición y no frente a un enfrentamiento, como informaba el parte policial. Por lo tanto, la decisión de mantener un sobreseimiento provisorio permitiría reabrir la causa y “proseguir, en caso del aporte de nuevos recursos probatorios, el itinerario abierto en procura de un pronunciamiento de corte definitorio” (fs.219). El expediente descansará en un archivo dos años más.

Un secreto a voces

La utilización de la Morgue como depósito de cadáveres de desaparecidos era un “secreto a voces” que circulaba por los pasillos y bares de tribunales desde los primeros años de la dictadura. El mencionado organismo judicial había realizado autopsias, solicitado certificados de defunción al registro civil y realizado inhumaciones de cadáveres NN sin dar intervención al juez competente. En tribunales se sabía que esto era una práctica habitual, cotidiana.

En un restaurante de la zona de tribunales se reunían a almorzar, todos los miércoles, varios funcionarios y ex funcionarios del poder judicial. Un día, a los postres y luego de haber tomado suficiente vino, uno de ellos cuenta que están llevando cadáveres de desaparecidos a la Morgue Judicial. Pocos días después, en un encuentro casual, otro de los comensales presentes le relata el hecho a Alicia

Oliveira –abogada del CEL– y le dice “tendrías que hacer algo”. Para corroborar la historia, la abogada llama a un amigo, también del fuero, para comentar el dato y éste lo reafirma relatando que su madre, que vive en la misma cuadra del edificio donde funciona la Morgue Judicial, le ha contado que es común que camiones del ejército cierren el paso de la calle durante la noche y entren al edificio. El macabro dato fue celosamente guardado. Ya llegaría el momento propicio para poder hacer algo. “Me sentaré en la puerta de mi carpa y veré pasar el cadáver de mi enemigo”, pensó Oliveira. Es bueno recordar que lo que el aforismo predica es que la venganza y la acción deben ser estratégica y jurídicamente elaboradas, para ser hechos políticos y/o significantes.

La sangre derramada

Primeras horas de una noche de la primavera de septiembre de 1976. Barrio de los Tribunales en el centro de Buenos Aires. Los negocios comienzan lentamente a bajar las persianas, en los bares algunos hombres solitarios demoran la vuelta a sus casas. De repente el terror aparece por la esquina de la calle Viamonte cortando el tránsito. Un Ford Falcon y una ambulancia, escoltadas por el ulular de las sirenas entran velozmente por la inmensa y pesada puerta del garage de la Morgue Judicial. Estacionan en el patio a los gritos, uniformados llaman a los empleados, mientras llegan, corriendo, abren las puertas de la ambulancia, arrastran y arrojan en el piso seis cadáveres, uno a uno. Chorrean sangre. Literalmente.

Dos de los uniformados –con grados de teniente y teniente coronel– extienden perentoriamente a funcionarios anonadados, una nota del director del Hospital Militar Central en la que se consigna lacónicamente “se remitan a esa institución” (la Morgue Judicial) los cadáveres no identificados de cinco “masculinos” y un “femenino”. Los militares se niegan a identificarse. Los funcionarios la leen y sólo armados del gesto burocrático solicitan se les firme un recibo de entrega. Los militares se niegan, se suben al Ford Falcon y se van. Entonces, en la institución dedicada a determinar científicamente las causas de las muertes, los cuerpos son inhumados sin autopsia.⁵

5 Los cadáveres tirados en el patio de la Morgue Judicial pertenecían a seis personas, una de ellas era María Victoria Walsh, hija del escritor Rodolfo Walsh. El 29 de septiembre 1976 habían sido asesinadas en un tiroteo con el ejército, conocido posteriormente como el “combate de Villa Luro”.

Burocratizar la sangre derramada: la negociación macabra

¿Qué hacer en una institución en la que la paciente y rutinaria investigación sobre las marcas, las huellas, las señales que la muerte deja en los cadáveres es el trabajo diario que debe quedar inscripto en fichas, expedientes prolijamente ordenados?, ¿qué hacer cuando comienzan a arrojarles cuerpos destrozados solo para inhumarlos? La burocracia, pertinaz en pos de reencauzar su trabajo cotidiano, fuerza entonces a los uniformados a un encuentro amistoso en tribunales.

Gran despliegue de fuerzas del ejército a la entrada y en los pasillos de tribunales. Roualdés –jefe del Cuerpo I de Ejército– ha ido a encontrarse con Mario Pena –presidente de la Cámara del Crimen– en su despacho. El objetivo de tal encuentro es acomodar en la rutina burocrática el “malhadado” incidente: de ahora en más los cadáveres de “subversivos” que pasen por la Morgue seguirán el trámite rutinario de la obducción a fin de no generar suspicacias ni malestares entre los funcionarios. Porque la sangre derramada estaba inscribiendo su huella burocrática en forma de un oficio librado al director del Hospital Militar para que informe quién era el juez interviniente. Para detener ese trámite y terminar de encauzarla en la rutina, Roualdés presenta –al poco tiempo del hecho–, una nota informando que los cadáveres en cuestión pertenecían a “subversivos” muertos en un enfrentamiento armado con fuerzas conjuntas. La nota es considerada elemento suficiente para archivar las actuaciones que se habían iniciado con aquel oficio.

Y así vuelve a funcionar la rutina burocrática de la Morgue Judicial. En palabras de Alicia Oliveira “Mientras arriba [en los tribunales] rechazaban los hábeas corpus, abajo [en la Morgue Judicial] ordenaban inhumar los cuerpos de los mismo que habían rechazado.”⁶

Reconstruir los hechos: los indicios y las marcas de la burocracia

La sangre de los asesinatos que se ha convertido en actuación burocrática crea rutinas y, las rutinas, inscripciones y marcas. Son estas las que van a permitir reconstruir la historia de Norberto Gómez, el joven médico del que la burocracia dio tres versiones de su muerte.

En 1982 la seccional de Castelar le solicita al padre de Gómez la partida de defunción de su hijo. Cuando Gómez se acerca a los abogados del CELS, les cuenta que en el año 1979 –ante el rechazo de los habeas corpus presentados por la desaparición de Norberto– se había iniciado una causa por privación ilegítima de la libertad en el juzgado n° 3. Los abogados van a ver el expediente

6 Entrevista realizada a Alicia Oliveira (marzo 2001).

y ahí toman conocimiento de todas las pruebas que se habían acumulado y de la vinculación que tenía la Morgue Judicial con el hecho investigado. Grande fue la sorpresa de la familia Gómez cuando se enteró que el cuerpo de Norberto había sido encontrado hacía ya tres años. Nunca se les había informado nada.

Es a partir de ese momento y con ese indicio en la mano, que se decide iniciar la causa contra los miembros de la Morgue Judicial y de la Cámara del Crimen. Ya se había esperado lo suficiente “en la puerta de la carpa”. El momento de hacer algo, con toda esa información celosamente guardada, había llegado. Ahora bien, la posibilidad de producir “prueba” que dé lugar a la reconstrucción de los hechos efectivamente ocurridos no puede, obviamente, fincar en dichos comentarios, testimonios escuchados casi en secreto, así como sobre ese tipo de conocimiento caracterizado como el “conocimiento práctico” tanto de la opinión pública como de ámbitos profesionales especializados. Ese conocimiento debe adquirir la forma de declaraciones testimoniales o indagatorias, de oficios, de copias, de notificaciones, de autopsias y, con la legitimidad de prueba fehaciente, salir a la luz pública. A dar la batalla por la construcción de una versión contraria de lo ocurrido.

En noviembre de 1982 los abogados del CELS inician la causa penal por el caso de Gómez en el juzgado de instrucción n° 10. Paralelamente hacen una presentación en la Corte Suprema de Justicia, solicitando se efectúe una investigación de naturaleza administrativa, debido a las irregularidades advertidas en el funcionamiento de la Morgue Judicial a partir de 1976.

Cuando los funcionarios de la Morgue fueron citados para declarar en la causa administrativa esos indicios imprescindibles, que permitirían reconstruir el horror, comenzaron a aparecer. Empleados y funcionarios de la morgue relataron que, en octubre de 1976 aproximadamente, el Jefe del Departamento de Obducciones comunicó a su personal que se comenzarían a recibir cadáveres remitidos por las fuerzas conjuntas –las tres armas– y tribunales militares. Por este motivo, las guardias serían reforzadas.

En su declaración, el entonces decano de la Morgue Judicial, contó que en 1977 mantuvo varias entrevistas con el presidente de la Cámara del Crimen y el presidente de la Corte Suprema para solicitarles –entre otras cosas– un aumento en el número de médicos forenses. El objetivo era un mejor funcionamiento del cuerpo porque la institución no daba abasto con la cantidad de autopsias que se estaban realizando para las autoridades militares. También se presentaron varios oficios, dejando constancia escrita del pedido personal.

Los “nuevos” cadáveres –a diferencia de esos seis primeros, fundadores de lo macabro– recibían un trato rutinario y administrativo, aunque adaptado a lo excepcional de las circunstancias. A través de las declaraciones y de las pruebas

escritas, se pudo determinar el camino burocrático que siguieron los cuerpos: el Cuerpo Médico Forense enviaba a la Cámara la nómina de las autopsias realizadas y los informes de las mismas junto con un oficio en el que se pedía se notifique a quién debían remitir las autopsias solicitadas por autoridades militares; estas notas eran devueltas al decanato de la Morgue con la indicación de que se “envíen a las autoridades que las hubieran requerido” (fs.316), es decir al Cuerpo I de Ejército. Los médicos forenses cumplían con la orden de la Cámara y a su vez –ordenadamente– guardaban una copia de cada una de las autopsias realizadas. Al poco tiempo, la Cámara facultó al Cuerpo Médico Forense para que remitiese las autopsias directamente a las autoridades militares, sin que fuese necesario el pedido periódico de autorización ni el envío de las listas. Sin embargo y a pesar de la “venia”, los forenses continuaron remitiendo, durante un tiempo, los listados de las autopsias. El objetivo era que “la Cámara tomara conocimiento del trabajo cumplido” y simultáneamente reparase en el recargo de tareas que se había producido en el último período.

Al tiempo, los originales de las autopsias fueron directamente “entregadas a la autoridad que las había requerido”, sin embargo las copias estaban acumuladas en un rincón de la morgue esperando ser re-descubiertas. La instrucción de la causa de Gómez y de la causa de la Morgue Judicial sacaron a la luz pública lo que durante años había circulado sombríamente por los pasillos de tribunales. Como parte de la investigación administrativa, se realizó un análisis de 106 casos que pasaron por la Morgue y en los que intervino la justicia militar. Varios cuerpos de desaparecidos, cuyo destino se ignoraba, fueron devueltos a sus familiares. Algunos funcionarios judiciales fueron sumariados, otros sobreseídos. Mario Pena fue rechazado como candidato para integrar un tribunal de ética para el juzgamiento de la conducta de los abogados, aún en tiempos de la dictadura. Un número importante de funcionarios, que habían integrado la Cámara Criminal durante la dictadura, no logró el acuerdo del senado para que se los reasignara en el cargo durante la democracia. La causa de Gómez se sumó a las pruebas presentadas en el histórico juicio a las juntas militares, y constituyó una de los hechos por los que se condenó a Jorge Rafael Videla por homicidio.

Muchas fueron las “consecuencias indirectas” de estos expedientes, muchos los “efectos secundarios”. Pero el logro fundamental de estas huellas burocráticas, de la sangre transformada en expediente, fue poner en discusión el rol que había adquirido el poder judicial durante la última dictadura y así comenzar a develar su funcionamiento.

Conclusiones

Volviendo al principio, esto es, a las condiciones de despliegue de la banalidad del mal como violencia estatal, sobre el cuerpo de los desprotegidos, y preguntándonos sobre el lugar ético de un derecho dispuesto a actuar, nos parece que la historia relatada permite esbozar algunas conclusiones.

Para que el sufrimiento y la sangre ajena se transformen en un expediente o una rutina de trabajo –bajo la forma de inscripción burocrática, acto administrativo o represivo– es necesario que las “voces respetables”⁷ o bien estén de acuerdo, o bien no sean capaces o, directamente no puedan, organizar un discurso crítico sólido. La hegemonía que ha logrado hoy el discurso de la seguridad urbana, en términos de guerra, represión e intolerancia, puede convertir el trabajo de la comisión de fiscales –como otras escasas investigaciones o actuaciones judiciales garantistas– en “palabras que se lleva el viento”. El viento que arrastra e instala la banalidad del mal.

La denuncia del crimen estatal es sin duda una actitud ética, no se espera otra cosa de los organismos de derechos humanos, los familiares de las víctimas, las buenas personas y los buenos funcionarios. Sin embargo, una actitud ética no siempre conlleva el develamiento de la verdad de lo ocurrido. Para que la denuncia impulsada por la ética se transforme en parte de un proceso de construcción de hegemonía –de consenso y de acuerdos sobre la verdad histórica de los crímenes cometidos– pareciera que debe tener lugar en un contexto en el que el campo de fuerzas político sea una trama de alianzas tal, que la inscriba en un campo institucional en el que todos –los que saben el “secreto a voces”; quienes operan el sistema; la víctimas y los victimarios– no puedan sino reconocerla.

Ello supone admitir en primer lugar, que todo conocimiento no obtiene su fuerza de verdad por el sólo hecho de haber ocurrido y ser conocido como “secreto a voces” por iniciados o, incluso, gente del común –los cadáveres arrojados en el patio de la Morgue Judicial una noche de septiembre de 1976 y el burocrático paso de los desaparecidos por las autopsias, podrían aún hoy ser un montón más de expedientes amarillos en algún armario desvencijado–, tal como lo son los cientos de cuerpos arrojados en las cárceles por las acciones de propaganda de los policías y los periodistas que arman los procedimientos fraguados.

7 El entrecomillado es porque nos referimos a la acepción de Arendt. Dice: “No tuvo Eichmann ninguna necesidad de ‘cerrar sus oídos a la voz de la conciencia’, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con la voz respetable, con a voz de la respetable sociedad que lo rodeaba” (2000: 192).

En segundo lugar, todo conocimiento de los hechos está siempre tramado en relaciones de poder y dominación. Si las relaciones de poder que tramaron una versión de la muerte durante la dictadura, no están escondidas hoy bajo el manto de la dominación, ello es sin dudas por la organización de un poderoso movimiento de derechos humanos que estuvo integrado por algunos abogados que usaron estratégicamente el conocimiento encriptado. Sin este conocimiento, que supone intervenir en esas relaciones de poder, la ética de la denuncia puede ser un gesto heroico y, también, un lugar solitario. Así, ese conocimiento integró y en buena medida inauguró, el hasta hoy activo movimiento de investigación de los crímenes de la dictadura.

El trabajo de la comisión de fiscales parece usar estrategias similares, en otros tiempos y otras circunstancias. Esto es, librar micro-batallas calladamente. Así, mientras se discutían en la comisión de legislación penal de la cámara de diputados las reformas al código de procedimientos de las que habláramos al comienzo del artículo y mientras los periódicos y la televisión festejaban la aprobación del aumento del poder de policía, algunos funcionarios de la comisión de fiscales lograron mediante el cabildeo y la documentación acumulada, que, al menos, no fuera restaurada una vieja atribución policial usada durante la dictadura, esto es, que no sean agentes policiales los testigos de las actas en las que la policía debe registrar los procedimientos que realiza.

La trama burocrática de la banalidad del mal, engarzada en antiguos hábitos tribunalicios, y la hegemonía del discurso de la inseguridad, sostenida por creencias del sentido común y por la ficcionalización policial y mediática del delito, ocuyen todavía la presencia de colectivos sociales, capaces de batallar con las armas del conocimiento que develan los laberintos de la sociedad del expediente. Pero, sin embargo, la batalla por la hegemonía aún se sigue librando.

Referencias citadas

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Pre-Textos.
- Arendt, Hannah. 2000. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Cohen, Stanley. 1997. Crímenes estatales de regímenes previos: conocimiento, responsabilidad y decisiones políticas sobre el pasado. *Revista Nueva Doctrina Penal*.
- Santos, Boaventura de Sousa. s.f. La transición postmoderna: derecho y política. *Doxa*.
- Weber, Max. 1985: "La política como vocación". En: *Ensayos de sociología contemporánea*. Buenos Aires: Planeta.

La sagrada familia y el oficio policial: sentidos del parentesco en trayectorias y prácticas profesionales cotidianas¹

SABRINA CALANDRÓN²

Lamentos y nostalgias expresadas con insistencia para invocar a la familia propia. Quienes se desempeñaban como policías mostraban sus preocupaciones por no poder estar en sus casas o con sus hijos/as de manera constante y explicaban esas aflicciones y pesadumbres por la carga de las exigencias laborales. Las comisarías no cierran sus puertas ni abandonan las actividades durante las noches, ni en feriados o domingos. Los/as policías toman sus vacaciones a contramano de lo ocurrido más habitualmente en otros empleos, reforzándose el trabajo en épocas estivales con operativos de seguridad

-
- 1 Publicación original: Calandrón, Sabrina 2014. "La sagrada familia y el oficio policial. Sentidos del parentesco en trayectorias y prácticas profesionales cotidianas". En: Sabina Frederic *et al.* (comps.) *De armas llevar. Estudios socioantropológicos sobre los quehaceres de policías y de las fuerzas de seguridad*. pp. 57-88. La Plata: Ediciones EPC. Agradecemos a los compiladores S. Frederic, M. Galvani, J. Garriga Zucal y B. Renoldi su autorización para republicar este artículo.

Inscribir el significado de la familia en la vivencia de relaciones y prácticas laborales fue, en principio, una idea analíticamente audaz, dado el estandarizado enfoque acerca del personal policial como destructor de familias (*vis á vis* la represión ilegal de 1975-1980). Sin embargo, dicha inscripción resultó de una práctica y, en cierto sentido, una creencia tradicional de la antropología: seguir, comprender y reconstruir la perspectiva de los actores. La conexión entre el mundo policial y los valores y sentidos del familiar se presentó en las observaciones que hizo la autora durante varios meses en una comisaría de la policía bonaerense en 2009 y se colocó en un debate acerca de la permeabilidad de la cultura policial y del Estado como una construcción social en disputa y, fundamentalmente, en acción. Este escrito, entonces, explora la teatralidad, la expresión sentimental y el discurso de familia en la cotidianeidad de quienes forman parte de una comisaría. Es parte de una línea de investigación en diferentes espacios y comunidades armadas que Sabrina Calandrón continuó más tarde, donde las emociones, la sexualidad y la moralidad delinean las profesiones. Ver *Género y sexualidad en la Policía Bonaerense* (2018). Complementar con secciones 3 (E. Hermitte y C. Herrán, L. Bartolomé), 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi), 9 (V. Vecchioli, A. Guglielmucci), 11 (B. Kalinsky) y 12 (G. Noel).

- 2 Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS)- CONICET/ Universidad Nacional de La Plata.

especiales y en días festivos.³ Aparentemente, esta particularidad del ritmo de trabajo constituye una causa suficiente para que la vida familiar de policías, según sus propias descripciones, se debilita y vuelva algo penosa para ellos/as.

El relato de esas trabas es lo que encontré con frecuencia durante el trabajo de campo hecho en comisarías de la Policía de la Provincia de Buenos Aires con el fin de comprender los preceptos fundamentales que guiaban el trabajo allí. En las conversaciones con quienes se desempeñaban en la policía noté la insistencia en evocar a *la familia*, acusando a la metodología y el concepto del trabajo policial de provocarles un distanciamiento profundo con respecto a sus familiares más cercanos. También encontré que justificaban algunas acciones realizadas en el trabajo con los acontecimientos de la vida familiar, sus asignaciones y responsabilidades. Finalmente, presencié momentos de resolución de las cargas familiares en el espacio o tiempos del trabajo. Señalemos que, gracias a esos huecos laborales, algunos lazos se consolidaban allí con tanta celeridad como otros se rompían y nacían nuevos. Las relaciones de parentesco se presentaban de modo diverso y podían ir en direcciones distintas, por lo cual el análisis de cómo emergían en los intersticios laborales es pertinente para entender qué significa *la familia* en la policía, por qué es válida la referencia constante a ella y qué prácticas viabiliza presentándose en la esfera profesional.

La queja frente a la dificultad de sostener simultáneamente una vida familiar aceptable, gratificante y responsable se reiteró en la mayoría de las charlas y observaciones de campo. Este descontento provenía de considerar el mundo familiar y el del trabajo en la policía como dos instancias tajantemente separadas, y de suponer que la supervivencia de una de esas instancias atentaba contra el éxito de la otra. Recalco la noción de trabajo “en la policía” porque no ocurría lo mismo con otras actividades que también realizaban, como complemento económico o gusto personal. No todos los empleos tenían para ellos/as, a priori, esta carga disociativa ni conspirativa con respecto al hogar.

La racionalidad en torno a la decisiva separación del mundo íntimo y el público no era suficiente para desterrar la unión familiar del espacio en el que se despliega la *vocación policial*. El sentimiento de unión al oficio policial era un discurso de valor en la trama de significados disponibles en las comisarías. De modo que así como había rupturas entre la esfera doméstica y la laboral, era posible encontrar algunas continuidades destacadas por los agentes en la medida en que el trabajo diario se volvía una tarea compartible, entendida y apoyada por su círculo íntimo.

3 Por ejemplo, el Operativo Sol, un programa de seguridad ostensiva en las zonas balnearias de la costa atlántica de la provincia de Buenos Aires cuyos centros más importantes son las ciudades de Mar del Plata, Necochea y el Partido de la Costa.

El objetivo de este artículo no es mostrar las contradicciones de los sujetos, sino la convivencia de opiniones y prácticas –al parecer, dispares– y su articulación con la concepción moral de *familia*, la cual se presenta con matices y contradicciones, combinando un discurso idealizado sobre la familia con prácticas orientadas por la emotividad o por la búsqueda de prestigio social.

Familia y policía: personas distintas, mundos distantes

Después de un tiempo de comenzar el trabajo de campo en la comisaría, tal vez pasadas algunas semanas, fue común que cada día, al llegar, mi saludo inicial derivara rápidamente, y antes de tocar otros asuntos, en la situación familiar. Preguntaba a los/as nativos/as por sus hijos e hijas, a quienes recordaba por sus nombres, por el trámite importante que el marido estaba haciendo con un abogado, cómo había estado el cumpleaños de la madre y si el regalo había sido bien recibido, por el nuevo trabajo del hijo o el embarazo de la hermana. Hacía preguntas puntuales, estaba al tanto no sólo de algún dato discontinuo, sino que, en muchos casos, seguía más o menos el hilo de sus historias.

No era puro efecto de mi curiosidad excediendo los acontecimientos de la comisaría, sino que los miembros de la comisaría compartían conmigo, durante las entrevistas o mientras realizaban alguna actividad observada por mí, sus preocupaciones familiares, los eventos desgraciados y anécdotas que los divertían. La familia constituía un núcleo de intereses compartidos, un terreno donde la preocupación y las preguntas volvían amenas las charlas. Interesarse por la familia del/a otro/a era, en este contexto, un acto de gentileza.

Asimismo, presencié charlas telefónicas de los/as policías con sus familiares, interacciones vía internet (de chat, correo electrónico o redes sociales, especialmente Facebook) o visitas fugaces para las que se hacían tiempo. Esos momentos del trabajo invertidos en cuestiones familiares no eran vividos como tiempos arrebatados al compromiso laboral, sino como un simple efecto de la expansión del trabajo, traba fundamental para poder concretar las responsabilidades hogareñas en el espacio pensado para ello: la casa.

Si bien las formaciones familiares no eran siempre las mismas, ni los vínculos sustantivos entre sus miembros se daban de forma idéntica, es posible reconstruir las características más generales aglutinadas alrededor del significado de “familia” en el contexto de estudio. Elizabeth Jelin indica que, a diferencia de otros tiempos o sociedades donde existió o existe una gran diversidad en los modelos familiares legítimos, en nuestra sociedad se fue imponiendo un esquema idealizado (Jelin 2010). Un conjunto de pautas básicas e ideales organizan ese esquema: la habitación conjunta de la pareja heterosexual monogámica y sus descendientes,

la coincidencia entre sexualidad, procreación y convivencia en un espacio privado conformado en el momento de la unión matrimonial. Esta imagen fantástica de las unidades familiares estaba presente también entre las representaciones sociales de la comisaría, sostenida como un ideal posible al que apuntar, pero difícil de sostener. Simultáneamente, se tenían en cuenta y se practicaban las alternativas a esa imagen acabada de entidad familiar. De modo que la sexualidad legítima no se circunscribía al matrimonio heterosexual monogámico, ni la procreación ocurría sólo bajo el mismo techo.

Aunque muy pocas personas tenían familias constituidas con semejanza al ideal, este modelo seguía teniendo vigencia y delimitando el deber ser de la organización familiar. Significa entonces que, si bien la familia nuclear idealizada no tenía lugar en términos estadísticos, algo de ella continuaba sosteniéndose en términos morales. Las formas familiares llevadas adelante más frecuentemente se consideraban alternativas más efectivas, reales y realizables que la pauta prototípica.

Pocos/aspolicias madres y padres convivían en matrimonio con sus hijos y parejas (con quienes compartían la mater/paternidad). Las familias reconstituidas o esposos/as separados/as que ya no compartían la convivencia, y podían o no compartir la crianza de hijos/as, eran bastante comunes. En efecto, era mayor la cantidad de familias formadas a partir de un matrimonio actualmente disuelto (también existían aquellas nacidas por fuera de cualquier matrimonio) con respecto a las que la pareja inicial perduró. También consideraban parte de la vida familiar las actividades de mujeres con hogares monoparentales, en convivencia con hijos/as, que en algunos casos llegaba a extenderse a la crianza de sobrinos/as o nietos/as, para quienes dedicaban una atención muy parecida a la de sus hijos/as biológicos/as. No encontré casos de padres con familias monoparentales, aunque sí de padres exhibiendo un gran apego a sus hijos/as a pesar de no convivir con ellos/as.

Resulta curioso que de los tantos ajustes provocados en la práctica efectiva, sólo uno logró penetrar y sedimentar en el modelo imaginario de la organización familiar en las comisarías de estudio. La división típica del trabajo había destinado a las mujeres a actividades domésticas y a los varones a proveer económicamente al hogar, provocando no sólo una distinción de tareas, sino también una valorización moral superior de aquellas mujeres completamente imbuidas en las responsabilidades hogareñas. Sin embargo, el trabajo de las mujeres policías no era tomado como una actividad secundaria en la economía del hogar, sino tan principal como la de los varones o, en algunos casos, la única. Algunas de las mujeres que se desempeñaban en la comisaría eran calificadas positivamente como el “sostén del hogar” por ellas mismas y por sus compañeros/as. Subrayemos que la figura del “sostén del hogar” estaba alejada de cargas peyorativas o ambiguas, como

podría encontrarse en las expresiones de “madre soltera”, “hijos abandonados” o “familias desestructuradas”.

Este cambio de sentido es un proceso también hallado por la historiadora Isabella Cosse en la década del sesenta, en los círculos de militantes políticos de izquierda y en tiempos del ascenso de los debates feministas que pusieron en jaque los valores familiares sostenidos principalmente en la pauta nuclear, el bajo número de hijos, la intensidad afectiva, la mujer ama de casa y el varón proveedor. Esos estándares habían alcanzado su máxima cristalización en las décadas de los años treinta y cuarenta, y de la mano de la vinculación de las mujeres a la política y al trabajo profesional comenzaron a mostrar debilidad (Cosse 2010: 13).

En las dependencias policiales, los significados de la familia no olvidaban el sentido principal incorporado a su acepción moderna, en el que se destaca el valor afectivo, tanto en los lazos de consanguinidad como con el amor romántico del matrimonio ideal. No se trataba, como en otros ámbitos, de perpetuar el linaje a través del apellido de la familia o la simple conveniencia económica. Los individuos explicaban las uniones parentales, en primer lugar, por la felicidad. Era, desde su óptica, un lugar librado del cálculo egoísta, de la racionalidad instrumental y la competencia. Razón principal de la separación tajante entre el contaminado mundo de la policía y el virtuoso y cordial espacio familiar.

Esto no suponía a los individuos creyendo en los espacios familiares como sitios linealmente armónicos y amorosos; esa fuerte división era parte del esquema imaginario evaluador de las prácticas. Aparecía por ejemplo cuando, al tener una familia más cercana a esos cánones amistosos y fuera del conflicto y egoísmo, se obtenía cierta distinción social. En un estudio sobre el parentesco en su función reguladora y organizadora de lazos políticos en organizaciones de derechos humanos en Argentina, Virginia Vecchioli mostró que –en ese espectro político– las reivindicaciones de “madre” y “abuela” no se adquirían exclusivamente por el hecho de poseer un vínculo de consanguinidad con las víctimas del terrorismo de Estado, sino a partir de un importante trabajo simbólico realizado para construir una comunidad política imaginada (Vecchioli 2005: 246). En las comisarías no hacía falta poseer una familia ideal, pero sí posicionarse en el campo moral como un defensor de ese modelo y resaltar las “buenas costumbres” de las familias propias o ajenas ajustadas a ese modelo prototípico.

Las teorías nativas acerca de la distinción profunda entre familia y policía eran al menos dos y tendían a acentuar elementos diferentes. Sin proponerlas como teorías excluyentes, podemos decir que combinaban argumentos de tipo más “psicologistas” o más “proteccionistas”. Los primeros marcaban la producción de diferencias al nivel de la personalidad entre quienes trabajaban en la policía y quienes no lo hacían, brecha que se abría, aparentemente, con el paso del tiempo

y las exigencias sociales del medio donde pasaban gran parte del día. En esa caracterización, *el medio* de referencia estaba plagado de corrupción y mentiras sembradas en la cercanía entre agentes, políticos y ladrones. Presentaban la corrupción como un producto esperable y coherente de las condiciones laborales, pues la escasez de fondos económicos para mantener las instalaciones los llevaba a establecer negociaciones informales y hasta ilegales con otros sujetos. También han utilizado la consagrada fórmula “para agarrar malandras, hay que pensar como malandras”, ilustrándome con ella el proceso de la paulatina y progresiva distancia entre las personalidades. En estas explicaciones ensayadas por algunos/as policías, presentaban una distinción básica que ellos/as mismos/as rechazaban en otras situaciones: civiles de un lado y policías de otro.⁴ El paso del tiempo y la acumulación de experiencias producían, según esta teoría, un alejamiento de los/as policías con respecto al pensamiento inocente imputado a los/as parientes con otras ocupaciones profesionales.

La segunda línea argumentativa sostenía el ideal de la familia como una entidad articulada por lazos de verdadera autenticidad e intensa afectividad que declaraba protección frente a la frialdad y racionalidad con arreglo a fines común en el mundo del trabajo. El mundo moderno, dice Max Weber, está construido por dominios separados (el derecho, la economía, la religión, la familia o la política), autónomos y hostiles. A partir de este supuesto, vivimos con la idea de que la mezcla de ellos provoca conflictos, irracionalidades, clientelismo, pérdidas económicas, etcétera. Las formas nativas discursivas se asentaban en esta mirada normativa del mundo social, sosteniendo la asepsia en las relaciones como fuente de la moralidad laboral. Este pensamiento circulaba más allá del ámbito de la comisaría, y, en general, la literatura académica fue complaciente con las posturas nativas descalificando o ignorando los asuntos que movilizan conjuntamente las acciones en la esfera pública y las pasiones (Neiburg 2003).

Entre nativos/as reinaba un *discurso de familia* donde se la consideraba un lugar de confianza, fraternidad, don, espacio en el que se suspendían los intereses típicos del mercado (Bourdieu 1998: 128). Una especie de ficción nominal con vistas a convertirse en un grupo real. Sin embargo, a la hora en que se concretaban las organizaciones familiares, se producían ajustes simbólicos y prácticos que dejaban algunos sentidos en el plano ideal únicamente, otros se transformaban en prescripciones normativas (como los afectos obligados) y otros, finalmente, se traducían a prácticas de dedicaciones, generosidades, solidaridades e intercambios.

El discurso de defensa de la familia tenía especial adherencia en la comisaría y era una dimensión importante para la constitución de la moralidad personal. Velar

4 Acerca de las concepciones nativas de las tareas policiales, sentidos variables de la vocación y el oficio, véase Frederic (2008: 68 y ss.).

por el resguardo de los lazos familiares era una cualidad considerada positiva. Así, los individuos mostraban la existencia de principios morales e indicaban la sensibilidad justa en un/a policía. Hacer gala de la pertenencia a una familia cercana a esas características ideales era, allí, un signo de prestigio. Esta imagen se componía en contraposición con las familias del *público*, asistidas en circunstancias de conflictos entre sus miembros o con otros/as vecinos/as. Conceptualizaban esas organizaciones familiares como caóticas, numerosas, desapegadas y ausentes, distantes de las *familias policiales*.

Tomo los lazos de parentesco para analizar el modo de apelación a ellos en la cotidianeidad del desarrollo del trabajo policial debido a, anticipo como hipótesis, su participación en la construcción de legitimidades personales. Los mundos de las familias creaban valores y preceptos útiles para guiar las técnicas de intervención policial. Con una intención similar a la de María Pita, en el contexto de demandas de justicia ante casos de violencia policial, quien analiza la figura del familiar y los sentidos y valores asentados en ella para construir su autoridad y prestigio, articuladores de las modalidades de construir poder social y “hacer política” de los familiares organizados (Pita 2005: 209).

El discurso de familia que acabo de presentar convivía con prácticas que disminuían la rigidez de esa construcción verbal y mostraban la porosidad y adecuación contextual de los sentidos familiares. Distinguir las experiencias efectivas nos permitirá puntualizar las aristas traducibles en términos de un ideal institucional y las preferentemente ocultadas, olvidadas o rechazadas.

El “peligro” de la familia en el trabajo

En una entrevista, Carlos, policía desde hacía trece años, me explicó las complicaciones materiales para trabajar. Intentó demostrármelas señalando la falta de hojas y tinta para imprimir denuncias, escasez de autos con identificación policial, horarios demasiado largos (llegaban a doce horas de corrido), sueldos demasiado bajos y tecnología obsoleta. Él mismo llevaba su propia computadora portátil y una pequeña impresora para utilizar durante sus turnos de guardia. Ese listado de inconveniencias le servía, finalmente, para indicarme que si seguía trabajando en ese contexto era porque tenía una “verdadera vocación”. Le gustaba su trabajo y era, después de trece años, el único destino laboral posible donde imaginarse. Pero, mientras expresaba su gusto “verdadero” por el trabajo, el entusiasmo y la dedicación que estaba dispuesto a invertir allí, me dijo:

Cuando tengas hijos, no los dejes meterse en la Policía. Cuando yo entré me gustaba, yo tenía vocación de oficio, quería hacer esto. Pero estando acá adentro

me di cuenta de lo perverso que es. No voy a dejar que mis hijos se metan en esto, porque es para sufrir.

Sonia con casi treinta años de servicio en la Policía de la Provincia de Buenos Aires, tenía una postura similar. Ella tenía una hija, dos hijos y nietos (en los meses en que la conocí haciendo el trabajo de campo), de quienes hablaba constantemente. Según contaba, los diálogos y discusiones que se daban en su propia familia eran la prueba de la lejanía entre civiles y policías, frontera demarcada por la contaminación y el vicio que se propagaba entre los/as agentes del orden:

Nunca quise que mis hijos sean policías, por lo que te dije antes, porque acá todo es mentira. Yo no quería que ellos pasen lo que yo pasé. No sabés lo contenta que me pone saber que el problema más grande de mi hija es que no puede pagar la boleta de la luz o el gas. Yo no puedo decirle que eso es una pavada, pero no tiene comparación con las mierdas que ves acá.

Estos relatos no eran excepcionales en las comisarías, al contrario, eran muy recurrentes. Expresaban una vocación sentimental y profunda por la actividad policial y, al mismo tiempo, el deseo de que sus hijos/as se mantuvieran alejados/as del oficio por el sufrimiento y la hostilidad que abundaba. En las conversaciones citadas, el universo policial aparecía como un terreno sembrado de mentiras, exigencias y angustia frente a la arbitrariedad del poder. Mientras indicaban que era por sus hijos/as por quienes sentían el amor más profundo (a quienes querían evitarles sufrimientos físicos y sentimentales), señalaban el interés por alejarlos/as de un oficio que, aunque apasionante para ellos/as mismos/as, era una posible fuente de angustias. En estos discursos, la profesión policial se proponía como una actividad despreciable de la que se debía distanciar a las personas amadas.

En la elección y formalización de parejas también se presentaba la intención de mantener lejos a la familia. Agustín, oficial de policía de 29 años, me contaba sus aventuras amorosas con mujeres. Cada vez que yo me interesaba por saber si ellas también trabajaban en la policía, daba un alarido: “¡no, no, no, ni loco! Volví del Operativo Sol y al tiempito me separé. Ella no era vigi, nada que ver”. La enérgica negación me despertó la duda: ¿acaso no había parejas entre policías? Según la mirada de Agustín, “haber hay, ¡pero pasa cada cosa! Porque así como los vigis terminan teniendo hijos tirados por todas partes, las minas también hacen lo suyo. Yo no las culpo, pero ni loco me meto con una vigi. Es que este ambiente es una bosta”. Me contaba sobre rupturas drásticas de parejas de policías. Sostenía que era el “ambiente” el provocador de desconfianza, infidelidades y mentiras en las parejas.

A diferencia de los casos anteriores, en los que proclamaba el interés de que sus hijos/as no se acercasen a la policía, aquí se buscaba no involucrarse –en términos

sentimentales— con otras personas policías. Su recomendación era hacer búsquedas amorosas por fuera de la comunidad de trabajo. Agustín tuvo historias amorosas con jóvenes ligadas a dependencias de la policía, pero justamente fueron esas experiencias las que le confirmaron que no puede sostenerse en el tiempo una relación de pareja entre policías. Por eso, a pesar de reconocer las probabilidades de contraer una relación sin formalidades con una compañera (sin implicaciones de convivencia ni reconocimiento público entre sus compañeros/as de trabajo, con encuentros casuales y sin compartir la economía o planificar la pater/maternidad), se oponía poderosamente a que esa situación se convirtiera en algo duradero. La promiscuidad plasmada en la idea de que “las minas también hacen lo suyo” y la irresponsabilidad de dejar “hijos tirados” obturaban las intenciones de formar una familia con mujeres policías, aunque esto no impedía la posibilidad de relaciones sexuales pasajeras con ellas.

Sangre azul: heredar la *vocación policial*

A los 22 años, Matías entró a la Escuela de Policía Juan Vucetich. En ese momento tenía un negocio de fotografía y, según recuerda, le iba muy bien. Aprendió a sacar fotos con el padre de una novia que tuvo de más joven. Después, aunque se separó de ella, siguió teniendo contacto con su ex suegro. Desde el principio sacaron fotografías sociales y publicitarias juntos, como un negocio compartido, y el vínculo de amistad que entablaron continuaba al momento de mi trabajo de campo. Simultáneamente, desde chico tuvo la certeza de que iba a dedicarse a lo mismo que su papá: la policía.

Llegó un momento en que me di cuenta que los años pasaban y si yo no entraba a la policía ahí, se me iba a pasar la edad.⁵ Y como siempre había querido ser policía... de chico siempre me decían “¿qué querés ser cuando seas grande?”, y, la típica, yo contestaba “policía”. Mi papá es policía, mi hermano también. Entonces pensé que, si no entraba, iba a ser un policía frustrado. No es que estoy orgulloso de la policía, acá la gente no es buena, pero en ese momento pensaba eso.

A pesar de haber logrado exitosamente el ingreso, con un buen promedio, no abandonó el interés por la fotografía y mantuvo —en secreto— ambos trabajos, porque para aumentar sus ingresos prefería sacar fotos antes que hacer servicios adicionales de policía.⁶ Durante el tiempo en que yo lo vi asiduamente, no tenía

5 Uno de los requisitos de ingreso en el momento en que Matías ingresó era tener menos de 26 años de edad.

6 La Ley 13.982, en su título “Derecho, deberes y prohibiciones”, Artículo 12, inciso “e”, indica la prohibición de “desarrollar actividades lucrativas o de cualquier otro tipo incompatibles con el desempeño de las funciones policiales”. Ley N° 13.982 del 08/04/09, Boletín Oficial N° 26.115.

intenciones de renunciar a la policía, aunque en la fotografía encontraba mayor satisfacción. Creía que la falta de pasión por el uniforme venía del mundo ideal que su padre, con sus anécdotas, le mostró durante su niñez. Reconoce que a su hermano sí le gustaba “verdaderamente” la actividad, lo que permitía relatar y conocer dos formas muy distintas de experimentar el trabajo policial. Matías tenía una visión más práctica del asunto, vinculada al equilibrio hallado entre la estabilidad laboral, las pocas horas de trabajo y la baja exposición al riesgo y al cansancio. Eso lo lograba por su fugaz paso por la carrera de abogacía (que lo convirtió en un “buen escribiente”), el grado de oficial⁷ y la habilidad de usar y combinar licencias de todo tipo: ordinarias y extraordinarias, por orientación médica o psiquiátrica.

Diferente era el caso de Estela, quien se jubiló poco tiempo antes de que yo comenzara con el trabajo de investigación. Era reconocida por las personas que trabajaron con ella por haber sido una de las pocas mujeres en alcanzar el cargo más alto dentro de una comisaría en 1994, el de “comisario”, momento en que las mujeres pertenecientes al escalafón de oficiales no eran demasiadas.⁸ Las dificultades de moverse en un terreno tradicionalmente de varones también contaron para el período de ingreso a la institución, pero pesaron especialmente en el ámbito familiar. Padre y tres hermanos policías, primos y tíos. Todos de la Policía de la Provincia, con lugares de “destino” diferentes. Para Estela era natural haber crecido contagiándose el gusto por la policía, y como le pasaba a Matías, decía haber sabido desde siempre que quería “vestir de azul”.

Destacaba que ser mujer le significó un obstáculo entre los familiares varones, que se oponían a su ingreso. Se dedicó entonces a la fina tarea de convencerlos de a uno, mientras se aventuró en estudios académicos que creía pasajeros. Cuando uno de sus hermanos estuvo consolidado en una comisaría, el resto de la familia creyó que era un buen momento para permitirle el ingreso porque contaría con un resguardo masculino institucional y familiar simultáneo. Según la interpretación de los parientes, la presencia del hermano (con quien compartía el apellido) era una forma de garantizar el respeto de sus compañeros de trabajo, que la considerarían por reconocimiento a su hermano. Allí, con la cercanía física de este, la protección

7 En los meses de trabajo de campo en los que se apoya este trabajo, los grados jerárquicos de la Policía de la Provincia de Buenos Aires se distinguían en dos grandes agrupamientos que tienen una relación de superioridad uno con el otro: el escalafón de oficiales (con mayor grado de responsabilidad y mando) y el escalafón de suboficiales. Esto ha atravesado sucesivos cambios entre las décadas del noventa y el dos mil (Calandrón 2008, Ugolini 2011).

8 Accedió a ese lugar por la vacancia del cargo y no por grado jerárquico, el que obtuvo más tarde. El cargo era denominado en masculino, pero desde el año 2010 el Ministerio de Justicia y Seguridad de la provincia de Buenos Aires aprobó las denominaciones distinguidas femeninas y masculinas para los grados jerárquicos de la policía. Desde entonces, fue “comisaria”. Resolución N° 2457 Boletín Informativo N° 38 del 10/12/2010.

moral –para tranquilidad de familiares– sería más contundente. En esta situación, la familia se presentaba como un espacio de disputas donde tenían lugar los desacuerdos y la intención de imponerse frente a otros. Pero esos tironeos dejaban lugar para la negociación. Estela se abrió paso en el enfrentamiento y finalmente tuvo éxito. Es posible que este relato de discordancias familiares sea posible porque tiene un “final feliz”, y aun así creo válido subrayarlo. Si bien puede ser tomado como el retrato de una lucha más o menos armónica, las relaciones domésticas no dejan de aparecer como un ámbito de diferencias donde participan individuos con distinto nivel de poder.

La fuerte diferencia con los sentimientos que Matías describía acerca de sus ocupaciones laborales es que Estela no imaginaba otra profesión para ella: “no sé qué hubiera hecho si no me dejaban entrar a la policía, no me imagino en nada más”. Sin embargo, compartían el recuerdo de las anécdotas policiales entre las que crecieron y que sus ilusiones se encargaron de alimentar. La aventura, el uniforme, los desfiles, la chapa de identificación y la improvisación horaria eran los elementos que les llamaban la atención, y con ellos imaginaron el oficio policial.

Una pregunta que hacía frecuentemente durante mi trabajo de campo a los nativos era por qué habían elegido la profesión policial y no otra, y de inmediato emergía la cuestión familiar: “yo sabía cómo era porque mi papá es policía” o “mirá que no tengo ningún familiar acá, mi familia nada que ver”. En la mayoría de las ocasiones, tener un papá policía funcionaba como razón suficiente de la elección; de hecho, se volvía útil para dejar de explicar o evitar explicar de dónde había nacido el interés por las fuerzas de seguridad. La transmisión del gusto por esta profesión, como el color de los ojos, el cabello o la piel, la estatura o el temperamento, se presentaba como expresión de la sangre. La idea de fondo era que el oficio se heredaba por transmisión familiar. Cuando no se trataba de un legado transferido de este modo, los individuos activaban múltiples explicaciones de fuerza secundaria, menos convincentes para ellos mismos. Superponían argumentos cargados de incertidumbres: “porque acompañé a un amigo y estando ahí se me ocurrió, pero nunca me había imaginado”, o “escuché la publicidad y me anoté por las dudas”, incluso “yo nada que ver, no soy policía de alma, pero se me dio por probar y quedé”.

En la institución policial, ese lazo sanguíneo tenía relevancia. Cada vez que los/asoficiales de la policía me comentaron cómo fue su proceso de exámenes y entrevistas para ingresar a los institutos de formación, se refirieron al examen visu, una de las últimas instancias de evaluación realizada por los altos mandos policiales. Según una teoría nativa, visu proviene de “visual”, dado que la entrevista se apoya fundamentalmente en la imagen que los/as entrevistadores/as se llevan del/a aspirante. Allí analizan, al parecer, su corporalidad, su forma de hablar y su

aspecto, y evalúan qué nivel de vocación tienen los/as aspirantes. La pregunta más recordada de este examen es si tienen o no familiares en alguna fuerza policial en general y en la bonaerense en particular. Tenerlos, finalmente, les ahorra la respuesta acerca de qué los/as motiva para entrar a la policía o qué creen que es la profesión. Algo parecido ocurría con la visibilidad de la familia de policías en tiempos de la existencia del liceo policial, la escuela de nivel secundario a la que accedían de manera privilegiada los niños hijos de policías.

Esta herencia vocacional se alimenta, según la mirada de los nativos, en el ámbito familiar al que cada uno/a pertenece, era una de las formas más puntuales en que la vida parental y la profesional se unen e invocan. O, al menos, así habría ocurrido en la coyuntura de ingreso, que más tarde pudo cambiar o, como para Matías, resignificarse. No se trata del traspaso de una pasión o sentido del trabajo idéntico de padres y madres a hijos/as y hermanos/as. En un trabajo sobre los procesos de erosión identitaria en tres generaciones de trabajadores metalúrgicos, Maristella Svampa apuntó sobre el lugar de la historia familiar como facilitadora, para los/as más jóvenes, del tránsito por la fábrica. Dicho paso por el mundo de inserción laboral al que pertenecían sus padres se experimentaba con diferencias sustantivas con respecto a los valores asociados a la cultura del trabajo y el estilo de vida de las antiguas generaciones (Svampa 2000: 126). En este caso, la ascendencia familiar fabril esperaba, en los/as jóvenes, la reiteración del sentido de la política y el trabajo que ellos mismos tuvieron. La renovación de sentidos con respecto a la pertenencia, el compromiso laboral y la proyección de crecimiento (en el oficio y en la capacidad de consumo) era acogida con suma decepción. Diferente a lo que ocurría en la policía, donde, desde la visión de padres y madres, la “transmisión” del oficio era una consecuencia no deseada, y el quiebre en la trayectoria de trabajo no se entendía como una traición, sino como una opción de crecimiento económico o resguardo moral. Desde la perspectiva de los/as hijos/as de policías que tomaron esa transmisión, la tradición continuaba, pero se sostenía con cambios.

Las familias, entonces, no dejaban de contar con una presencia privilegiada a la hora de apostar a un proyecto laboral, que en la Policía de la Provincia de Buenos Aires se inauguraba contundentemente para realizar la formación académica e instrucción física de tres años bajo un régimen de internado.⁹ Si en los apartados anteriores remarcamos la aparición de la familia como un discurso, aquí es preciso apuntarla como un valor. La *familiaridad* transmitía, heredaba y contagiaba los atributos y gustos de los individuos, su ligazón con la policía y el interés por “vestir de azul”. Era una fórmula autoexplicativa y tomaba, en el contexto de las fuerzas de seguridad, una tonalidad propia que podríamos llamar la “policialidad”.

9 Esta modalidad de ingreso fue reformada en el año 2004.

Este bien, transmitido de padres y madres a hijos/as, era la muestra –para ambos/as– de que existía un vínculo parental fuerte y definido.

Eugenia Suárez de Garay analizó la presencia de familiares policías en el momento de ingreso a la fuerza policial de Guadalajara. Encontró en reiteradas oportunidades el reclutamiento de nuevos policías como una tarea de familiares miembros de las policías, probando así la alta incidencia de las experiencias policiales entre los individuos que compartían el espacio doméstico (Suárez de Garay 2002: 155). La influencia en la apuesta profesional demuestra, por un lado, que la familia es el lugar privilegiado donde se comparten los relatos acerca de la experiencia policial y, por otro, que esas narraciones son significativas (escuchadas, compartidas) para los familiares.

Role playing: “jugar” a la familia

Indagar en la noción y figura de la familia en la policía puede llevarnos por caminos curiosos. A pesar de que la idea de “familiar” hace una potente alusión a los lazos de sangre, incluida la organización del linaje, también se presenta para designar modos de manifestarse. Como cualquier concepto de uso popular, esta noción presenta usos ambiguos y sentidos múltiples. Pero, además, se trata de una nominación referida a un campo de relaciones ligado al mundo de la biología, y, por ello, al campo de lo natural, ahistórico, no social. El sentido de las nominaciones familiares que veremos en este apartado comienza en ese sustrato naturalizado y se sitúan en el corazón de un escenario sostenido en la cercanía y afinidad de los actores.

Una forma de relacionarse de algunas de las personas que trabajaban en las comisarías donde hice el trabajo de campo etnográfico era la de “jugar” a ser una familia. Montaban, entonces, un role playing en la medida en que tomaban un papel y actuaban de acuerdo a él. Era una especie de simulación, exagerada en ciertas circunstancias por la utilización de las formas indicativas de los roles familiares. Se llamaban “papi”, “mami”, “hijo” o “hermana” de manera frecuente. Esta escena teatral se cargaba con sentido del humor y generaba risa en quienes eran parte de la actuación y quienes observaban (y con diferentes gestos asentían). Considero estos “juegos” una vía de análisis posible, pues en ellos se condensaban significados acerca de cómo eran las relaciones familiares y cuál era la forma de comportamiento de cada integrante considerada correcta. Además, este mecanismo es relevante porque la caricaturización cubría algunas prácticas afectivas identificadas como típicas de la familia y extraordinarias del espacio laboral desde la perspectiva nativa. Es posible que sumar la base comedianta al proceso de naturalización de vínculos vuelva aún más opaco el significado de familia subrayado líneas antes. Sin embargo, tendremos en cuenta que se trata de

una actuación movilizada por la búsqueda de diversión. En esta línea podremos encontrar algunas pinceladas, incluso aquellas que resultan socialmente “menos correctas”, de las dinámicas familiares, relativizando la exageración o los puntos límites orientados únicamente al humor y la fantasía.

A la tarde, apenas unas horas después del almuerzo, la oficina donde trabaja Sonia se convertía en un espacio de charlas entre ella, Pedro y otros/as invitados/as ocasionales. Pedro tenía su propia oficina a unos cinco pasos de la de Sonia, cruzando el pasillo. Era un hombre de 52 años de edad que convivía con su esposa e hijas, y desde hacía ya 27 años era miembro de la Policía de la Provincia de Buenos Aires. Estas charlas se daban todos los días. Eran ellos dos quienes impulsaban su inicio a través de la sugerente invitación constituida, a esa altura, una fórmula. Mientras yo conversaba con Sonia, llegaba Pedro, se paraba en la puerta de la oficina y hacía una propuesta: “¿Te atiendo?”. Inmediatamente, ella le contestaba: “Sí, mi amor, hoy nos vas a atender a las dos”, mientras me guiñaba un ojo con complicidad. Pedro aceptaba, entraba a la oficina, buscaba el termo para el agua caliente y volvía a salir. Sonia me explicaba: “Ahora nos va a cegar mates”. Pedro volvía a entrar y se dedicaba a la minuciosa preparación del mate.

Convocatorias de este estilo se reiteraban todos los días y podía ser tanto Sonia como Pedro quien lanzara la invitación. “Papi, ¿me venís a atender?” podía ser una alternativa de comienzo de los mates. Las maneras de llamarse, “papi”, “mami” o “mi amor”, aludían a un estilo cariñoso matrimonial. Y el uso del verbo “atender” tenía una doble función: al mismo tiempo que indicaba la acción de prestar atención, considerar y ocuparse de alguien, remitía al sentido sexual con el que en muchas ocasiones se asocia esta palabra. Atender a otra persona es, en este último sentido, brindarle placer a través de la satisfacción de un deseo sexual. Esos dos usos se combinaban, en un contexto de humor y actuación, en la oferta para compartir el mate de la tarde.

Pero el modelo de familia que actuaban no se reducía a la relación matrimonial, debido a que los/as hijos/as eran considerados/as fundamentales en un hogar. Así, en el ideal de la composición familiar compartida por Sonia y Pedro, en sus actuaciones, también tenía lugar un hijo, Lautaro. Él también se implicaba con ese rol en el que lo ubicaban y, por ejemplo, explicaba sus picardías laborales y con sus compañeras como si fueran una herencia (paternal) de la personalidad de Pedro. Lautaro era sargento de policía, tenía 27 años y estudiaba Derecho en una universidad privada. Sonia me explicó que en ese juego Lautaro era hijo de ambos y estaba bajo la doble influencia: “Yo le enseño, le ayudo, y él a veces trabaja como yo le digo. Me hace caso. Pero salió degenerado como el padre”. Conocida es esta manera de reafirmar los lazos sanguíneos a través de parecidos físicos o de personalidad. Los rasgos se utilizan como pruebas de constatación de la unión familiar entre dos personas debido, fundamentalmente, a la confianza de

los individuos en la información genética compartida a la hora de definir la familia (Bestard y Marre 2004).

Efectivamente, Lautaro era la única persona capaz de reemplazar a Sonia en su ausencia (licencias ordinarias o extraordinarias), y podía hacerlo porque ella misma le había enseñado a ocuparse de la Oficina de Administración. Allí se concentraba el dinero que la comisaría manejaba constantemente, tanto para el pago de los gastos diarios como para el pago adicional para los servicios especiales. Por eso, parte de la responsabilidad se encontraba en un manejo adecuado del dinero y habilidad para hacer cálculos de horas trabajadas y remuneración. Sonia confiaba en que Lautaro podía cumplir con esas responsabilidades y lo sostenía públicamente. Incluso, a pesar de que él trabajaba en otro sector todos los días, la Oficina de Administración contaba con un escritorio extra para cuando “Lautaro viene a trabajar acá”.

Este desarrollo de *role playing* acerca del parentesco muestra, como dijimos antes, la existencia de un sentido de familia compartido por quienes estaban directamente implicados/as y por quienes observaban, comprendían y asentían. El papel del público era importante, dado que no ignoraban ni impugnaban esa actuación; por el contrario, devolvían sonrisas y opiniones acerca de los rasgos personales parecidos y de las responsabilidades asumidas. En general, las opiniones convergían en que Lautaro tenía la actitud laboral de Sonia, pero la “mala influencia” de Pedro.

A su vez, el uso de los roles familiares está en diálogo con el tipo de comunicación, intercambios y sentimientos viabilizados entre las personas involucradas. Pedro y Sonia se hacían compañía durante el horario de trabajo, discutían acerca de los sucesos de la actualidad y tenían juicios compartidos sobre sus compañeros/as. Aconsejaban a Lautaro con quién tener una relación más fluida y confiada y cómo hacer para trazar una trayectoria profesional exitosa. Lo alentaban para que estudiara y, con frecuencia, le preguntaban las novedades universitarias (exámenes, materias, cursadas). Como la cercanía y los cuidados mutuos no estaban, desde su mirada, encuadrados en ninguna de las formas laborales más habituales, recurrían a la similitud con vínculos extraídos de la vida familiar: “le hablo así porque ya es como si fuera mi hermana”, me dijo un oficial de servicio refiriéndose al lenguaje usado con la ayudante del turno.

La insistencia en la rigurosa separación de los afectos familiares y las actividades policiales se presentaba aquí nuevamente. Puesto que la estrategia de importar roles del ámbito familiar para dirigirse a determinadas/os compañeras/os de trabajo intentaba manifestar un afecto desinteresado, una actitud que no buscaba sacar un provecho oculto. Se trataba de la presencia del espíritu amoroso, transparente y autosuficiente típico del hogar en medio de quehaceres laborales.

Los usos de roles familiares no se presentaban excepcionalmente en la comisaría. La escena montada alrededor de Sonia, Pedro y Lautaro era una entre tantas, y muestra la naturalidad y confianza con que se despliegan los sentidos sobre los roles familiares. Este y otros juegos del mismo estilo eran un modo de seguir manteniendo, en el imaginario, la dicotomía entre los vínculos de naturaleza familiar y los de la esfera profesional. Utilizar las metáforas familiares en el espacio del trabajo era una estrategia que permitía expresar y procesar el afecto entre compañeros/as, la compañía, la complicidad y el apoyo sentimental. Se sostenían anímicamente, se escuchaban y contenían, trasladando los roles familiares al trabajo. Aquellos vínculos de cercanía, tolerancia y afecto eran considerados de origen distinto a la frialdad, la racionalidad y el interés de los lazos típicos del trabajo. Por lo cual, cuando aparecían, eran considerados una especie diferente: aquella alimentada en el seno de una familia idealizada.

El hecho de que ese producto sentimental sea asociado a la familia y no a otro tipo de vínculos –por ejemplo, la amistad– no es una casualidad. Algunas reglas elementales de la vida doméstica se reproducían también en el ámbito de las comisarías. En primer lugar, las familias, como la policía, están organizadas por un sentido de jerarquía. Los individuos tienen un lugar específico distinguido del lugar del resto de los sujetos. Las diferencias de rango responden a valores superpuestos: el poder económico, las nociones de género, la edad, el rol o el cargo. Cuando Sonia indicaba que Lautaro era “como si fuera mi hijo”, evocaba a la vez un sentido de cercanía sentimental y de autoridad sobre él. Con esa denominación se reponía el poder de decisión que las madres ejercen sobre sus hijos, especialmente cuando no se han independizado económica o habitacionalmente de ellas. Las distancias generacionales, es decir, las diferencias en el modo de procesar conflictos y comprender eventos, también son atributos presentes en las familias y en las fuerzas de seguridad. Los/as más viejos/as adquieren, en las relaciones generacionales de ambos ámbitos, un poder mayor. Esto significa que las dos instituciones vitalizan la gerontocracia como un criterio regulador en la distribución del poder.

La familia tiene una relevante visibilidad en el ámbito de la Policía de la Provincia de Buenos Aires. Así como aparecía referenciada legítimamente en las relaciones sociales de sus miembros, era un sujeto evocado a nivel institucional. Los servicios sociales de la policía que incluían beneficios como colonias de vacaciones, seguridad médica, uso de hoteles, campings y guarderías estaban destinados a *cónyuges*, hijos/as, menores y padres/madres del/la policía. Las licencias por enfermedad o fallecimiento también tienen el mismo grado de alcance, como en otras instituciones del Estado. Pero llama especialmente la atención que en los arreglos informales y voluntarios que hacen diariamente en la comisaría, las únicas razones válidas para cambios de horario o faltas al trabajo descansan en las responsabilidades con respecto a padres, madres o hijos/as. Lucas, oficial de

policía de 27 años, me confesó haber “enfermado a la madre” para poder hacer su mudanza un domingo; Marcelo, subteniente de 35 años, alegó la necesidad de cuidar a sus hijos, al igual que Adrián, teniente primero de 37 años: uno para asistir a un partido de fútbol de la copa libertadores y el otro para inscribirse en materias de la universidad. No se trataba de falta de imaginación para inventar razones para liberarse del trabajo, sino que era la familia y sus indisposiciones las razones universalmente válidas en las comisarías para abstraerse de las responsabilidades laborales.

Inconvenientes privados, vidas públicas

En los tiempos y formas de planificación de la vida laboral de los individuos interferían con constancia las expectativas y objetivos de constitución de una familia. La elección de destinos, tareas y compañías iba de la mano, en muchos casos, de la orientación de la vida íntima asociada fundamentalmente a la dinámica doméstica. Simultáneamente, planificar la llegada de hijos/as (o evitarla), animarse a sostener una separación matrimonial o emigrar de la casa pater/materna hacia una propia se realizaba con miras a las oportunidades del trabajo. Mostrar la asociación entre estos dos campos era una decisión apoyada, en primer lugar, en la visión de los/as policías. Son ellos/as mismos/as quienes me han presentado recurrentemente los sucesos familiares como resultado de la dinámica del trabajo en la policía. Y, posteriormente, presentar este tema era una estrategia analítica orientada a sostener que, en efecto, la cotidianeidad familiar y profesional policial están imbricadas no sólo en aquellos pequeños gestos diarios que demanda cualquier actividad, sino también en las planificaciones que –desde la mirada de los/as nativos/as– son estructurales de la vida de las personas: casarse, separarse, tener hijos/as, una casa propia, concluir una carrera universitaria y tener un título extra. En este apartado describiré algunas trayectorias de vida que demuestran esa asociación y analizaremos su impacto en el funcionamiento de la policía.

Los/as agentes utilizaban dos tipos de explicaciones acerca de las motivaciones que los/as llevaron a ingresar a la policía, las que parecían inicialmente excluyentes: una respondía al gusto por el oficio, lo cual invocaba a la actividad en la policía como una vocación; y la otra hacía hincapié en la necesidad económica, resaltando la dimensión laboral de la actividad. Sandra contaba que a ella la policía le “gustaba”, pero suspendió sus intenciones de ingreso por el pedido de quien entonces era su pareja. Su pretendiente, un oficial de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, creía que el ambiente de la escuela de policías no era adecuado para la vida de una “mujer casada”. Apenas unos años después, cuando ya tenían a sus dos hijas, su marido falleció a causa de un “enfrentamiento” violento durante la jornada de trabajo. Para sostener materialmente el hogar, ella aceptó el ofrecimiento del jefe

de su marido muerto para comenzar a trabajar “con él”. Por lo que el gusto inicial por la policía se combinó, en el caso de Sandra, con un interés material inmediato.

Para ella hubiera sido insostenible hacer un curso convencional de ingreso con sus dos hijas de 1 y 2 años de edad, pero eso fue posible gracias a los privilegios que obtuvo de parte de las autoridades policiales a causa de su “desgracia familiar”. No le fue necesario hacer un curso con régimen de internado, sino que asistía un par de horas durante el día “a hacer boludeces, no tenía clases, por ahí tomaba lista, daba unas vueltas y me volvía a mi casa”. De modo que la institución, a través de canales más o menos formales, se hizo cargo de la descompensación familiar y propuso medidas alternativas para equilibrarla.

Sus compañeros/as, e incluso policías de otras dependencias, conocían bien de cerca esa historia. La muerte marcó el sacrificio familiar brindado a la institución, y esta devolvió reconocimientos plasmados en acciones discursivas, formales y económicas. La familia era la otra institución con la que la corporación policial dialogaba, estableciendo también acciones reparadoras de la falta física de un sujeto.

Interesándome por este intercambio entre la familia como una institución social y la policía, recordé la recurrente expresión de la policía como una *gran familia*. Entiendo que el uso del aumentativo “gran” refiere a las diferencias entre las personas, sus perspectivas y formas de pertenecer que caracteriza a las comunidades numerosas. La traspolación de esta metáfora muestra a la institución policial como la *otra familia*, y un sacrificio en nombre de la institución es tomado como –también– un sacrificio por la familia. En esta representación parental de la policía, los racionales vínculos laborales se tornan íntimos y afectivos, provocando que la fría burocracia del Estado adopte un tono más personal y sentimental entre sus miembros.

El uso común de *la gran familia policial* se formalizó definitivamente en el año 2002, cuando se estableció el Día de la familia policial.¹⁰ El evento que dio lugar a instituir el día 1º de abril para esta conmemoración fue la muerte de Maximiliano Leguizamón (de 9 años de edad) a causa de una balacera que recibió junto a Mario, su padre y miembro de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, y su abuelo. Mario contó que ese día los asaltaron y, cuando lo reconocieron como policía, comenzaron a dispararles. De esta manera, la muerte del hijo del policía Mario se convirtió en un hito cuya celebración es ambigua: el día de la *familia policial* refiere en el mismo gesto a las personas que mantienen lazos de consaguinidad y

10 Resolución N° 408 del 05/04/2002, publicada en Orden del Día N° 33 del 8 de abril de 2002. Ministerio de Justicia y Seguridad, La Plata, provincia de Buenos Aires. Museo Policial de la Provincia de Buenos Aires “Inspector Mayor Dr. Constantino Vesiroglos”.

filiación con un/a agente, y a aquellos/as con quienes se comparte un oficio que se ve empapado de familiaridad.

En el año 2011, Mario difundió una invitación para festejar el Día de la familia policial en el monumento que lo evoca, ubicado en la Plaza Rivadavia, frente al edificio del Ministerio de Justicia y Seguridad (allí se ubicó desde su creación la Jefatura de Policía):

Los invito a que el día viernes 1 de abril, compartamos ese día en familia, charlando de nuestros hijos de su futuro, de nuestra familia de nuestras alegrías de nuestras desgracias, de nuestro trabajo, de nuestros sueños. Este día nos brinda la oportunidad de identificarnos como familia policial, todos en algún momento padecemos nuestra profesión, porque la amamos, porque es ingrata o por cualquier motivo que nos alejó o nos acercó a nuestro hogar.

Trato de resumirles en pocas palabras el por qué del DIA DE LA FAMILIA POLICIAL y el por qué de la importancia de compartir juntos este día, de que todos ustedes sepan que un día en el año fue exclusivamente destinado por dios para que ustedes compartan, valoren y reconozcan el esfuerzo que toda nuestra familia hace para que cada uno de nosotros pueda portar ese uniforme con dignidad [...] se trata de que todo el mundo sepa que detrás de este digno uniforme azul hay una FAMILIA POLICIAL que hoy más que nunca quiere estar unida.¹¹

La *familia del policía* y la *policía como familia* se mezclan en la misma enunciación de “familia policial”. En esa publicación, Mario Leguizamón convocó a los/as integrantes de las fuerzas de seguridad para que asistan acompañados de sus parientes a encontrarse en la plaza. El festejo concentraba una doble funcionalidad: celebrar con las personas del espacio doméstico y, simultáneamente, encontrarse con otros/as policías. Reunir las vidas domésticas de los miembros de la Policía de la Provincia de Buenos Aires en una celebración pública. De la misma manera, ocurrió que un lamentable hecho producido en el ámbito íntimo tomó relevancia en la instancia pública, y el hijo de Mario Leguizamón pasó a ser considerado el “Hijo de la Institución Policía de la Provincia de Buenos Aires”.¹²

Otro tema de importancia en este trabajo es cómo el nacimiento de hijos/as era considerado, desde la perspectiva de policías, un momento crucial en la vida de las personas. Y tenía implicaciones diferentes para mujeres y para varones. En el

11 Carta de Mario Luis Leguizamón, publicada el 30 de marzo de 2011 en el sitio web del Movimiento Policial Democrático. Disponible en: <http://movpoldemocratico.blogspot.com.ar/2011/03/1-dia-de-la-familia-policial-leer.html>

12 Resolución N° 408 del 05/04/2002, publicada en Orden del Día N° 33 del 8 de abril de 2002. Ministerio de Justicia y Seguridad, La Plata, provincia de Buenos Aires. Museo Policial de la Provincia de Buenos Aires “Inspector Mayor Dr. Constantino Vesiroglos”, p. 3.

caso de Marcela, el nacimiento de su único hijo hacía 13 años produjo, según su relato, la relegación del crecimiento profesional.

Te digo que mucho tiempo esto [señala el uniforme] fue mi vida, mi familia, mi casa, mi todo. Durante once años fui un soldado, yo acá tenía todo, era mi vida, pasaba todo el día acá. Hasta que nació mi hijo y el centro de mi vida pasó a estar en otro lado. Además vos te das cuenta que dejás todo y a nadie le importa. Mirá [me mira y se señala las jinetas que tiene sobre el hombro], ni las jerarquías que merezco me dieron.

En los primeros tiempos de vida de su hijo, Marcela no tenía familiares con quienes contar para su cuidado y recurría a la contratación de empleadas domésticas (cosa que no le entusiasmaba ni le transmitía seguridad a la hora de ausentarse de su casa). Ocuparse de las responsabilidades que ella le adjudicaba a una madre implicó una redistribución de los tiempos a favor del hogar. Como contrapartida, se preocupó del cumplimiento de turnos obligatorios de trabajo únicamente, sin acceso a horas extras o trabajos de policía adicional. Esos turnos extraordinarios eran un bienpreciado porque tenían una remuneración más alta en relación con los servicios regulares de trabajo. El mayor cambio lo sentía, decía, porque dejó de invertir en la policía el tiempo no remunerado de valoración informal y personal entre jefes/as y subalternos/as. Era un tiempo que se intercambiaba en forma de favores hacia los/as dirigentes de la dependencia de trabajo y provocaba que muy frecuentemente los/as policías se fueran unas horas después de terminado su turno.

Marcela también fue, poco a poco, intentado establecerse en un puesto de trabajo “tranquilo”, cosa que en sus tiempos iniciales de trabajo le hubiese parecido extremadamente aburrido. En el año 2009, cuando realicé el trabajo de campo, era la ayudante de guardia en el tercio nocturno, y con ese puesto “adentro” de la comisaría se aseguraba poder irse en el horario correspondiente. Evitaba salir en los móviles policiales y ponerse en riesgo: “ahora lo que me importa es volver a mi casa”.

El comienzo de la planificación familiar significó, en este caso, la relajación de compromisos y una práctica distinta de los quehaceres policiales. Además de mostrar esto, el relato de Marcela permite ver cómo la lógica del sacrificio profesional orientado a la supervivencia de la familia era apta para ser transmitida en la comisaría. Sin intenciones de reparar en la veracidad o no de esta narración, es importante recalcar el modo en que esta mujer de la policía eligió contar su trayectoria profesional. Se jugaba allí la comprensión empática hacia una madre que resignó, según el relato, sus posibilidades de ascenso laboral para dedicarle más tiempo a la crianza del hijo. Esta era una apuesta apoyada y valorada positivamente en la comisaría, bien vista, cuya función es enseñarnos una de las

aristas del ideal familiar. La madre era quien debía poner por encima de todos los planos de su vida el cuidado y la dedicación hogareña. Porque, en definitiva, el esfuerzo de ser una buena madre era explicación suficiente para no ser la mejor policía.

En la planificación de la dimensión laboral y de la familiar, el sacrificio tenía un lugar de privilegio entre quienes se desempeñaban en la policía. Bien podía tratarse desacrificar los goces domésticos y el tiempo junto a los/as parientes queridos en nombre de la institución, como en el caso estudiado por Máximo Badaró, donde el sentimiento de extrañar a la familia y demostrar afecto por ella era de “expresión obligatoria” siempre y cuando eso pudiera transformarse en un valor moral ligado a la abnegación y la entrega para la institución militar (Badaró 2009: 132). El camino inverso estaba abierto, en la policía, al menos para las mujeres. La figura de la madre era de tal importancia en la escena familiar que, para las mujeres, el sacrificio podía ir en la otra dirección: relegar las posibilidades del éxito laboral personal o colectivo en nombre de la subsistencia de la familia y sus valores. Esa renuncia no tenía legitimidad si estaba orientada a la pareja, las amistades, la diversión o la cultura intelectual, puesto que lo sagrado era la familia.

Conclusiones

Los modos en que aparecía la idea de familia en la práctica diaria de la profesión policial tienen relevancia, puesto que se trataba de significados capaces de organizar las relaciones laborales, produciendo además valores simbólicos de pertenencia a la institución. En este trabajo vimos que, si bien era un tema que aparecía constantemente, lo hacía con variadas formas, desde los chistes y “juegos” de rol, hasta las confesiones angustiantes que lamentaban la falta de tiempo para estar con los/as hijos/as, la imposibilidad de estar en pareja o los sacrificios intercambiados entre una carrera policial exitosa y la vida familiar. Las responsabilidades, obligaciones y ventajas que generaban los lazos de parentesco eran expresadas con frecuencia y vinculadas, generalmente, a los avatares del trabajo. Esa convergencia y las particulares formas en que se articulaba la vida doméstica con la laboral muestran el lugar privilegiado que la institución policial le otorgaba a la familia como un ideal, y, al mismo tiempo, las prácticas laborales exigidas por la policía que atentaban –en muchas ocasiones– contra ese mismo ideal que promovía.

Simultáneamente, las descripciones de eventos concretos y percepciones personales son útiles para reconocer la capacidad de los sujetos a la hora de modificar o mantener de cierta forma la historia personal y familiar. Historias de la infancia que, aunque similares, habilitaban maneras distintas de experimentar el

oficio policial y divergencias a la hora de explicar el lugar de la vocación heredada de padres, madres y hermanos/as en sus propias trayectorias. Los desarrollos profesionales eran, a menudo, advertidos como resultado de sucesos en la vida íntima, tales como maternidad, casamientos, divorcios o fallecimiento de un ser querido. Y, en dirección inversa, los acontecimientos familiares inducían a los sujetos a tomar decisiones profesionales en dos direcciones: 1) apostar a una fuerte entrega en el trabajo en nombre de la familia; 2) retirarse de la expectativa del éxito profesional para concentrarse en ser una “buena madre”.

Otra línea de análisis a partir de los datos de campo organizados en este texto nos lleva a ver que las relaciones desinteresadas, cariñosas y personalizadas eran entendidas por los sujetos como ajenas al campo laboral (específicamente policial). Y, cuando establecían vínculos de ese tipo o generaban espacios afectivos de tal naturaleza, los identificaban como copiados de la dinámica doméstica, importando roles y etiquetas típicas de allí. Como si quererse, cuidarse y extrañarse les fuera posible, pero con ciertas transformaciones simbólicas.

Referencias citadas

- Badaró, M. 2009. *Militares o ciudadanos: la formación de los oficiales del Ejército Argentino*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bestard, J. y Marre, D. 2004. “El cuerpo familiar: personas, cuerpos y semejanzas”. En: D. Marre y J. Bestard (orgs.). *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas*. Barcelona: Ediciones de la Universitat de Barcelona.
- Bourdieu, P. 1998. “Espíritu de familia”. En: Neufeld *et al.* (comps.). *Antropología social y política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Calandrón, S. 2008. “Cultura institucional y problemáticas de género en la Reforma de la Policía de Buenos Aires, 2004-2007”. Tesina de Licenciatura en sociología, Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/>
- Cosse, I. 2010. *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frederic, S. 2008. *Los usos de la fuerza pública: debates entre militares y policías en las ciencias sociales de la democracia*. Buenos Aires: UNGS/Biblioteca Nacional.
- Jelin, E. 2010. *Pan y afectos: la transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Neiburg, F. 2003. Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 170 (43).
- Pita, M. 2005. “Mundos morales divergentes. Los sentidos de la categoría de *familiar* en las demandas de justicia ante casos de violencia familiar”. En: S.

- Tiscornia y M. Pita (eds.). *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Suarez de Garay, M. E. 2002. "De cabeza, de estómago y de corazón. Un acercamiento antropológico a los mundos de vida de los policías en Guadalajara, México". Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Svampa, M. 2000. "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al heavy metal". En: M. Svampa (comp.). *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- Ugolini, A. 2011. "Oficiales y suboficiales en la policía bonaerense: Las jerarquías y las políticas públicas". Ponencia presentada en el X Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires.
- Vecchioli, V. 2005. "La nación como familia. Metáforas políticas en la constitución de la causa por los derechos humanos en Argentina". En: S. Frederic y G. Soprano (comps.). *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo-UNQ.

Reciprocidad y poder en el sistema penal argentino: del ‘pitufeo’ al motín de Sierra Chica¹

DANIEL MÍGUEZ²

Las imágenes que presentan las acciones de los sistemas judicial, policial y penal argentino frente a la luz pública son de un contraste notorio. Por momentos se perciben como una maquinaria represiva, que actúa con una violencia extrema y somete a condiciones de hacinamiento, a la tortura y la

1 Publicación original: Daniel Míguez. 2007. “Reciprocidad y poder en el sistema penal argentino. Del ‘pitufeo’ al motín de Sierra Chica”. En: Alejandro Isla. (comp.) *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur*. pp. 23-46. Buenos Aires: Paidós.

La información en la que se basa este artículo, una de las elaboraciones más minuciosas y lúcidas de la antropología social argentina sobre el sistema carcelario, surgió de un proyecto de investigación comparativa financiado por la Agencia Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas mediante un Subsidio de Áreas de Vacancia (2004-2008). El proyecto involucraba cinco universidades nacionales (Cuyo, Tucumán, Córdoba, FLACSO-Buenos Aires y la Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires). Abordó, específicamente, la cuestión de la relación entre las redes de sociabilidad vecinal y la violencia urbana y el rol de las agencias estatales encargadas de la seguridad ciudadana en esa articulación. Dicho proyecto resultó de la preocupación que, en toda América Latina, había generado el incremento de las tasas de delito y las formas de violencia asociadas, desde mediados de la década de los noventa. Este artículo presentaba algunos avances de aquel trabajo colectivo, que resultó en dos volúmenes donde se resumieron las principales conclusiones: *Entre la inseguridad y el temor* (2010) y *Estado y Crimen Organizado en América Latina* (2014). Sintéticamente, estos resultados sugerían que la manera en que se articulan las agencias de seguridad ciudadana con el delito y la violencia urbana está fuertemente asociada a la “cultura cívica”, es decir, a la manera en que diversos grupos sociales conciben y ejercitan el conjunto de derechos y obligaciones que los constituyen como ciudadanos y los sitúan frente a las agencias del estado. En el caso particular de Daniel Míguez, esto derivó en un estudio comparativo entre los países del Cono Sur (Brasil, Chile y Argentina) acerca de los modos en que esa dimensión cultural se constituye y varía, y sus efectos sobre las formas de cooperación y conflictividad social que caracteriza a esos tres países. Complementar con secciones 7 (A. Isla), 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi) y 9 (V. Vecchioli, A. Guglielmucci).

2 Investigador Principal y Profesor Titular Ordinario. Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas y Universidad Nacional del Centro de la Prov. de Buenos Aires.

vejación a quienes caen en sus fauces. En otros momentos da la sensación de un sistema venal que tolera las trasgresiones más flagrantes sin reacciones mayores. E incluso, en un extremo de esta tendencia final, en algunas ocasiones parece establecer complicidad con el mundo delictivo, o directamente formar parte de él. Así, la prensa puede sorprender a la sociedad argentina reportando tanto que, en un episodio de “gatillo fácil”, un agente del orden ultimó a un joven inocente, como que bandas mixtas de delincuentes y penitenciarios comercian partes de autos robadas al interior mismo de un presidio.

Ahora bien, si, por un lado, estas tensiones sugieren un comportamiento algo esquizofrénico de las agencias del orden en nuestro país, un análisis más atento de lo que allí sucede muestra que, en alguna medida, estas acciones se implican mutuamente. Una sinécdoque de los mecanismos que articulan confrontación y complicidad entre los agentes del orden y los actores del mundo delictivo es el recurrente relato relevado en nuestra investigación que articula al “pitufeo” con el motín de Sierra Chica. Como veremos, la narración pone en conexión una práctica de victimización entre internos favorecida por la complicidad con los penitenciarios (el pitufeo) y la ocurrencia de uno de los motines más importantes de la historia penal argentina. En esa historia se revelan unos mecanismos lábiles de transacción que si bien, por momentos, operan por complicidad entre los agentes oficiales y los “reos”, los mismos intereses que se generan entre de ellos pueden virar los vínculos hacia un antagonismo marcado, que a veces se manifiesta en lo que públicamente se vislumbra como una “represión extrema” de la actividad delictiva.

Esta trama compleja presenta no pocas dificultades a la hora del análisis científico, en el que también emergen las imágenes contradictorias que se vislumbran en la escena pública. En ese plano la visión más extendida ha pensado las relaciones entre las fuerzas del orden y al mundo delictivo como encarnando intereses antagonicos. Siguiendo la obra pionera de Michel Foucault (1975), gran parte de la producción local estuvo signada por las ideas que el autor francés había desarrollado observando el proceso de constitución del sistema penal moderno a fines del siglo XIX (Caimari 2004: 21). En esta perspectiva las acciones de las agencias de control social estaban destinadas a señalar estratégicamente, como ilegales, delictivas e inaceptables, a una serie de prácticas que operaban como respuestas al proceso de apropiación característico del surgimiento de la burguesía que tuvo lugar en ese período. Pensando entonces en los sistemas de complicidades entre agencias del orden y los transgresores la tesis de Foucault no fue que el estado reprime eficazmente al delito, sino que lo exhibe o lo expone como aquello que no debe ser realizado. Eso incluso hace funcionales a las complejas transacciones entre los delincuentes y las fuerzas del orden. Los funcionarios de la represión ingresan en sistemas de reciprocidades con los actores de la trasgresión, que le permiten controlar al delito –especialmente el que atenta contra la propiedad– pero sin suprimirlo totalmente. Mantienen viva la llama de

su presencia amenguada como una forma de seguir indefinidamente poniendo en evidencia aquello que no es permitido.

Foucault muestra entonces cómo el contraste entre los típicos suplicios públicos del medioevo y las más soterradas, ocultas a medias, prácticas de rehabilitación de la era moderna no poseen funciones tan antagónicas. En ambos casos son mecanismos didácticos, constituyen parte de una pedagogía de lo prohibido. El simulacro de rehabilitación de las instituciones penales –simulacro por que según Foucault las cárceles reproducen y no reducen el delito– en realidad exhibe, como en uno de los dramas que tan bien analizó Barthes (1995), la lucha entre el bien y el mal, estableciendo traslucidamente los dos polos de esta dicotomía. Su función es entonces simbólica y no instrumental. No reprimen el delito suprimiendo su existencia, lo hacen condenándolo moralmente. El sistema penal define a los delincuentes como indeseables y en ese mismo acto inicialmente cercena al grupo de rebeldes de sus posibles alianzas de clase, y oculta en un cono de sombras las transgresiones prototípicas –los delitos de guante blanco– de otros sectores de la sociedad.

Esta claro que el análisis de cómo los intereses ‘de clase’ se manifiestan en las acciones del sistema penal no puede ser soslayado. Sin embargo, la hegemonía casi excluyente de esta perspectiva en los estudios locales –sobre todo sociológicos y antropológicos– de las agencias de control ha enviado hacia las sombras de lo *impensable* algunas cuestiones de fundamental interés. Particularmente, no ha permitido reconocer las especificidades de la sociedad argentina del siglo XX en comparación con la francesa del XIX, pero más aún y planteado en una clave teórica, ha ocluido la perspectiva que considera los efectos genéricos –es decir, no solo de clase– de la relativización del orden normativo de una sociedad. En este sentido, un grupo más acotado de trabajos, si bien no abordan directamente las agencias de control social, se detienen en los efectos que la “anomia” puede tener sobre los intereses generales del cuerpo social. Por ejemplo, Waldmann (2003: 144-148) subraya la tendencia *particularista* vigente en la cultura normativa argentina, por la que el imperio de la norma legal esta siempre subordinado a los intereses coyunturales de los actores involucrados. Así, los vínculos sociales parecen estar más regulados por los sistemas informales de acuerdo entre los integrantes de una red de sociabilidad compartida que por normas que encarnen consensos comunitarios más genéricos.

Esta lógica subordina siempre la vigencia de las instituciones colectivas a los acuerdos e intereses coyunturales que alcancen los agentes involucrados. En la visión de Waldmann, si bien estos mecanismos operan siguiendo pautas igualitaristas y tolerantes entre los que pertenecen a una misma red de sociabilidad, genera un comportamiento predatorio y moralmente desconsiderado hacia todos los que permanecen por fuera de ella. Fue Nino (2005) quien mostró, justamente, cómo

esta lógica particularista termina afectando las posibilidades de establecer lazos de cooperación en el conjunto de la sociedad, ya que torna a las alianzas inestables y genera una lógica en la que la toma de ventajas inmediatas prima por sobre los acuerdos estables y las expectativas de largo plazo. La noción de “anomia boba” que introduce el autor esta destinada, justamente, a indicar el carácter perjudicial de esta forma de vinculación social. Ya que el estado de desorden que esto genera produce perjuicios tan significativos que terminan superando las ventajas ocasionales obtenidas mediante el inmediatismo.

Puestos en clave teórica, lo que estos análisis sugieren es que en la vigencia del orden normativo no se juega tan solo la cuestión de los “intereses de clase”; sino que imbricado con ellos esta en juego también el equilibrio entre los intereses particulares y los colectivos. Así, estos textos recuperan una perspectiva fundacional en la teoría social: las acciones de las agencias de control no están destinadas tan solo a la reproducción de las relaciones de clase, sino también a garantizar la persistencia de las bases consensuales que permiten que una sociedad sea tal y que sus integrantes alcancen –aunque, claro esta, en grados diferenciales que producen asimetría social– formas básicas de satisfacción de sus necesidades diversas.

Ahora, esta tensión teórica sugiere algunos interrogantes acerca de las causas y consecuencias que operan en el complejo entramado de confrontaciones y complicidades que articulan al mundo delictivo y las agencias de control en el caso argentino. Y, en ese sentido, no es fácil decidir *a priori* si estas transacciones resultan de una lógica foucaltiana que las tiene como mecanismo simbólico de reproducción de las asimetrías del orden social o si, por el otro lado, deben ser leídas como una más de las formas locales de anomia. Avanzar en este camino nos obliga a introducir evidencias que muestren su operación concreta antes de imponer, sobre premisas teóricas predominantes, una visión homogeneizante de estos procesos.

Entonces, relataremos a continuación parte de los resultados de aproximadamente siete años de investigación etnográfica, en los que recorrimos juzgados, institutos de menores y entrevistamos e hicimos historias de vida de delinquentes, penitenciarios y policías. Este material permite reconstruir en contextos diversos las formas presentes de confrontación y complicidad entre estos actores. Por un lado, es posible acercarse al mundo carcelario y, aunque más no sea parcialmente, observar el sistema de transacciones que ocurre en su interior. Pero, por otro lado, también pueden vislumbrarse las formas de vinculación que ocurren extramuros, en el trajín cotidiano dentro del espacio urbano. Además, el hecho de haber recolectado historias de vida de delinquentes y agentes de las agencias de control de cierta trayectoria permite también aproximarse a la evolución temporal de este sistema de relaciones. En este sentido, somos conscientes que las palabras

de informantes legos sobre eventos del pasado –que no pueden observarse de manera directa– no deben tomarse como reconstrucciones fidedignas. Sin embargo, cuando los relatos son recolectados de forma totalmente independiente y efectuados por actores distintos que coinciden en ciertas descripciones; y estos, a su vez, se condicen con eventos que pueden documentarse por otras vías, podemos pensar que hemos reconstruido los acontecimientos con un grado razonable de precisión, aunque nunca podamos suponer que esta sea totalmente confiable.

De forma tal que a la vez que esta situación no invalida totalmente el análisis, nos debe hacer cautos sobre los grados de certeza, profundidad y generalización a los que podemos aspirar. En ese sentido, en el transcurso de esta reconstrucción hemos tratado de alternar entre fuentes e informantes variados, posiblemente con una excepción. En la descripción de los cambios en las formas de vinculación entre agentes del orden y el mundo del delito los relatos de “Gardelito”, un delincuente de unos 35 años al momento que efectuamos la investigación, ocupan un lugar preeminente. La locuacidad y sensibilidad de este informante –y el hecho de que hayamos podido seguir su trayectoria a lo largo de unos 4 años– le otorga, a la vez, una serie de particularidades poco representativas del conjunto de sus congéneres, y una riqueza excepcional al material que nos proporcionó. Pero aún con esta particularidad, el contenido de sus relatos que incluimos extensamente coincide con los testimonios reportados por los demás informantes de su edad lo que en principio legitima la utilización intensiva que hemos hecho de este material.

Transacciones carcelarias

“Valió la pena que me cagaran a palos y que no... no me echaron por que yo me quedé [en la celda]. Valió la pena, porque a raíz de eso yo podía caminar en cualquier lado. No era delincuente en La Matanza no más; yo estaba en San Martín y era delincuente en San Martín y era delincuente en cualquier lado. Y con eso lo demostré y con creces, porque nunca me quedé con la gente de La Matanza”. (Sosita, 24).

Sosita recibió castigo –una puñalada– por ser internado por los penitenciarios en una celda dominada por una banda rival, pero luego de las curaciones decidió retornar con el grupo que lo había herido. Ese gesto honorario le permitió convivir con sus iniciales victimarios, no solo sin volver a ser lastimado, sino ocupando un lugar de “respeto” entre ellos. Pero el evento esconde más que un código de honor que, con sus ambigüedades, regula los vínculos dentro del mundo del hampa. La

agresión que el grupo de San Martín (un distrito del Gran Buenos Aires) realiza a un integrante de La Matanza (el distrito rival) opera como revancha de la permanente victimización a la que los segundos habían sometido a los primeros durante un tiempo prolongado. Aparentemente, un sistema de transacciones entre un grupo de internos denominados Los Pitufos, y algunos penitenciarios les había permitido a los primeros acumular poder y circular libremente por los pabellones de la cárcel de Olmos, victimizando de diversas maneras a miembros de grupos rivales. Luego, esta práctica se habría extendido a otros presidios, siempre permitiendo a los de La Matanza imponerse sobre los miembros de otros distritos.

Ahora, como puede verse ya en este evento inicial, el control de Los Pitufos sobre el resto de los presidiarios dio lugar a un ciclo de revanchas que tuvo su punto culmine en el motín de Sierra Chica. Allí, en un hecho claramente planificado y que necesariamente tiene que haber implicado transacciones entre actores del mundo penitenciario, la banda de los Pitufos fue descabezada a manos de un grupo rival (Los Doce Apóstoles) en una serie de homicidios que por su crueldad y exhibición alcanzaron características de una ordalía. El episodio no mostró solo el deseo de venganza de un grupo sobre otro, la ritualización de los homicidios (se exhibieron los cuerpos mutilados antes de ser cremados en un horno de panadería) sugiere también el deseo de hacer público el escarmiento a quienes habían violado la máxima tradicional en el mundo carcelario que prohibía – condenaba como “rastrerismo” o “raterismo” – la victimización indiscriminada entre internos. Así, el proceso que articula al pitufeo con el motín de Sierra Chica muestra un ciclo de licuación de las pautas de vinculación social entre internos – los esfuerzos simbólicos de Los Doce Apóstoles no parecen haber podido restituir los códigos del mundo carcelario – que corre paralela a un incremento en la capacidad de transacción de los internos con sus cuidadores (ni el pitufeo, ni el motín podrían haberse perpetrado sin algún grado de complicidad).

Ahora, desentrañar esta evolución del sistema de relaciones internas implica considerar varias cosas. Un primer elemento a tener en cuenta es que una de las fuentes de poder de los internos es la capacidad de generar conflictos al interior del presidio: “Nosotros veníamos de Olmos, que nos sacaron por el asunto del motín³ y nos traen al penal, y yo le digo al director: ‘con cuantos puntos⁴ me vas a dejar’. Bueno, le digo, si me dejás 5 puntos esta todo bien, yo no te hago lío en la población⁵”.

3 El motín que se inició en Sierra Chica se expandió luego a varias cárceles de la provincia de Buenos Aires, incluido el penal de Olmos.

4 Los internos tienen un sistema de puntos por conducta que regula el régimen de internación al que son sometidos: de acuerdo al puntaje se establece la posibilidad de estudiar, trabajar, de salir a “recreos”, etc.

5 Se refiere a generar conflictos que usualmente consisten en expulsar a otros internos de la celda obligando al traslado o a que las autoridades tomen la decisión de mantenerlo al expulsado en la celda sometiéndolo al riesgo del abuso físico.

Aunque sea contra-intuitivo, el relato pone en evidencia que los responsables del orden carcelario se encuentran en posiciones de cierta vulnerabilidad. La transacción que se revela en él supone un intercambio de obediencia por mejores condiciones de internación, relativizando el sistema de sanciones por conducta que le cabrían a quien, recientemente, ha cometido un motín. Lo que en el fondo se muestra es que la *producción de obediencia* por parte del poder formal carcelario no es una cuestión sencilla, sobre todo en un contexto en el que cualquier conflicto que alcance la luz pública puede ser interpretado como señal de incompetencia y exponer al personal a diversos tipos de sanción (ya sea formal o informal). Claro está que esto no implica que, en términos generales, las relaciones asimétricas, ventajosas para el personal penitenciario, desaparezcan. Sin embargo, sí ilustran que los vínculos en la comunidad carcelaria no se manejan exclusivamente por una estructuración jerárquica burocráticamente establecida. Operan, también, complejos *mecanismos de reciprocidad* que generan alternancia entre sus formas *positivas*, en las que todas las partes involucradas en la transacción reciben un beneficio y sus formas *negativas* en las que la parte dominante impone sus intereses a cambio de no gestar un perjuicio mayor a los dominados. Así, los vínculos alternan bastante fácilmente entre relaciones de cooperación, otras que asumen un formato extorsivo y otras que implican una imposición lisa y llana.

Esta lógica de vinculación entre penitenciarios e internos si bien no parece ser demasiado novedosa cronológicamente hablando, sí parece haber experimentado un cambio fundamental con la transición democrática, que creó nuevos límites al uso indiscriminado de la fuerza (restricciones en la posible letalidad de las acciones o del uso de la tortura) a la que estaba acostumbrado el poder oficial. Y con el retroceso de estas formas drásticas de lograr la obediencia, justamente parece haber cobrado preeminencia un sistema de intercambios particularistas, e inestables que no se rigen por normas generales sino por acuerdos circunstanciales entre las partes. Así, lograr la obediencia para el poder penitenciario implica participar en un complejo sistema de influencias interpersonales que posee, a su vez, intrincadas interfases con las redes sociales que construyen los internos. En general a esta capacidad de lograr obediencia se alude en el lenguaje émico como “manejar la población”. Entonces, dependiendo del contexto y situación, manejar la población puede implicar prácticas diversas que alternan entre el uso o abuso de la violencia física y la participación o cooptación en sistemas de reciprocidad más favorables. Por ejemplo, cuando un preso, por sus características individuales, genera gran cantidad de conflictos, el abuso físico se presenta como un mecanismo posible: “Llegó uno que se la daba de pulenta y le pegaba todo el mundo. A ese lo agarramos en el calabozo y lo fajamos de lo lindo porque a mi nadie me iba a trabajar de macho”. (Guardiacárcel I).

Sin embargo, esta estrategia no es la única, ni necesariamente la más habitual. En los relatos de los encargados de controlar la población, aparece una imbricación de

sus acciones en el código moral de la delincuencia. Es decir, lograr cierto respeto y obediencia por parte de los internos se consigue, muchas veces, ajustando la propia conducta a su código de honor. Entonces 'pelear' puede transformarse, también para un guardia, en un dispositivo que permite ganar respeto.

Yo no tenía problema en pelear con los presos, muchas veces me agarré con los presos. Había uno, una vez que sali a defender a un compañero que se le había tirado encima un preso con una faca. Le digo: "largá la faca que te peleo" Y estuve peleando como media hora, después otros presos me avisaron que le estaban por dar una faca y entonces me tiré para atrás y el guardia desde la torre hizo un tiro de advertencia con la Ithaca. (Guardiacárcel II).

Como puede verse entonces, las interacciones entre penitenciarios e internos por momentos pueden no estar reguladas por el código legal, sino por el código consuetudinario de la subcultura delictiva. Esto incluso regula las formas y contextos de intervención del personal penitenciario. Algo que se traduce, por ejemplo, en abstenerse de intervenir en una pelea entre internos que se considera legítima. La reciprocidad con las fuerzas del orden implica en este caso que una vez finalizada la pelea el interno debe aceptar mansamente su castigo. Entre otros, presenciamos un caso en el que un interno hirió a otro cortándolo con un vidrio, e inmediatamente después de terminar la confrontación arrojó el vidrio y se entregó. La actitud coincidía exactamente con lo que enunció un guardiacárcel que entrevistamos fugazmente en un contexto totalmente distinto: "terminan de pelear, tiran la faca y lo llevás a la celda de castigo, pero si te metés es para problema. Vos ya sabés que cuando termina tiene que tirar la faca y entregarse" (Guardiacárcel III). Pero este respeto al ordenamiento interno de la delincuencia implica, además de cierta pasividad, a veces, alguna complicidad más activa.

Por ejemplo, preguntando sobre la homosexualidad en las cárceles a uno de los guardias este expuso en un momento que los homosexuales y los jóvenes recién llegados eran objeto de disputa entre los internos: "cuando viene uno nuevo, jovencito todos lo quieren tener y ahí se arma el despelote, vienen las peleas por el nuevo". Nos llamó la atención que colocara en la misma categoría a los homosexuales confesos y a los jóvenes recién ingresados, nuestra confusión fue aclarada inmediata y socarronamente: "Y si no es marica, cuando llega [al presidio] lo hacen marica". Claro que esta respuesta generaba una duda inmediata: ¿cómo tenían lugar las violaciones (y también las peleas o los homicidios) en los pabellones de máxima seguridad donde la movilidad esta sumamente restringida y vigilada? Después de varias respuestas ambiguas y poco claras el entrevistado admitió entre dientes: "si te lo pide uno pesado se lo tenés que entregar" (Guardiacárcel I).

Los dos mecanismos de producción de obediencia señalados hasta aquí marcan en realidad dos polos algo distantes. Parecería ser que la obediencia se logra o mediante el castigo físico que en este caso indicaría una alteridad marcada (y una reciprocidad negativa) o ganándose el respeto según los propios códigos del hampa; es decir siendo casi uno más del ambiente delictivo. Si embargo, hay también otros mecanismos que operan en un rango intermedio en los que vale la pena detenerse. Un punto clave en las actividades de los guardias es por supuesto vigilar los movimientos de los internos. Sin embargo, en los dichos de varios guardias, vigilar no es suficiente. Se necesita también conocer de antemano las conspiraciones y tensiones que pueden existir en la población de internos. Como sabemos, no siempre este conocimiento dará lugar a una intervención, pero anticipar los hechos y los posibles peligros parece ser una cuestión crucial. Es claro que lograr un “delator” liso y llano que cumpla esta función es sumamente difícil porque ningún interno se arriesgará fácilmente a caer en la estigmatizada y riesgosa categoría del buchón.

A diferencia de la participación, aquí sí los códigos de fidelidad entran en contradicción: la complicidad que necesita el guardia se contradice con el código de homertad de la delincuencia. La figura del “limpieza” parece suplir estas necesidades. El limpieza es supuestamente quien tiene la función de recorrer los pabellones efectuando el aseo. Pero en verdad esa movilidad le otorga una situación de privilegio. Es entonces el encargado de llevar y distribuir los recados y demandas de los internos, y es esa situación de mediación (una especie de “broker” del sistema penitenciario) la que le da relevancia. Pero el ser el mediador entre el poder formal del presidio y las organizaciones internas de los presos lo pone en una situación de doble complicidad, con dos sectores que son en principio antagónicos. La posición ambigua que ocupa como proveedor de las ranchadas que debe negociar con los penitenciarios los permisos para traficar recursos permite una fluidez de vínculos con ambos extremos. La habilidad del limpieza radicará entonces en favorecer una interpretación de sus acciones que les permita a los guardias considerarlo cómplice, pero que no puedan ser interpretadas por otros internos como traición. La resolución de estas tensiones suele dar lugar a un incesante trabajo de interpretación por todas las partes involucradas. Y a su vez este puede resultar tanto en el respeto de todas las partes, como en encarnizadas peleas a puño y faca.

En síntesis, *castigar* a los delincuentes, *participar* de la delincuencia y *regular* los conflictos entre ellos, parecen ser los tres mecanismos básicos de producción de obediencia que se ponen en juego al interior de los presidios. Ahora, esta forma de operación genera alternantes balances de poder, que a veces se radica en los penitenciarios, otras en organizaciones mixtas entre estos y los internos y en otras oportunidades se concentra grupos de estos últimos que logran una importante capacidad de control de sus congéneres. Estas formas de articulación no solo

parecen haber licuado la frontera que separa al poder formal del estado de su contraparte delictiva, sino que también parece haber afectado los tradicionales códigos de solidaridad sectorial entre quienes vivían de la trasgresión. Ahora, es esta doble licuación de fronteras la que nuestros entrevistados parecen querer expresar cuando relatan una y otra vez los hechos que unen al pitufeo con el motín de Sierra Chica. Es decir, es un esfuerzo de explicación emica de por qué y cómo se diluyó un tradicional estado de cosas y emergieron prácticas que, si bien no totalmente novedosa, alcanzaron un grado de extensión y naturalización inusitados. Esta lógica de transacciones informales y situacionales es la que parece generar las imágenes contrastantes, con momentos de complicidad y otros de confrontación flagrante entre delincuentes y policías, que relatábamos al inicio. Pero antes de adelantar más conclusiones sobre esto conviene detenernos también en la realidad extramuros. Es decir, observar la evolución de las formas de articulación entre los 'poderes del estado' y el mundo delictivo que ocurre por fuera de los pabellones carcelarios.

Políticos y policías

Un punto de entrada que nos permitirá reconocer estos procesos desde la evidencia etnográfica puede encontrarse en las variaciones que han sufrido las relaciones entre los delincuentes y la política. Una cuestión notoria es que los entrevistados más longevos reconocen dos puntos de inflexión en esa relación. El primero alude a un cambio en la condición honoraria de los presos políticos: se respetaba a quienes fueron encarcelados en la dictadura, se desprecia como "refugiados" (por ir a pabellones especiales y privilegiados) e indignos a los políticos presos en la actualidad.⁶ Pero además parecen haber habido también cambios en las formas de integración a las redes de sociabilidad política que operan fundamentalmente en los enclaves urbanos marginales. Así lo ponía Gardelito:

-¿Vos estuviste metido en política, en el Peronismo?

-No, política... nosotros le hacíamos las campañas, le hacíamos de custodia a los pibes que iban a pegar carteles.

-¿Ustedes los cuidaban?

6 En varias entrevistas los delincuentes mayores reconocieron una doble comunión moral con los presos políticos de la dictadura. Una basada en la valentía y la honorabilidad presente en el despliegue físico y la confrontación armada que era común a ambos. Y otra que identificaba el carácter revolucionario de esa acción política con el resentimiento opositivo con la sociedad que los delincuentes postulan como un elemento de la propia moralidad colectiva. Podría decirse entonces que estos delincuentes reconocen y le adjudican una diferencia moral a la distancia entre un preso político y un político preso.

-Los cuidábamos, y a la vez él⁷... nosotros le decíamos: “tal día tenemos que laburar” y él nos dejaba la zona libre... nos decía: “bueno, desde las diez hasta las doce pueden laburar desde el kilómetro 21 hasta el 30, que la policía no va a andar”. Y nosotros teníamos esa ruta, la Ruta 3 para trabajar tranquilos.

-¿O sea que ustedes tenían vínculos con la política?

-Claro, sí. Después bueno, cuando él llegó de presidente a la Cámara de Diputados se cortó la línea porque lo molestábamos demasiado. Ya lo podíamos complicar a ese muchacho, porque lo molestábamos a cada rato.

-¿Ustedes le pedían cosas?

-Claro, póngale que caía detenido uno de nuestros amigos, íbamos y lo tocábamos a él. Cómo él tenía... le debían algunos favores. Nosotros lo llamábamos y él nos decía: “vamos a ver cómo hacemos” y nos encontrábamos en la comisaría [...] íbamos lo hablábamos con él y si no zafaba el pibe en el momento, después se cambiaba la carátula, se borraba algún testigo o algo así para que la condena sea menor. (Gardelito, 35).

El relato de Gardelito, que comienza por estos párrafos, se extiende por varias páginas detallando distintos tipos de intercambio: además de custodiar a quienes pegaban carteles, actuó como fuerza de choque durante actos políticos y como custodio de algunos políticos de renombre que estaban bajo amenazas. Incluso, su relato muestra el funcionamiento de sistemas similares en otros distritos del Conurbano Porteño. Abstraído de una mirada valorativa o etnocéntrica, lo que entabla Gardelito es un sistema de reciprocidades en el que trueca su (informalmente) entrenada capacidad de ejercer violencia física por la integración en los sistemas de distribución de recursos económicos y derechos políticos. Esta claro que esta forma de integración dista enormemente de la que esta formalmente sancionada en un estado republicano, sin embargo es también evidente que es la que esta más inmediatamente disponible.

Esta participación en las redes de sociabilidad política aparece en los relatos de Gardelito y, menos desarrollada, en algunos otros relatos de delincuentes adultos. Sin embargo, el propio Gardelito la expone como un tipo de articulación pretérita que ha tendido a desaparecer. En su visión, la delincuencia juvenil ya no participa de un entramado social que los conecte con la política partidaria. Sumariamente, Gardelito reconoce en la transformación del delito en un ‘problema social’ presente en la opinión pública, más la multiplicación de la delincuencia y su

7 Se refiere al político para quien hacían la campaña, en ese momento competía para ser intendente del partido, y luego llegó a presidente de la Cámara de Diputados.

comportamiento más anárquico como factores que han llevado a la declinación de esta forma de articulación social. Esta apreciación (que podría ser, en principio, un juicio idiosincrásico de nuestro entrevistado) coincide con lo que hemos podido observar en los delinquentes juveniles. La vinculación con los punteros políticos que apareció sorpresivamente mientras entrevistábamos a Gardelito y a otros delinquentes de su generación, simplemente no fue traída a colación en ninguna circunstancia por los delinquentes menores. Y tampoco pudo ser vislumbrada en la observación de sus prácticas. En cambio, sí aparecen en sus relatos permanentes alusiones a intercambios usuales con las supuestas agencias del control social.

En este sentido conviene distinguir entre distintos tipos de vinculación. En un plano, los vínculos con las fuerzas del orden son el producto de la extracción social coincidente entre la delincuencia juvenil de poca monta y los integrantes de los escalones más bajos del sistema policial. Como lo ha mostrado Fonseca (2000: 199-200) para Brasil y Puex (2003) para Argentina, policías y ladrones habitan las mismas zonas y participan de las mismas redes de sociabilidad vecinal y familiar. Esto da lugar a formas de alteridad amenguada o, incluso, a la participación común de ambos componentes en los sistemas de reciprocidad informal de las barriadas populares que no describiremos aquí (cfr. Ramos 1984, Puex 2003). Pero más allá de estos vínculos, aparecen otros relacionados con la función profesional de las fuerzas del orden. En este marco se reitera en los relatos de los delinquentes juveniles (y también de adultos) la participación directa de los agentes del orden en toda suerte de actividad ilegal. Estos participarían en roles diversos: como cabecillas y planificadores de hechos (secuestros, robos, narcotráfico), como dateros, alquilando las armas o vendiendo su anuencia, pasividad y complicidad.

Es interesante que las descripciones muestran la operación de estos sistemas de intercambio en multiplicidad de niveles. En algunos casos se trata de agentes del sistema judicial de los que se puede obtener la absolución o la reducción de una condena. En otros, de agentes policiales que tienen ingerencia decisiva en la planificación y ejecución de hechos delictivos de cierta magnitud (por ejemplo, en el robo y comercialización de autopartes, en la trata de blancas, etc.). Pero estos también aparecen operando en formas microscópicas de transgresión: liberando a un delincuente juvenil a cambio de un escaso botín recién logrado –una cadenita de oro o unos pocos pesos–.

Ahora, al menos desde la perspectiva de la delincuencia, la reciprocidad con las fuerzas del orden se caracteriza por ser un vínculo instrumental, esporádico e inestable. Es decir, son vínculos lábiles que fácilmente pueden anularse, transformarse en negativos o dar lugar a una relación antagónica. Por ejemplo, la necesidad de dar señales de una mejora en el desempeño policial puede terminar en la 'entrega' de los eslabones más débiles de la cadena de complicidad. O el

riesgo de que alguno de estos vínculos salga a la luz, puede llevar al exterminio de los más débiles. Así, los delincuentes juveniles exponen frecuentemente anécdotas en las que algún compañero es entregado por sus antiguos socios de las fuerzas del orden, o incluso casos de amigos asesinados por dar señales de rebeldía, sobre todo en el tráfico ilegal de autopartes robadas.⁸ Obviamente, estas prácticas antagonizan los vínculos conformándose ciclos de venganzas reciprocas o llevando, como es cada vez más visible, a formas genéricas de confrontación en las que el mero atuendo policial –“la gorra”– expresa la alteridad. Estos ciclos muchas veces llevan a acciones letales de ambas partes, en las que, claro está, las fuerzas del orden suelen tener ventajas. Pero lo que tal vez se haga evidente a través de esta descripción es que mucha de la violencia física que ejercen los agentes del control social no responde a una lógica represiva, sino más vale al funcionamiento conflictivo de las redes de complicidad delictiva.

Como se ve, entonces, las fuerzas del orden y la delincuencia mantienen vínculos complejos, situacionales y cambiantes. En ese sentido, y como adelantamos, nos resulta difícil determinar el tipo y magnitud de los cambios que ocurrieron en los últimos años; aunque el material presentado nos permite algunas conjeturas. La cuestión más obvia es que se han producido variaciones en las posibilidades de acceso a los sistemas de sociabilidad política para los delincuentes juveniles. La descripción precedente sugiere que ciertas formas de integración eran posibles durante la década del ochenta, en los albores de la democracia. Seguramente, estas formas de integración no eran ni permanentes ni universales, incluso en esa época. Por ejemplo, el relato de Gardelito detalla un ciclo de integración y desafiliación a esos vínculos. Sin embargo, el resto del material del que disponemos sugiere que estas formas de integración están cada vez menos disponibles. Posiblemente no pueda pensarse en una desaparición absoluta, y existan todavía algunos vínculos que no hemos podido detectar. De hecho, Garriga (2005:104) describe su persistencia en relación a las barras bravas de fútbol, que a veces emprenden actividades delictivas y en las que además participan delincuentes. Sin embargo, estos canales parecen desbordados por la cantidad y calidad de la actual delincuencia juvenil.

A la vez que la integración a la sociabilidad política parece haberse enrarecido, se han capilarizado los intercambios con las fuerzas del control social. Seamos precisos: no es que los sistemas de reciprocidad entre los agentes del orden

8 Durante el período de las entrevistas el robo de autos y comercialización de autopartes era una de las principales actividades de los delincuentes juveniles. Ellos obtenían pequeñas sumas por cada auto entregado a los reducidos de autopartes quienes a su vez debían “arreglar” con las fuerzas del orden y con elementos de las estructuras clientelares del sistema político para poder operar. Hacia el año 2003 las tasas de homicidio en ocasión de robo automotor llegaron a cifras record (la principal causa de homicidio en el país) lo cual endureció las políticas en el sector con lo que disminuyó este tipo de actividad delictiva.

y la delincuencia sean una novedad reciente, pero su vigencia parece haber permeado hasta las formas más elementales y microscópicas de esa relación. La capilarización implica la convivencia de ciertas formas relativas de “crimen organizado” (que incluyen figuras relativamente preocupadas por su imagen pública), con ilegalismos espontáneos y situacionales: un “crimen desorganizado”, cuyos anónimos protagonistas carecen de imagen pública. En este proceso parecen haberse perdido algunos mecanismos de regulación del conflicto.

Lo que indicamos es que puede conjeturarse que la mediación política posiblemente implicara formas implícitas y vicarias de control. Ya sea intuitiva o concientemente, la delincuencia tenía presente que para poder beneficiarse del intercambio político debían mantener formas amenguadas de victimización, que no impactaran en la opinión pública. Es probable que parte de estos controles estén todavía vigentes, pero el proceso de capilarización parece haber segmentado el campo, haciendo que en ciertas situaciones o ciertos sectores estos mecanismos de regulación no sean eficaces. Así, surgen formas de intercambio más lábiles, más propicias a los esquemas de reciprocidad negativa o a vínculos antagónicos. Las fluctuaciones de las tasas de homicidios cometidas por juveniles –que crecieron notoriamente en los años ochenta y sobre todo entre 1991 y 1996– parecen indicar algo de esto.

En definitiva, lo que toda esta descripción parece poner en evidencia es que las relaciones entre las agencias del estado y la delincuencia en la Argentina no se condicen con la idea de vínculos de una alteridad absoluta, sino con relaciones cambiantes de complicidad y oposición. En realidad estos mecanismos de “transacción” tampoco son de una originalidad absoluta, los pioneros estudios etnográficos de la ciudad de Chicago en los años veinte ya mostraban la operación de estas formas reciprocidad entre los poderes del estado y el mundo del hampa (Sutherland 1993: 131 y ss). Pero lo interesante en este caso es que, en el fondo, lo que los relatos ilustran es que la mediación entre la delincuencia y el estado no difiere en sus formas básicas de la que en general posee el conjunto de la sociedad. Es decir, y dada la tradición particularista señalada por Waldmann, lo que siguió a la dictadura no fue la instalación sin fisuras de una mediación ciudadana abstraída de las relaciones situacionales de poder e influencia. Después de la dictadura, los “ciudadanos” argentinos no obtuvieron derechos y obligaciones abstractos e indiscutibles de acuerdo a un código formal, sino que la vigencia de sus atribuciones y la magnitud de sus deberes cívicos es relativa a su capacidad de influencia y resistencia en el contexto específico en el que estas son o ejercidas o impuestas. Es decir, la vigencia de la ley se negocia situacionalmente, sino en todas, al menos en relación a múltiples dimensiones de la vida asociativa. Ahora, esto abre, como indicábamos al inicio, el interrogante acerca de si el sistema penal opera como señalamiento simbólico de la vigencia de una norma y un orden moral, o si en cambio muestra la existencia de un estado generalizado de anomia.

Reflexiones finales

Si la respuesta a esta interrogante es compleja, tal vez antes de buscarla convenga detenerse un momento en algunas observaciones alternativas acerca de cómo se configuran las relaciones entre delito y poder. Observando el fenómeno de la mafia siciliana Blok (1974) mostró una lógica de constitución de los poderes represivos notablemente distinta a la que describe Foucault, para más o menos el mismo período. Blok indica que el surgimiento de la mafia es el resultado de un desarrollo incompleto del estado centralizado. El proceso de centralización produjo inicialmente la concentración de tierras en grandes latifundistas, que reclutaron entre los campesinos a aquellos dispuestos a utilizar la violencia física para constituir una suerte de policía paralela para controlar parcelas remotas alejadas de su control directo. En esas comarcas distantes, en realidad, tampoco el estado central lograba exclusividad en el uso de la fuerza, o siquiera imponer obligaciones sistemáticas a los poderes de los grandes terratenientes o controlar el bandidaje local.

La mafia emergía entonces como una suerte de ejército privado que operaba en función de los intereses de los grandes latifundistas en dos direcciones. Ejerciendo el poder de policía sobre posibles elementos rebeldes del campesinado, y también restringiendo la ingerencia del poder del estado sobre los intereses locales de los latifundistas. A la vez, esta fuerza imponía también, localmente, los intereses propios a costa de los campesinos que eran sistemáticamente sometidos a las arbitrariedades de este poder local. Así, la existencia de la mafia dependía de la connivencia con grandes señores que lograran venialidad en relación a las acciones abusivas que estos cometían con los demás campesinos, a cambio de que los *mafiosi* hicieran respetar sus intereses locales en alguna medida. A su vez, es evidente que lograr cierta impunidad requería oportunamente negociaciones con el estado central. Por otro lado, este poder mafioso actuaba como controlador de otras formas de ilegalidad menos orgánicas. Es decir, operaba como controlador del bandidaje autónomo sin relaciones con los poderes más establecidos.

La brillante descripción de Blok sobre la configuración de poderes que permite o promueve la emergencia de la mafia siciliana contextualiza una tesis que a un mayor nivel de generalidad ha propuesto Scott (1998). La idea de un proceso de centralización y racionalización sin fisuras solo puede pensarse como abstracción teórica, pero los esfuerzos estatales de racionalización enfrentan siempre el poder de lo impensado, de lo imposible de calcular, de lo difícil de racionalizar. Ninguna institución social, ni ningún proceso de institucionalización puede ejercer el control sobre todas las condiciones en las que se desarrolla, ni sobre todas las consecuencias que genera.

Los “insights” de Blok y Scott nos permiten al menos algunas hipótesis alternativas a las que sugiere Foucault. Las dinámicas encontradas en las relaciones que establecen las fuerzas del orden y de la trasgresión parecen remedar lo descrito por Blok en al menos un aspecto. Paradójicamente, parecería ser que dentro del laberinto estatal de la Argentina hay sectores que se han autonomizado del control central. A la manera de las distantes comarcas sicilianas, los institutos de menores, las cárceles o incluso ciertos enclaves urbanos se constituyen en ámbitos a los que no llega el brazo de la ley. La paradoja asombra porque la autonomía se genera al interior mismo del sistema penal. Incluso –si bien no hay espacio para ilustrarlo aquí– las ilegalidades más flagrantes ocurren adentro mismo de los juzgados. Como en el caso siciliano, en la ausencia de un sistema estatal centralizado se estructuran micro-poderes locales que entretejen sus intereses de maneras diversas. Así, en un contexto, el poder político articula un sistema clientelar con bandidos del cono-urbano bonaerense, o un guardiacárcel aprovecha su capacidad de control sobre la movilidad de un delincuente para estructurar una banda delictiva. La incapacidad reguladora del estado es entonces sustituida por la capacidad reguladora de pequeños micro-poderes locales.

La dinámica que esto genera no parece conducir a un mecanismo de disciplinamiento simbólico, un demarcador bartheano de las nociones del bien y el mal, sino más vale su opuesto. La emergencia a la luz pública recurrente, sistemática, de las transgresiones legales de los agentes del estado ilustra a la sociedad sobre la existencia vacua de la legalidad formal, y la preeminencia de un sistema de acuerdos informales, esporádicos, poco estables. En definitiva, pone en evidencia la vigencia de una sociedad sin ley, para parafrasear a Nino (2005). Más exactamente, el sistema penal se vuelve metonimia de un estado de cosas en las que la obediencia a la norma genera costos relativos altos con beneficios escasos. Instituye lo la “anomia boba” (Nino 2005:28): una estructura de interacciones en las que la cooperación es irracional, porque no existen sanciones para quienes violan los acuerdos que la sostiene. En esos contextos, la lógica del “free rider” (o el colado) se impone. Todos intentan beneficiarse del cumplimiento de las pautas de colaboración, pero sin pagar los costos. Pero justamente como este efecto es buscado por cada uno de los potenciales cooperantes, en realidad la cooperación societaria se disuelve, licuando el orden social. La relativización del orden que resulta de este estado de cosas impide que los diversos actores obtengan los beneficios básicos que emergen de su constitución. Claro que quienes ocupan posiciones de mayor privilegio evitan los costos más significativos de este estado de cosas e incluso logran obtener beneficios relativos a costa de los más vulnerables (O'Donnel 2002: 328), pero de todas formas, como lo ha señalado Nino, pierden en relación a los beneficios potenciales disponibles si el orden efectivamente existiera.

Referencias citadas

- Barthes, Roland. 1995. "The world of wrestling". En: Jeffrey Alexander y Steven Seidman (comps.), *Culture and Society. Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blok, Antón. 1974. *The Mafia of a Sicilian Village, 1860-1960. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs*. Nueva York: Waveland Press.
- Caimari, Lila. 2004. *Apenas un delincuente: crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fonseca, Claudia. 2000. *Familia, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violências em grupos populares*. Porto Alegre: UFRGS Editora.
- Foucault, Michel. 1975. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- Garriga, José. 2005. "Haciendo amigos a las piñas: violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol". Tesis de maestría presentada en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Buenos Aires.
- Míguez, Daniel y Angeles Gonzalez. 2003. "El estado como palimpsesto: control social, anomia y particularismo en el sistema penal de menores de la provincia de Buenos Aires. Una mirada etnográfica". En: Alejandro Isla y Míguez, Daniel. (comps.), *Heridas urbanas: violencia delictiva y transformaciones sociales en los años noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Nino, Carlos. 2005. *Un país al margen de la ley*. Buenos Aires: Ariel.
- O'Donnel, Guillermo. 2002. "Las poliarquías y la (in)efectividad de la ley en América Latina". En: Juan Méndez, Guillermo O'Donnel y Paulo Pinheiro (comps.), *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en America Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Puex, Nathalie. 2003. "Las formas de la violencia en tiempos de crisis: Una villa miseria del conurbano bonaerense". En: Alejandro Isla y Míguez, Daniel. (comps.), *Heridas urbanas: violencia delictiva y transformaciones sociales en los años noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Ramos, Silvina. 1984. *Las Relaciones de Parentesco y Ayuda Mutua en los Sectores Populares Urbanos*. Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad.
- Scott, James. 1998. *Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Sutherland, Edwin. 1993. *Ladrones profesionales*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Waldmann, Peter. 2003. *El estado anómico. Derecho, seguridad y vida cotidiana en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera¹

BRÍGIDA RENOLDI²

Contexto

En este artículo narraré dinámicas humanas y mercantiles que se dan en la Triple Frontera de Argentina, Brasil y Paraguay.³ Busco reconstruir las lógicas nativas de quienes sortean sus vidas a través de emprendimientos

1 Publicación original: Brígida Renoldi. 2015. Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera. *Etnográfica*. 9 (3): 417-440.

Agradecemos a la revista *Etnográfica* su autorización para republicar este artículo.

Desde la “Zona de Etnografía Marginal”, espacio de discusión y producción colectiva orientado a la etnografía sobre temáticas que se aglutinarían progresivamente en una línea de investigación innovadora en la Universidad Nacional de Misiones, Brígida Renoldi lleva adelante estudios sobre el Estado, los ilegalismos y las fronteras en zonas urbanas y rurales. Este artículo forma parte de sus debates acerca de cómo se constituye el Estado, a partir del ejercicio específico de personas en contextos pautados por la ley, por marcos institucionales y por políticas públicas. Desde los sentidos que las personas que habitan los territorios de frontera imprimen a sus propias prácticas, también emprende el análisis de categorías fundantes del orden político-social como centro/periferia, legal/ilegal, formal/informal, seguridad/inseguridad. “Estados Posibles” se basa en trabajo de campo etnográfico, y pone en cuestión las formas correctivas que prevalecen en algunos análisis sobre la región del nordeste argentino y, en particular, a Misiones y su extensa, activa y densamente poblada área fronteriza. Formada en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Nacional de Misiones y en la Universidad Federal de Rio de Janeiro, la autora realizó investigaciones en el Núcleo de Estudios en Ciudadanía, Conflicto y Violencia Urbana (IFCS/UFRJ/Brasil) y analizó los circuitos de fronteras internacionales desde la provincia de Misiones (*Carne de carátula. Experiencias etnográficas de investigación, juzgamiento y narcotráfico*, 2013). Complementar con secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 3 (L. Bartolomé), 4 (C. Gandulfo), 6 (R. Abínzano, G. Karasik), 7 (G. Schiavoni, L. Bergesio y N. González) y 11 (B. Kalinsky, A. Gravano).

2 Investigadora Adjunta CIC y Directora del Instituto de Estudios Sociales y Humanos IESyH-CONICET/UNaM), Docente del Programa de Posgrado y del Departamento de Antropología Social en la UNaM, y directora de la Revista *Avá*.

3 Agradezco a Piero Leirner, Ciméa Bevilaqua y Sabina Frederic el haber propiciado el debate “El estado, lo doméstico y lo político” en la XRAM, julio de 2013 (Córdoba, Argentina), en

diversos, pero también las del Estado y sus agentes a través de las legislaciones e intervenciones. La noción de “ilegalismos” operará como instrumento para contextualizar analíticamente el tránsito entre la legalidad y la ilegalidad que involucra a emprendedores y agentes. El desarrollo pretende evidenciar las formas de estado posibles que se generan en disidencia de los modelos formales, cuestionando y reinventando el orden gubernamental y administrativo local.⁴

En el año 2009 comencé a trabajar desde la perspectiva antropológica en esta frontera de tres ciudades unidas por ríos y puentes, de alrededor de 700 mil habitantes, que se caracteriza por una alta movilidad de personas y cosas, así como por el intercambio y flujo de mercancías. Se constituyó claramente en un foco de atención después de los atentados a la Embajada de Israel (1992) y a la Asociación Mutual Israelita Argentina-AMIA (1994) que fueron atribuidos en su momento a la comunidad sirio-libanesa residente en la región, sobre la que recayeron acusaciones de practicar y financiar el terrorismo. Posteriormente, al estallar las torres gemelas del *World Trade Center* (2001) se reforzaron sospechas en la misma dirección, que habilitaron detenciones en la zona de confluencia de los tres países (Amaral 2010).

Muchos de los sirio-libaneses desarrollan actividades comerciales en Ciudad del Este (Paraguay) desde que llegaron incentivados por la expansión de la región, propiciada en los años setenta por la construcción de la represa de Itaipú y por el estímulo comercial dado a partir de 1960 por el entonces presidente de Paraguay, Alfredo Stroessner. Además, una parte significativa de la población árabe, de la India y de la China, vive en Foz do Iguaçu y trabaja en Ciudad del Este, desplazándose todos los días en rutinas laborales (Rabossi 2007). Inclusive hay brasileños que migraron a Paraguay, conocidos como *brasiguayos* (Albuquerque 2010), y comunidades indígenas que habitan y circulan por la frontera.

La progresiva vitalidad regional se dio también a partir de la creación del Mercado Común del Sur que en 1991 estimuló la dinámica comercial, al mismo tiempo

el que se inscribe la presentación que inspira este artículo. Mi gratitud es también hacia Miguel Carid, César Teixeira y Rolando Silla por las lúcidas lecturas de los borradores y generosos comentarios realizados.

4 Remitiéndome a la distinción planteada por Leirner (2012), utilizaré el término “Estado” para referirme al sistema administrativo que se presupone sobrepuesto al sistema de gobierno (Estado de derecho que funda la distinción entre lo legal y lo ilegal), tal como teóricamente ha sido definido por la sociología y la ciencia política, es decir, como modelo eficiente que contiene la política y la gestión. Por otro lado, utilizaré el término “estado” para referirme a las diferentes acciones llevadas a cabo por personas de carne y hueso y a las formas en que se dan los procesos de administración y gobierno, sin que necesariamente estas operen como dos caras de una misma moneda, sino como agencias que diluyen el dualismo estado/sociedad, para afirmar diferentes tipos de orden. Ver también Bevilaqua y Leirner (2000).

que promovió algunas tensiones entre los países, en función de las desigualdades y particularidades de cada uno (Aguar 2010). Estas se inscriben en el contexto del movimiento económico anclado en las iniciativas paraguayas para el libre comercio y en el uso de parte del territorio como ruta de transporte de drogas producidas en el país y provenientes de Bolivia, con destino a diferentes centros urbanos de la región. A pesar de la diversidad, las imágenes promovidas en buena medida por los medios de comunicación calificaron a la Triple Frontera como cuna de delitos económicos, de terrorismo y narcotráfico (Montenegro y Giménez Beliveau 2006, Rabossi 2011a).

Estos atributos no pasaron desapercibidos en el ámbito de las políticas públicas en los últimos años, sino que reforzaron las inversiones en seguridad, aumentando las acciones represivas y preventivas con énfasis en lo tecnológico (video-monitoreamiento, *scanners*, refuerzo de armas y municiones, e incremento de vehículos terrestres y vehículos aéreos no tripulados). A pesar de ello, las dinámicas locales evidencian que la población adopta diversos modos de organizarse para vivir, en los que combina actividades legales e ilegales, vínculos económicos, de parentesco y amistad, en redes transnacionales que hacen a la vida cotidiana local. En este contexto el papel del Estado, a través de las instituciones que controlan las fronteras, es significativo, tanto por lo que prohíbe como por lo que propicia con sus prohibiciones, dando lugar a múltiples “ilegalismos”. Parto del término acuñado por Foucault (1986) para referirse a aquellas prácticas que se desarrollan en los intersticios legales (condenadas y viabilizadas al mismo tiempo por las formas y procedimientos legales).⁵

Entendiendo que la ley es un tipo de enunciación reglamentaria expresada desde la autoridad y legitimidad del Estado de derecho, y que la delincuencia es el conjunto de prácticas criminalizadas por el sistema judicial por ser disruptivas del orden dado por la vigencia de la ley, distinguiríamos aquí los ilegalismos como la combinación de acciones, objetos y decisiones que permiten esquivar el orden punitivo a partir de estrategias que no necesariamente están por fuera del dominio de los instrumentos legales. Pero, forzando un poco esta primera idea, podemos pensar los ilegalismos como las prácticas que crean cierta autonomía en la tirantez explícita con los bienes jurídicos tutelados por la ley. Disputan así diferentes órdenes que pueden no responder a los modelos defendidos por el Estado de derecho y, sin embargo, se sostienen en las tramas de la administración estatal, aunque no siempre exista la conciencia de que tales prácticas son punibles (pues pasan como favores, cuando alguien que debería reprimir facilita ciertas iniciativas, o simplemente como emprendimientos rentables). Comparto el principio de que deshacerse de los marcos analíticos que presuponen la existencia

5 Una aproximación elucidativa al término “ilegalismo” fue realizada por Hirata (2014), quien rastrea la constitución progresiva del concepto en la obra de Foucault.

de errores que impiden alcanzar formas deseables de integración o desarrollo es posible adhiriendo al esfuerzo comprensivo a partir de abordajes etnográficos que contribuyan con la revisión de conceptos y paradigmas acerca del orden y del cambio (Telles 2009: 156, Heyman 1999, Herzfeld 1985, Ferguson y Gupta 2002, Gupta 1995).

En este sentido, evitaré calificar las prácticas a las que me refiero arriba con el término “corrupción” (que involucra a personas del ámbito público estatal en ilícitos) por considerarlo de naturaleza acusatoria desde la perspectiva del Estado, como bien lo señaló Misse (1999) al apuntar los riesgos de tomarlo por categoría analítica. Es importante señalar que la ley marca los límites desde el Estado tal como es formulado a partir de cierta visión teórica: es una referencia que divide el mundo en legal e ilegal. Sin embargo, a través de los ilegalismos las personas viabilizan sus formas de vivir. Ello puede ser visto como el resultado de iniciativas no legales que a veces se tejen con la administración estatal, y nos alerta sobre el hecho de que tal administración no responde siempre a los intereses explícitos defendidos por las leyes que ordenan el Estado. Antes que ver estas iniciativas como inadecuadas frente al modelo, o como degeneraciones que resultan de la invasión del crimen y el delito al interior del Estado, propongo observarlas como formas auténticas de los estados posibles. La evidente distancia entre el modelo y las tramas vitales puede alojar propuestas disidentes de las formas legales, y no necesariamente resistencias o luchas de poder con el Estado, desafiando aquello que separamos conceptualmente (adentro y afuera, Estado y sociedad).⁶ Toda la normatividad estatal es promovida a partir de cosas y de gente cuyas agencias pueden reorientar el curso formal previsto, aun dentro del propio orden administrativo y burocrático. En este tipo de intersticios se crean los estados posibles.

Por otro lado, muchos actos ilegales no son pensados como algo relacionado con la ley por quienes los practican, mientras otros deliberadamente lo son. Sin embargo, no siempre contribuyen con las altas esferas de poder o se ven favorecidos por ellas. Es aquí donde un comerciante de marihuana, o un “*laranja*” (aquella persona que ingresa mercaderías al Brasil sin declarar en la aduana), puede interrogar prácticamente los principios formales y morales del control estatal.⁷ Inclusive porque el estado puede

6 Latour (2004) ya observaba algo similar en su etnografía sobre el Consejo de Estado francés, al atender a las continuidades e hibridaciones entre los poderes de estado, a pesar de ser formalmente autónomos.

7 “*Laranjas*” normalmente hacen uso de su derecho a pasar mercadería por el valor de US\$ 300.00 por mes sin pagar impuestos de importación. Pero una vez registrados no pueden pasar de nuevo hasta el mes siguiente, aunque lo hacen habitualmente corriendo el riesgo de que se les confisque la mercadería. En general trabajan para sus “patrones”, que suelen ser “*sacoleiros*”, quienes llevan las mercaderías a diferentes lugares de Brasil para revender en las calles, en pequeños circuitos, o a comerciantes medianos (Rabossi 2008).

abrigar críticas al Estado, agenciadas por personas que formalmente lo constituyen (Renoldi 2013a).⁸

En la frontera aquí relatada las mercancías circulan por los países de acuerdo a la conveniencia comparativa que presentan en diferentes momentos. Monedas, agroquímicos, drogas prohibidas, medicamentos, autopartes, transitan por tierra, por agua, o a través de los dos puentes que ligan las tres ciudades, en pequeña y mayor escala, legal e ilegalmente. Este movimiento está pautado por contextos que no dejan de poner en cuestión la validez y la legitimidad de los procedimientos de control y seguridad, tan evidentes como vulnerables, de los estados nacionales.

Se trata de una variedad de emprendimientos legales, informales e ilegales, que se reúnen en este espacio de concentración humana. A pesar de que desde el punto de vista estatal que define los códigos, leyes y medidas punitivas, algunos son vistos como indeseables y punibles, las personas que en carne y hueso habitan la frontera viven lo que hacen sin necesariamente inscribirlo en la clave de la ilegalidad, y menos aún reduciendo sus existencias a la dimensión mercadológica que los involucra en las prácticas económicas que colaboran con el sustento (Renoldi 2013a). Taussig, inspirado en Marx, ya afirmaba en 1980 que era preciso comprender el modo en que el sistema mercantil del capitalismo moderno engendraba una mentalidad mercadológica según la cual las personas tienden a ser vistas como mercancías y estas, a su vez, son concebidas como entidades animadas que dominan a las personas (Taussig [1980] 2010: 52). “*Laranjas*”, “*paseros*”, “*sacoleiros*”, “*contrabandistas*”, “*narcotraficantes*”, al fin y al cabo son términos que definen “*identidades*” por contacto. La condición de ilegalidad de las mercancías, o de sus modos de circular, se extiende a las personas que las tocan.

Podemos afirmar así que la distinción formal entre lo legal y lo ilegal carga un peso moral que merece ser atendido tomando precauciones epistemológicas y metodológicas. Me dedicaré en las próximas páginas a relatar experiencias y analizar el dominio de tal distinción para algunas personas que realizan actividades mercantiles, con el propósito de explicitar de qué manera personas, acciones, lugares y cosas ejercen su agencia en el curso de acontecimientos específicos de esta frontera, condicionando y redefiniendo, así, el lugar y la naturaleza del estado.

8 Podrá objetarse a este análisis la ausencia de un tratamiento explícito del “poder” en sus dimensiones práctica y conceptual. Ello se debe, por un lado, a que las pistas para la inteligibilidad de las experiencias narradas aquí quizás no fueron tan explícitas en indicar la dimensión del “poder” al punto de permitir su descripción etnográfica. Por otro, optar por un abordaje teórico del “poder” tal vez hubiera derivado en una discusión diferente a la que los datos proponen, al menos en la clave de lectura que adopté. Esto no impide su exploración futura.

Pasar

Atravesar el Puente de la Amistad durante el día para llegar desde Foz do Iguaçu a Ciudad del Este, en Paraguay, es un recorrido que a pesar de repetido me conmueve todas las veces que paso. Pasar. La palabra que en algún momento toda boca de un habitante de frontera exhala con una tranquilidad densa que un turista jamás llegará a experimentar. Con una cámara de fotos en la mochila, 80 reales en el bolsillo, un documento y un celular, adhería al ritmo de aquellos transeúntes que en fila india pasaban aquella mañana hacia “el otro lado”. Un hombre se apura y acercándose me dice casi al oído con un acento entre argentino y paraguayo: “ojo, la mochila siempre adelante”, alertándome sobre los hurtos al cargarla en la espalda. Pasa rápido y se pierde de mi vista con prisa. Traigo la mochila a mi regazo mientras miro el río que emana una fuerza única, como si llamara. Un brasileño de unos 60 años, bajito y quemado por el sol, percibe mi fascinación y me dice: “Bonito, né? É lindo, é lindo!” “É”, respondo, “dá vontade de cair na água”. Dos segundos fueron suficientes para suponer que el hombre ya habría pasado más de una vez ese día, cargando peso, acelerando la marcha. El olor a sudor lo revelaba, y su ropa gastada y teñida de tierra colorada indicaba también que no era su hábito cambiarse tan seguido. Su torso, inclinado hacia adelante, iba como jugándole una carrera a sus pasos. Enseguida le pregunté si iba de compras, y no demoró en responder “*sou laranja*”, presuponiendo que yo sabía que se trataba de las personas brasileñas que ganan su sustento transportando mercadería de un lado para el otro en pequeñas cantidades, sin registro aduanero, cobrando un monto por ese servicio.⁹ Quizás la curvatura algo diagonal de su espalda llevaba la memoria de la carga, variada pero regular, de tantos años de trabajo. En un portugués que ahorra letras al finalizar las palabras me dijo que hacía tiempo que estaba difícil para pasar celulares, pero que era de lo que todavía se podía vivir: “Agora tá mai’ difícil para mim trabalhar... a Receita tá atrapalhando muito e meu patrão já perdeu muita coisa já”.¹⁰

Sin saber quién era yo, pero con el impulso de ser protagonista, me contó que hacía años se dedicaba a “pasar”, primero cigarrillos, luego electrónicos, y también combinando unos y otros. Al hablar de los cambios ocurridos en la región desde que el gobierno brasileño puso rigor en sus controles fronterizos, comparaba con énfasis aquella buena época con el presente. No demoró en referirse a que, como resultado de los riesgos recurrentes de pérdidas, ahora muchos patrones les cobraban las mercaderías perdidas a los “paseros” o “*laranjas*”, o iban a medias en la pérdida, porque era común también que fueran asaltados por “piratas”, sobre todo cuando se trataba de cargamentos mayores, y que en esos casos despertaban

9 Sobre el cotidiano de “*laranjas*” y “*sacoleiros*”, ver Cardin (2011, 2013) y Barros (2008).

10 “Ahora está más difícil para trabajar, la *Receita* está molestando mucho y mi patrón ya perdió bastantes cosas”.

las sospechas de si se trataba realmente de robo, o de acuerdos entre transportista y ladrón. Situándose en un lugar diferenciado en este escenario aclaró que, como hacía tanto que trabajaba con la misma persona, ya existía la tranquilidad de que no sería él quien le robaría la mercadería. Pensé: es el tipo de confianza que llega a tornar la amistad un lazo semejante al de parentesco. Con su apuro me fue sacando ventaja y alcancé a desearle suerte cuando casi no me oía... hasta que se perdió en el tumulto que dándome las espaldas ingresaba a Paraguay.

En Ciudad del Este los vehículos se mueven con apuro, conteniendo la velocidad del acelerador bajo un pie que aprieta el freno. Como si estuvieran nerviosos presionan a los transeúntes al echárseles encima, empujándolos a paso de hombre, en una especie de competencia por el ámbito de circulación, creando un orden inexistente en los códigos de tránsito. Los puestos de mercaderías exhibidas en mesas definen la estética del lugar: ropas, zapatillas, anteojos, electrónicos, cosméticos, juguetes, aprisionados en veredas estrechas algo oscuras por los toldos y lonas que los protegen del sol. El establecimiento de los puestos de los “mesiteros” (mesas de venta en las veredas) responde a las negociaciones continuas que establecen con agentes de la municipalidad, por las que reformulan todo el tiempo las agencias ciudadanas y estatales (Rabossi 2008, 2011b). Es una ciudad donde la espesura sonora está hecha de variedad de ruidos, de idiomas, risas, gritos, rugido de motores, cinta adhesiva que se despega y se pega como si fuera un ritmo musical propio, un mantra. Los olores: pollos fritos, mandioca, monóxido de carbono del humo de los coches; las formas coloridas de las chipas, ensaladas de frutas, el mate cocido, el tereré. Junto a eso, una sensación que acompaña a todo visitante: el estar muy alerta. Es un estado que combina la desconfianza con el temor y la osadía, sentimientos que se acentúan al llegar a la ciudad y que poco a poco se van disipando con la familiarización de los ritmos y sensaciones. Es la experiencia del extranjero, del forastero, que se detiene en determinado circuito espacial como emigrante potencial (Simmel 2012, Schütz 2012). Pero al observar a las personas que allí trabajan uno se da cuenta de que los estímulos que nos interpelan como foráneos parecen no ser tan exigentes para quien habita la ciudad, inclusive para los brasileños que todos los días van desde Foz do Iguaçu para atender sus comercios.

Las filas de motos presionan el puente de la Amistad hacia un lado y hacia el otro; valijas cargadas de cosas, carritos con pilas de paquetes, son arrastrados por las pasarelas en dirección a Brasil; colectivos llenos de cajas, equipajes, bolsas negras, bolsas de plástico con cierre, esperan el visto bueno en los controles aduaneros para poder seguir viaje en un ritmo contrario al de los corazones de algunos pasajeros que oran para que sus mercaderías no sean retenidas. Tal como lo describen Rabossi (2008) y Machado (2011), ya hubo periodos en que ese ritmo era muy ágil y respondía a la dinámica económica de importaciones y migraciones tramadas en la economía mundial. Actualmente cerca de 40 mil

personas por día durante la semana visitan la ciudad con motivos turísticos y comerciales. A inicios de cada mes, cuando se cobran los sueldos, el flujo de gente aumenta porque muchos deciden hacer compras para uso personal. Algunos van por su propia cuenta en busca de lo que necesitan, mientras otros realizan sus pedidos a quienes se encargan de hacer la travesía.

El término “travesía” es utilizado con frecuencia por quienes realizan el pasaje internacional. La idea trae consigo la noción de ir de un lado a otro, más allá de los límites, afrontando desafíos. En este contexto los retos no son pocos. A veces, cuando van a hacer compras en su pleno derecho aduanero, les queda la sensación de que siempre algo puede estar mal hecho, y quedar así sujetos a interpelaciones al momento de atravesar aduanas y controles migratorios. Pero, en general, los temores son más frecuentes en aquellos que trabajan realizando el paso de mercadería que ingresará sin pagar los impuestos correspondientes a la importación, legalmente calificado como “contrabando”.

Algunas fronteras suelen provocar ciertos temores, sobre todo actualmente en que son el ámbito físico, simbólico e icónico del Estado en su expresión de control y regulación. De hecho, la palabra “controles” es muy común en la jerga que predomina en estos espacios. En el paso que se traza entre Foz do Iguaçu y Ciudad del Este, el control establecido en la cabecera del Puente de la Amistad, del lado brasileño, cuenta con la *Receita Federal* (Administración de los Tributos Federales y Control Aduanero) y Migraciones, y la seguridad de las instalaciones y personas queda a cargo de la policía federal. Si bien estas agencias estatales están para controlar, no se observan intervenciones rigurosas en el flujo poblacional, poco o casi nada al ingresar a Paraguay y algo más, aunque variable, al ingresar de Paraguay a Brasil. En este caso el control es sobre todo de mercaderías y no tanto de documentos.

Por otro lado, el ingreso del lado paraguayo, si bien cuenta con una oficina de la Agrupación de Seguridad Urbana y Turística Nacional de Paraguay y con una oficina de Migraciones, la Aduana no aparece de manera ostensiva, y el trabajo que realizan es muy selectivo, principalmente para el ingreso de mercadería por importación en camiones. De modo general quien realiza el trámite migratorio lo hace porque sabe que circulando por el territorio brasileño o paraguayo, en un radio que exceda las ciudades de confluencia, puede ser multado al no portar los documentos obligatorios. Sin embargo, para aquellos que circulan en el lugar, estos registros no son exigidos.

Cuando las personas se refieren a la “travesía” ya anticipan todo lo que podrá acompañar el desplazamiento específico en esa frontera. Una travesía involucra muchas personas que colaboran para hacerla posible; quien se dispone a “pasar” puede no conocerlas personalmente a todas, pero de ellas parte la información

acerca de cuáles serán los lugares en que ocurrirán los controles y si habrá o no operativos reticulares a lo largo de las rutas. Este tipo de conocimiento se produce en los contactos establecidos, en la afirmación de relaciones de confianza que en algún punto de las redes conectan agentes policiales informados y población involucrada en las iniciativas. Si bien la figura del “informante” suele ser atribuida a aquella persona que ejerce el papel de espía para proveer información a la policía, no es raro que un rol semejante desempeñe, en algunos casos, agentes policiales para con aquellos que trabajan en esos circuitos. En términos sociológicos se trata de acuerdos reconocidos como formando parte del “mercado de protección”, y el servicio en sí podría calificarse conceptualmente como “mercancía política”, un recurso político que adquiere valor de cambio (Misse 2014, Pires 2014).

El acto de “pasar” descansa en algo más que una iniciativa, impulso o proyecto individual. Es un movimiento colectivo a través de pequeñas conexiones que van posibilitando su concreción. A las condiciones contextuales se suman factores librados a la “suerte”. Por eso, muchas veces el haber tomado precauciones no garantiza que todo corra bien. Una situación inesperada que se interponga en su trayecto puede arruinarlo todo; no sólo el emprendimiento puntual, sino aquello que dependía de ese emprendimiento puntual. Si se trata de una pérdida de mercadería adquirida a partir de una cooperación de recursos, el responsable habrá tenido que dejar todo muy en claro con quienes realizaban sus inversiones (que podríamos considerar “apuestas” dada la incertidumbre sobre el resultado), y haber adquirido la confianza suficiente para que en caso de pérdida no se genere la sospecha de que pudo haber sido el mismo “*laranja*” que se dio a la fuga con la mercadería o con el dinero. En su defecto, hay que correr con los costos de la pérdida. Responder a este compromiso puede ocasionar lesiones irreversibles en los vínculos que hasta el momento funcionaban a modo de cooperación, ya que la imposibilidad o negativa a resarcir las pérdidas para el inversor no raramente trae como consecuencia la retaliación. Dependiendo del valor e importancia de la pérdida y de la confianza existente entre las partes, la medida puede oscilar entre el perdón, la ruptura total de ese vínculo mediante la interrupción de toda iniciativa conjunta, o la muerte del socio por venganza, a modo de ejemplo para los otros, y a la que en el ámbito policial y carcelario se refieren como una práctica regulada por la “ley del crimen”.

De algún modo en este contexto se inscriben las rutinas de Rogeria, que viajaba los domingos durante toda la noche desde una ciudad del interior de Santa Catarina hacia Foz do Iguaçu. Dormía en el camino y se despertaba ya en la terminal de ómnibus, en cuyas proximidades vivía una amiga que se había hecho viaje tras viaje, de encontrarla en los comercios de Ciudad del Este, de hacer los mismos recorridos. Se hospedaba en su casa alguna que otra noche luego de hacer las compras en Ciudad del Este a lo largo del día, sobre todo si los controles estaban duros, para hacer tiempo y evitar perder la mercadería: “voy a esperar

que baje el polvo”, decía. Compraba celulares. En general viajaba en compañía de dos conocidos que se dedicaban a lo mismo y solían acompañarse al hacer los circuitos de compras. Todos procedían de forma similar. Cuando retornaban con las compras, al subir al colectivo, guardaban parte de la mercadería en los espacios del techo correspondiente a su asiento, quitando con cuidado las placas para poder colocar los teléfonos y otros electrónicos pequeños. Si los controles de ruta paraban el colectivo y no había acuerdos con el chofer, todos los electro-electrónicos que se mezclaban con el equipaje podían ser incautados. Pero según algunos relataban, muchas veces los mismos agentes retienen parte de la mercadería y parte dejan circular.

Normalmente, Rogería el mismo lunes volvía a Santa Catarina y dormía en el colectivo. Llegaba el martes, distribuía los teléfonos según los encargos y vendía aquellos que llevaba para aprovechar el viaje. En ese momento juntaba dinero para regresar a Foz y reponer la mercadería. Decía que le gustaba ver los billetes circulando, contarlos, sentirles ese olor único que solo la plata tiene, y en el comentario daba la impresión de que esa sensación le daba la fuerza para volver a emprender la “travesía” el mismo martes de noche. Saber que acumularía en cada viaje una diferencia que le permitiría pasar los períodos difíciles era el motor de todo aquel sacrificio mezclado con aventura. Ya había sido asaltada una vez durante un viaje de ida, en una ocasión en que tres personas interceptaron el colectivo, subieron al ómnibus y amenazando con armas a los pasajeros, muchos compradores, les sustrajeron el dinero. Además de la incautación de la mercadería por la policía están los riesgos de asaltos y “piratería” en las rutas. En los últimos años aumentaron los robos a vehículos de pasajeros compradores. El hecho de no llevar mercadería importada legalmente les quita el derecho a realizar denuncias por “piratería”. Sin embargo, no es tan raro que habiendo sido víctimas de este tipo de acciones se dirijan individualmente a los policías explicando la situación. Este fue el caso por el que despidieron a algunos agentes de la policía municipal (Guarda Municipal) que se vieron involucrados en el secuestro de cigarrillos robados, de los cuales declararon una cantidad y el resto fue vendido a su dueño original, luego del pago de los valores pactados por interceder en el conflicto. Este tipo de acciones son vistas como justas por quienes sufren daños en esferas regidas por reglas que escapan al derecho oficial. Hay casos en que tanto del lado de los policías como del lado de los inversores se defiende la cooperación, y los instrumentos legítimos pasan a ser objeto de conquistas para parte de los involucrados (agentes, víctimas, aduana), en una especie de redistribución de beneficios y punición de hecho (en este caso la punición es para quien roba a los “contrabandistas”, vistos como doblemente degradados) (Renoldi 2014).

Rogería tenía más o menos 55 años, era una mujer delgada y jovial. Fumaba y vestía ropas modernas, zapatillas, *jeans*, remeras de algodón de colores vivaces. Transmitía también cierta masculinidad en su actitud, en sus gestos y formas de

hablar, quizás necesaria para circular en esos ámbitos. Había sido madre soltera muy joven, pero sus hijos tempranamente abandonaron el hogar y dejaron de depender regularmente de ella. Se manejaba con autonomía; sabía ganar su dinero, generalmente de manera informal, se las rebuscaba, se “*virava*”. Hacía más de veinte años que se dedicaba a pasar y revender electrónicos, conocía de memoria todo el circuito de ventas en Ciudad del Este y ya había visto a algunos comerciantes pasar del auge a la ruina en todo el vaivén de las economías mundiales y políticas regionales, sobre todo en periodos en que la *Receita Federal* apretaba más en Brasil, estrangulando el flujo de mercaderías entrantes de Paraguay, como comenzó a notarse a partir de 2004. Conocía muy bien las diferencias y potencialidades entre los aparatos que compraba. Afirmaba con seguridad total que había marcas desconocidas en el mercado que eran fabricadas por las grandes firmas, y que muchas veces sus capacidades no tenían diferencias sustantivas con los originales, pero sí en precio. Eso la llevaba a algunas hipótesis con relación al funcionamiento mercantil que la hacían sospechar de los procedimientos legales de las propias empresas.

Rogeria sabía que cada tanto una intervención rigurosa podía impedir el paso por el puente, y si la agarraba distraída corría riesgos económicos severos. Por eso tenía ya una red de contactos que sabía informarle cuánto tiempo durarían los controles, inclusive un taxista con el que trabajaba hacía años, que hablaba muy bien el portugués aunque era paraguayo, y que siempre estaba disponible cuando lo llamaba. Generalmente a través del mismo lugar que le proveía los teléfonos se enteraba de todo. El día que se tuvo que quedar dos noches en Foz esperando para pasar la mercadería del otro lado, habían instalado un puesto de la *Força Nacional* en el Puente de la Amistad, una unidad de seguridad compuesta por bomberos y policías militares provenientes de diferentes lugares del país que, en el contexto de la Estrategia Nacional de las Fronteras impulsada por el Ministerio de Justicia de Brasil, servía de apoyo a otras instancias de control fiscal y migratorio. En este caso daba apoyo a la *Receita Federal*, disponiendo agentes para realizar los controles de los vehículos colectivos y particulares, con personal y canes entrenados en el reconocimiento de drogas y municiones. Rogeria era lo que en Brasil se conoce con el nombre de “*sacoleira*”, si bien de pequeña escala.

En el mirador del Puente Internacional de la Amistad, a menudo dos policías federales brasileños con sus fusiles a cuestas, observan el pasar de transeúntes y vehículos. Eventualmente saludan a alguien. Hablan entre ellos, usan sus celulares. De vez en cuando, con algo más que autoridad, revisan a los adolescentes que circulan por el puente, como si supieran de antemano que ocultan cosas, y raramente encuentran algo. Esta policía desarrolla tareas de investigación a través de agentes que circulan en busca de información conectando datos que les llegan por medio de denuncias y de rumores. No es raro que para abrir determinados

canales de intervención tengan que hacer la “vista gorda” en algún informante involucrado en los mercados ilegales y redes.

El incremento de controles fronterizos que derivaron del desarrollo de la estrategia federal impactó en la dinámica de las actividades locales.¹¹ Parte de las iniciativas gubernamentales consideró la articulación de diferentes instancias de control a partir de gabinetes de integración que propiciaron el diálogo y el intercambio de informaciones a nivel institucional, así como la cooperación en las operaciones contra el tráfico de armas, de drogas y el contrabando. La vinculación de las diferentes fuerzas de seguridad (municipales, estatales y federales) se encuentra en desarrollo desde 2012 y expresa un importante grado de consolidación en infraestructura, equipamientos, cooperación y acción, al mismo tiempo que evidencia algunas tensiones entre diferentes fuerzas de seguridad, desajuste de medidas a los contextos específicos de fronteras, e impactos asociados a la circulación de efectivos policiales ajenos a los cuadros locales que llegan con formación técnica y poca experiencia, sin tener vínculos *in situ* ni conocimiento de las dinámicas que prevalecen en el lugar. Sin embargo, el hecho físico de circular y de hacerlo atados a cosas y personas reconfigura necesaria y permanentemente las relaciones, sean entre pares o verticales dentro de las agencias estatales y también con el entorno.

Vale considerar que las personas que viven, transitan y usan esta frontera llevan cosas pero también son llevadas por cosas y afectos (Renoldi 2013a). En la distribución que las fuerzas motrices ejercen, a veces la acción promovida racionalmente no da cuenta de la infinidad de aspectos, materialidades y circunstancias que permiten o impiden la realización de un pasaje, un trayecto, una iniciativa. Ni permiten entender sus consecuencias. Si miramos estas acciones desde el punto de vista del Estado, diversas prácticas comunes en las fronteras internacionales estarán condenadas a la inmoralidad que las define como ilegales primero, e intencionales en dirección a herir la ley, después. Al ser pensadas como actividades apenas económicas que burlan el orden de Estado, reifican esferas que se vuelven prácticamente inasibles.

Sobre el estado

El estudio del Estado desde la perspectiva antropológica nos presenta siempre el desafío de tratar con, por lo menos, dos dimensiones empíricas definidas en torno a dos preguntas: ¿cómo se hacen las cosas en la vida cotidiana? y ¿cómo se

11 Un diagnóstico realizado a pedido de la Secretaría Nacional de Seguridad Pública de Brasil entre 2013-2014 por investigadores de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, con colaboración de investigadores de todos los estados que componen la frontera brasileña, ofrece un panorama actualizado sobre el tema.

imaginó que deberían hacerse, a partir de las pautas que componen las rutinas administrativas y gubernamentales estatales?

Esta observación pretende salir de la diferencia planteada entre lo que las personas “hacen” y lo que “dicen que hacen”, muchas veces reducida en la interpretación de los científicos sociales a la dicotomía de “práctica” y “representación”, por la que la representación escondería las verdades de la práctica y que, a su vez, se muestran muchas veces a contrapelo de las pautas previstas como formas correctas y legítimas para el Estado, como si se configuraran en cierto modo en la desobediencia.¹²

Como resultado de una mirada no poco influenciada por las contribuciones de la ciencia política y de algunas asociaciones y divisiones derivadas de allí (Leirner 2012), durante algún tiempo las tendencias en el estudio de diferentes instancias del Estado pusieron el énfasis en el reconocimiento de las incongruencias que se daban entre cómo se hacían las cosas, cómo se decía que se hacían y cómo era esperable que se hicieran, asumiendo como especificidad de la aproximación científica el reconocimiento de las causas que no posibilitarían el real desarrollo de un pleno Estado de derecho.

En consecuencia, varios abordajes cayeron en declaraciones correctivas de los supuestos desvíos, a través de la crítica como elección metodológica, para convertirse en recurso de las políticas públicas. Estas, a su vez, descansando en una visión normativa, colaboraron reiteradamente con la reificación del concepto de estado y de las prácticas que toma como objeto de infinitas intervenciones, ajustes, correcciones e inclusiones, hasta en el caso de absorber en su propio seno aquello que considera por fuera de sí mismo, como sucede con el encarcelamiento.¹³ Se presupuso la sociedad por un lado y el Estado por otro, y se atendió a la relación establecida entre ellos, partiendo de la idea de que se trata de dos universos de fronteras y naturalezas definidas.

12 Una contribución reveladora sobre aspectos metodológicos y teóricos del quehacer antropológico puede encontrarse en Viveiros de Castro (2002), donde se pone en discusión el lugar que ocupan los dualismos a la hora de comprender la perspectiva de quienes pretendemos comprender. El autor presenta un orden de preocupaciones derivadas del, o que apuntan al, llamado giro ontológico, un movimiento epistemológico que asumido por la antropología sería capaz de reconceptualizar los mundos desde las perspectivas nativas, no ya como variaciones culturales de una naturaleza, sino como posiciones diferenciadas y relacionales en las continuidades y discontinuidades de mundos.

13 Las reflexiones de Pierre Clastres (2008) iluminan también este análisis, al enfatizar el modo en que fueron vistas las sociedades primitivas, siempre partiendo del entendimiento del Estado como la unidad de referencia englobante, deseable y necesaria. Ver también Viveiros de Castro (2008).

Podríamos decir que en muchos casos los antropólogos y sociólogos adoptamos el punto de vista del Estado al analizar ciertas prácticas que circunscribimos de diferentes maneras a él, por ejemplo, cuando decidimos estudiar el contrabando, los inmigrantes clandestinos, el narcotráfico, categorías que conllevan sentidos claros de lo que sería correcto y aceptable, así como de aquello que se presenta como inadmisible y punible.

Pero los resultados de este abordaje son muy diferentes a los que obtendríamos si buscáramos reconstruir las teorías nativas que describen o explican el estado, desde dentro, por los mismos agentes, si lo pensamos como sistema administrativo, o desde fuera, si consideramos la población “delincuente” absorbida o en sus “márgenes”, que define en cierto modo el corazón de la existencia del Estado: el monopolio de la fuerza y la prisión (Das e Poole 2004).¹⁴

Observar el Estado a partir del conjunto de prácticas, de historias, de burocracias, de casualidades y materialidades involucrados en cada decisión, cada acto, cada olvido, es comprender el estado como ejercicio y asumir el desafío de explicitar las teorías nativas sobre él, para hacerlas dialogar con las teorías sociales académicas actuales. Pensando el Estado como modo de administración que prevé usos legítimos, entre ellos el de la fuerza pública, vemos que cada vez que nos remitimos a las redes que lo constituyen nos referimos, por ejemplo, a los procedimientos judiciales como la “justicia”; a la movilidad inter-fronteriza no declarada como “migraciones ilegales”; a las prácticas que desconsideran los códigos penales, dentro o fuera del estado, como “delitos y corrupción”; a la policía como “seguridad” y a la política como “representación”.

Y al analizarlas bajo la luz de lo que se espera de un Estado pleno de derecho se derivan interpretaciones que a veces las califican como “arbitrarias”, “clandestinas”, “criminalmente organizadas” y “clientelares”, evidenciando que el lugar desde el cual se están mirando estos objetos y relaciones no escapa a la intención reformatoria que defiende el modelo normalizador implícito en la idea de Estado como orden formal y legítimo, y en las leyes que lo garantizan (leyes que fundan el universo de la legalidad, frecuentemente sobrepuesto o confundido con el valor “justicia”).

Este tipo de procedimiento interpretativo es más común de lo que imaginamos. En un artículo reciente, Jusonyte (2014) analiza un episodio ocurrido en Puerto Iguazú, una de las ciudades que componen la Triple Frontera. Un vehículo con

14 En un artículo reciente, Cunha (2014) revisa las discusiones en torno a los estudios sobre sistemas carcelarios, realizando interesantes precisiones acerca de los límites entre el adentro y el afuera en la práctica misma de encarcelar y vivir la prisión, precisiones que contribuyen con una reflexión metodológica próxima a la que nos ocupa en este artículo, sobre cómo estudiar el Estado.

inscripciones de los Bomberos Voluntarios había sido utilizado para transportar marihuana en sus paneles, bajo la responsabilidad de un exbombero que aún colaboraba con las actividades de la institución, y había sido detenido a la altura de la ciudad de Corrientes, en la ruta 12 que conecta Iguazú con Buenos Aires. Este episodio lleva a la autora a proponer el concepto de “estado de camuflaje” para referirse a las prácticas ilícitas que se amparan en la apariencia estatal, en tanto performance y estética, para pasar desapercibidas o quedar protegidas. Si bien el relato alude al uso de las imágenes e instrumentos del Estado como forma de ocultamiento, el concepto de “camuflaje” pretende ir bastante más allá, en el sentido de atribuir a este tipo de comportamientos una especificidad que podría caracterizar una forma particular de Estado, justamente aquel que permite que se haga un uso performático de sí sustentando intereses particulares e ilícitos. Esto se conseguiría a través de la disipación de los límites entre un orden material o simbólico y otro (o sea, entre el gobierno y la delincuencia), definiendo así una forma específica de Estado (el estado como camuflaje de la delincuencia organizada), forma que resulta de la presencia del contrabando y de la corrupción como prácticas que impregnan las relaciones de esta frontera. De esta manera, la lógica del camuflaje mostraría cómo el Estado disfraza la violencia que concibe de forma separada a él, mientras posibilita las conexiones estéticas, pragmáticas y morales entre el arte de gobernar y la criminalidad (Jusionyte 2014: 116). Aunque su apreciación a partir del episodio no es completamente desacertada, tal vez contenga el equívoco de sobreponer las características descritas en el caso a las especificidades del estado en la frontera.

Sin disentir con las evidencias, y considerando que se trata de una frontera con una reputación públicamente degradada, nos podemos preguntar si la aspiración a concepto del término, al estar sostenido en prácticas selectas, que la autora afirma estar extendidas en toda esta frontera, no contribuye con el efecto demonizador de la región. Los estados de camuflaje se multiplican en infinidad de prácticas ilícitas e ilegalismos que forman parte de diversas dinámicas urbanas de las cuales las fronteras son apenas una expresión, y la Triple Frontera en particular no escapa a este tipo de *modus operandi*, que es variado y se reproduce como manifestación de las formas de gobierno y de administración contemporáneas de gran parte de los países que han resultado de procesos de colonización. Entiendo que el concepto de “estado de camuflaje” encarna el mismo problema que el término “corrupción” y la mayoría de las expresiones que parten de las formulaciones estado-centradas. Ellos presuponen una forma de Estado que puede no ser la base de determinadas prácticas, y afirman dualismos basados en la noción de falsedad y verdad de los que se derivan, necesariamente, evaluaciones morales tendientes a preservar el punto de vista del Estado ideal, colocando las variaciones de formas como desvíos, enmascaramientos o degeneraciones de éste.

El argumento que sostengo aquí no debe confundirse con lo que podría denominarse “apología del crimen”. Constató ciertas acciones en plena disputa por la legitimidad, y el caso del comercio de marihuana es una de ellas. A pesar de estar vedado por la legislación, este producto forma parte de la vida cotidiana de muchas personas, y los mercados se movilizan en función de nociones de “derechos” establecidas que pueden diferir en grados o completamente de aquello considerado como tal por el propio Estado (derecho a la información, que propicia la piratería; derecho a la tecnología, que propicia el contrabando de electro-electrónicos; derecho al menor costo, al vicio, al placer, por dar apenas algunos ejemplos).

Pensando en el hombre que en el relato inicial de este artículo se auto clasificaba como “*laranja*”, consciente de que su trabajo era propiciar cierto tipo de comercio esquivando los controles aduaneros, de la misma manera que Rogeria al hacer sus travesías contando con la red de personas que le transmitían información sobre las características y duración de los controles, podemos pensar el estado como el conjunto de componentes híbridos, en el sentido dado por Latour (1991), que se hace de elementos (las cosas, mercaderías, trayectos), personas (compradores, vendedores, transportistas) y agencias (oportunidades, iniciativas, circunstancias, urgencias, demoras, esperas) en conexión, que operan en fronteras difusas y definen ámbitos de acción que desafían permanentemente el orden formal que provee y exige el Estado como universo de inclusión y definición de realidades. Es evidente al observar el trabajo de estas personas que el estado no tiene un límite, por más que se lo podamos atribuir al reconocer los dominios del aparato administrativo materializado en las oficinas, burocracias y espacios públicos, e incluso en las fronteras internacionales que miden el alcance de la soberanía. Si no tiene un límite, podríamos discutir la idea de margen, aunque en cierto modo sea operacional (Asad 2004). El estado se constituye en tramas de agentes y agencias no solo humanas, que en algún punto y momento se desprenden de la materialidad administrativa, proyectándose a otros universos de organización que a veces son funcionales a la propia dimensión administrativa, justamente por la determinación que muchas acciones informales pueden ejercer sobre la dimensión formal del Estado (Renoldi 2013b).

Viéndolo como un híbrido en este sentido, es interesante notar los esfuerzos que hacemos para darles nombres, definiciones, para diseccionarlos, digamos así, a partir de delimitaciones y conceptos que al marcar fronteras para crear entidades, tanto de cosas, personas y lugares, como de acciones y moralidades, afirman el Estado como valor único, además de legítimo y deseable. Esto ocurre cuando términos derivados de categorías jurídicas (“contrabandista”, por ejemplo) operan provocando la adhesión de cierto tipo de prácticas a una definición criminal, lo que Misse llamó “sujeción criminal” y contiene un componente significativo de incriminación preventiva. Este procedimiento no es exclusivo del ámbito judicial o

policial en sus manifestaciones formales de “incriminación”, sino que se extiende a diferentes ámbitos sociales que acaban tomando por referencia los tipos criminales y precipitando juicios sin fundamento judicial, lo que Misse denominó “criminación” (Misse 2010). No caben dudas de que tales intervenciones generan definiciones de lo real con claras consecuencias epistemológicas.

Sobre las agencias

En el abordaje etnográfico de diferentes instancias estatales, como ya dije, noté que observar el estado es algo más que mirar la burocracia, aunque esta sea crucial para el Estado. Al ver a las personas desarrollando sus tareas, en ellas pude identificar prácticas específicas y ambiguas, así como fronteras móviles entre los poderes que componen el Estado. O sea, donde se afirma la separación taxativa entre el poder judicial y el ejecutivo, como instancias administrativas y de gestión, la continuidad que se establece en el tránsito de las personas, a través de cosas y mensajes que llevan y traen, opera conectando otras personas y cosas, y forja significados que se tejen justamente en la difusión de estos espacios y ámbitos definidos como separados teóricamente (Renoldi 2010). Aunque en principio esto parecería un defecto, bien puede ser pensado desde otros ángulos, inclusive como propiedad. No adoptaría el término “camuflaje” desde el momento en que presupone algo que oculta otra cosa, y ese algo que disfraza es concebido como un real corrompido y corregible. Los “híbridos”¹⁵ resultantes son reales; concebir como teatrales (o parodias) las experiencias y expresiones que revelan las etnografías solo ayuda a reificar moralidades que encarnan los principios del Estado como naturalmente buenos. Reitero que el objetivo del abordaje defendido aquí es liberarse de cuestiones y demandas orientadas por los esfuerzos de intervención o de reforma social (Barbosa y Renoldi 2013).

El curso de agencias múltiples que van configurando estos fenómenos de circulación, ilegalismos, protección y controles se materializa en sentencias, deportaciones, políticas públicas, comercio, multas, prisiones, residencias, emprendimientos, olvidos, arquitecturas e ingenierías... puentes, por ejemplo, que a su vez promueven otras cosas, como conexiones, pausas, estrategias, ritmos, estadísticas, evasiones.

Todo lo que sucede produce algún orden provisorio, y es en este punto que se hace difícil la gestión de la política pública, cuando una medida de gobierno

15 El concepto de “híbrido”, a pesar de que el término en su etimología nos remite a entidades puras que se cruzan, se propone como un complejo en movimiento. Según Latour (1991), las entidades concebidas como puras son resultado de procesos de purificación occidental (la “naturaleza”, por ejemplo), pues en el principio todo es híbrido, compuesto de diferencias que se someten a selectividades homogeneizantes para volver a mezclarse.

se plantea en términos de intervención racional y estratégica, en un universo que fue diagnosticado y configurado como problemático al establecer la relación entre aquello que la ley prohíbe y las formas en que las personas viven. De este modo, volviendo a nuestro referente empírico original, una intervención estatal que presupone un “contrabandista”, jamás podrá regular ni resolver las cuestiones que la vida le presenta a un “*laranja*”. Hay una dimensión que la primera categoría omite, relacionada a valores, a las fuentes de sustento, a formas de vida, al trabajo¹⁶, al enfatizar la transgresión legal; mientras la otra, “*laranja*”, circunscribe semánticamente la actividad al mundo más amplio de la vida.

Experiencias que viví en diferentes ámbitos de la frontera fueron revelando que donde uno anhela la separación aséptica entre el Estado y la sociedad encuentra tramadas redes de confianza basadas en la amistad, el parentesco o las asociaciones, que constituyen ámbitos difusos a partir de relaciones humanas y objetales que hacen variar sus extensiones, repliegues y límites. ¿Qué papel juega en la configuración de las prácticas concretas el modelo que presupone un Estado y una sociedad pre-existentes que entran en relación? ¿De qué manera en el ejercicio cotidiano se crean “formas posibles” de estado que pueden entrar en tensión con las “formas previstas” de Estado, poniendo en evidencia el hecho de que las instancias de administración no necesariamente son regidas por las iniciativas de gobierno supuestas en los procesos formales de representación política? Las personas van creando intereses y usos divergentes de los modelos a los que adhieren voluntariamente a través del voto que las representa.

Nos es útil aquí una observación metodológica de Das, por la que nos invita a estudiar el estado a partir de un desplazamiento de la mirada que solemos echar sobre los lugares obvios en los que se supone que reside el poder, hacia los márgenes y recovecos de la vida cotidiana en la que los infortunios se vuelven observables (Das 2007: 164). Para hacer etnografía en las fronteras de lo legal y de lo ilegal, de las ilegalidades y de los ilegalismos, es necesario suspender el calificativo de “ilegitimidad” de determinadas prácticas para poder atender a las razones, los motivos de sus permanencias y las justificaciones dadas por las propias personas que hacen el estado día a día. Esto se torna evidente, por ejemplo, al observar la distinción entre la policía y el policía, y la distinción entre el “contrabandista” y el “*laranja*”, “pasero” o “*sacoleiro*”. Entre la policía y el “contrabando” no hay arreglo, porque ellos pertenecen al mundo del Estado, pero sí entre el policía y el “*laranja*”, el policía no es la policía, así como el “*laranja*” no es el “contrabandista”. Como vemos, esta distinción engloba puntos

16 Muchas personas que viven de estas actividades se refieren a sus ocupaciones como “trabajo”, una categoría que también discute perspectivas, aspectos formales e informales, legales e ilegales. Sin embargo, no es infrecuente la tendencia a evitar su uso desde las ciencias sociales y a reemplazarlo por “actividades, emprendimientos o prácticas”, cuando se inscriben en la dimensión informal o ilegal.

de vista que son, rigurosamente, perspectivas, posiciones en el mundo, y no apenas miradas sobre él. Son agencias mundanas.

El concepto de agencia, entendido como aquella capacidad de las personas y objetos de iniciar secuencias causales, de hacer que las cosas ocurran, tal como sostiene Gell (1998) en su análisis semiótico del arte, nos daría la posibilidad de entender las configuraciones a las que me remito. Al contrario de interpretarlas como errores, la idea de agencia nos permite comprender cómo se hace el estado en lo cotidiano, reconocer la complejidad de las teorías nativas en diferentes ámbitos e identificar en ellas los procesos de invención y convención que señala Wagner (1975) como constitutivos de la cultura (en tanto herramienta y resultado), lo que nos desafía a pensar desde otro lugar un universo que solemos cosificar a través de categorías y conceptos disciplinares y estado-céntricos.

Conexiones de cierre

Diferentes situaciones que se me presentaron en el trabajo de campo en la frontera tri-nacional, con población que vive y circula y con agentes de seguridad, me llevaron a repensar cómo determinadas cuestiones, principalmente las iniciativas económicas, se vuelven “problemas” para el Estado, a la vez que las medidas que éste asume van abriendo cadenas de consecuencias, reconfigurando escenarios en los que las personas, las políticas y la tecnología se cruzan y se inter-determinan creando otros problemas.

Como aclaré al principio, la Triple Frontera es señalada por los ámbitos estatales de seguridad y justicia de Argentina y Brasil como la cuna regional del terrorismo, del contrabando y del tráfico de drogas: “es zona caliente de narcotráfico”, suelen decir en Argentina. La categoría narcotráfico, al igual que otras ya mencionadas aquí, a pesar de no ser estrictamente jurídica, posee una carga moral que se expande en derivaciones “criminantes”, en el sentido del efecto de “criminación” enunciado más arriba por el cual términos que se remiten a categorías criminalizantes, y que pueden derivar en incriminaciones, son apropiados por discursos públicos que se expanden, como expresiones acusatorias, estigmatizantes y objetualizantes (narcocriminalidad, narcocultura, narconegocios, narcos, narcoestados, narcolavado, por nombrar solo algunos). De este efecto no escapa el universo de adjetivos específicos que le son atribuidos a la Triple Frontera.

En el caso de las drogas, la perplejidad que deviene al comprobar los *modus operandi* de “camuflaje”, tal como Jusionyte (2014) lo describe, está anclada en una pregunta ausente acerca del orden legislativo y de la política de drogas, que nos sitúa frente a estas prácticas evaluándolas como desvíos inadmisibles, mientras omite el reconocimiento de la existencia de un mercado de producción

y consumo activo con relación a la marihuana y otras sustancias, que los gobiernos, legislaciones y economías mundiales, insisten en reprimir (puesto que no se trata de regular, sino de extirpar haciendo caso omiso de la numerosa población que a lo largo de la historia ha optado por prácticas similares y se ha expuesto a las políticas inhumanas represivas, de contaminación ambiental y de exterminio de gente). Es para tornar más explícito el argumento que tomo aquí el caso de las drogas ilícitas, cuya circulación y comercio se inscribe en dinámicas más generales económicas y sociales que caracterizan no solo la frontera. El caso evidencia el modo en que las condiciones y elecciones de vivir y habitar configuran posibilidades de orden a través de los ilegalismos, y se tensionan con los modelos, inclusive desde dentro de las instituciones previstas para reprimir.

La distinción entre lo legal y lo ilegal, tratándose de mercancías, está anclada de manera muy clara en los controles mercantiles y, por supuesto, generará siempre un universo de persecuciones, evasiones y capturas. Formulada desde el punto de vista del Estado esta distinción produce una división radical, por la que lo ilegal se presenta como una ruptura con el mundo legal. A ello hay que sumarle la carga de valores morales positivos a lo legal, y negativos a lo ilegal, y la consecuente generación, por medio de procedimientos metonímicos, de la clasificación de personas en legales e ilegales: ciudadanos y delincuentes. Son binarismos que esconden las tramas en las que las responsabilidades son colectivas. El concepto de ilegalismos viene aquí a operar como una herramienta para visualizar el universo de posibilidades dadas en el movimiento real entre lo legal y lo ilegal, como acciones creativas y, en cierto modo, también alternativas.

Los productos legales que pasan la frontera sin pagar impuestos (electro-electrónicos, vestimenta), así como los productos de circulación ilegal (cigarrillos, agroquímicos) y aquellos ilegales en sí mismos (drogas, medicamentos falsificados, juguetes y alimentos adulterados), se sostienen en redes variables asentadas en rutinas concisas y en su reiteración sobre la base de acuerdos y confianza que van moldando el estado en función de iniciativas no previstas por sus legislaciones, pero que al final de cuentas no dejan de definirlo. Dándole su debida importancia al riesgo que conllevan los productos de calidad dudosa, aunque proporcionalmente no adquieran la magnitud que el resto de las mercancías circulantes, pondría el énfasis aquí en la ampliación del margen de consumidores que accede a productos que de otra manera serían inasequibles. Este fenómeno se vería reflejado en lo que Lins Ribeiro llamó “economía popular global”, como la globalización de abajo que permite el acceso a flujos de riqueza global en movimientos paralelos (Ribeiro 2009: 24).

Tal vez el término “popular” no sea el más operativo, precisamente por remitir a una masa universal de personas predeterminadas y reconocidas apenas por una condición de clase. De la misma forma, el atributo de paralelismo presupone un

tipo de economía que en algún punto se desprende de otra economía, cuando las etnografías utilizadas sugieren que no se trata de procesos separados (inclusive el autor lo nota, aunque no desiste del uso del término). A pesar del fenómeno que el concepto de economía popular global pretende retratar, quizás todavía peque, al igual que el abordaje de Jusionyte, de tomar por referencia universos ideales en base a los cuales se utilizan términos cargados de valoraciones que terminan reproduciendo la epistemología estatal, tal como se percibe en la simplificación a la que cede el autor en el siguiente párrafo:

La globalización económica no hegemónica está estructurada por diferentes tipos de segmentos y redes que se juntan en un *patrón piramidal*. En la cima hallamos *confabulaciones de lavado de dinero, actividades mafiosas* y toda suerte de *corrupción*. A pesar de todo el poder y de la posición elitista de muchos de los agentes involucrados en la *economía global paralela*, ellos no pueden actuar solos (Ribeiro 2009: 24; énfasis agregado).

En el universo de relaciones de las cuales los aspectos económicos definen apenas una parte de la vida de las personas en la frontera que observamos hasta aquí, las categorías legal e ilegal que sostienen la epistemología estatal pueden disolverse en otra cosa a partir de los movimientos que las personas hacen, de las relaciones que establecen, de los acuerdos alcanzados y de los conflictos que pueden derivar de la intensidad de los intercambios. En cada gesto que desatiende tal distinción, otro tipo de orden es accionado, y otras formas son imaginadas. Descarto la opción de pensarlas simplemente como desobediencias, camuflajes, desviaciones o paralelismos, y admito la fuerza que esas formas de vida y elecciones adquieren cuando cada agente, sea estatal o no, en algún punto se pregunta y redefine con sus actos qué es el estado. Esta fuerza es continua, pero no para corroer el Estado, sino para “hacer” el estado en otras formas posibles, reutilizando elementos y creando artefactos que hasta podrían potencialmente reformularlo por completo.

Pensando en el contexto trinacional al que se refiere este artículo, podemos decir que cuando la frontera pasa de ser un límite a ser un recurso, cuestionando en todo uso particular los propios principios que rigen el Estado de cada país, nos vemos obligados a mirar en otra clave. Dependiendo de la perspectiva, el “contrabando” puede ser visto sólo como comercio y el “inmigrante clandestino” alguien que va apenas en busca de oportunidades, tal como Rabossi (2008, 2011b) lo muestra al etnografiar el comercio en Ciudad del Este en términos de emprendimiento cotidiano que debe gestionar márgenes de legalidad y de oportunidad para la subsistencia, y como lo hace también De Genova (2002) al proponer un abordaje histórico de los procesos políticos de ilegalización que producen la migración, algo más complejo que vaya más allá de la mera ilegalidad de los migrantes indocumentados. Este tipo de lectura propone una mirada reflexiva que atiende a lo que las mismas políticas públicas producen: fenómenos objetivados, externos

al Estado. Como efecto político-epistemológico no asumido, se imponen la obligación de aniquilar aquello mismo que inventaron.

La Triple Frontera, descrita y considerada aquí bajo ciertos aspectos, pone en evidencia las tramas que la constituyen, y que nos invitan a mirar más allá de las claves legal, económica y también política (en el sentido de relaciones de poder, fuerzas y control) que atraviesan la vida de las personas. Inclusive nos interpela a revisar nuestros puntos de partida como investigadores y analistas.

Quizás haya más urdimbres que lógicas separadas, urdimbres que con seguridad se distancian de los modelos teóricos de Estado que defendemos con nuestros sistemas oficiales de representación. En ellas no es tan fácil separar una cosa de otra, y lo notamos al acompañar tanto personas como mercancías en los trayectos que hacen y en las formas en que los hacen. Habrá que preguntarse entonces si la distribución moral de mal y bien para crimen y Estado no es una división más que opaca la comprensión, desde dentro, de los estados posibles.

Referencias citadas

- Aguiar, José Carlos. 2010. Stretching the border: smuggling practices and the control of illegality in South America. *CGST New Voices Series*, (9). Disponible en http://www.securitytransformation.org/gc_publications.php.
- Albuquerque, Lindomar. 2010. *A Dinâmica das Fronteiras: Os Brasileiros na Fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. São Paulo: Annablume.
- Amaral, Arthur Bernardes do. 2010. *A Tríplice Fronteira e a Guerra ao Terror*. Rio de Janeiro: Apicuri.
- Asad, Talal. 2004. "Where are the margins of the State?". En Veena Das y Deborah Poole (orgs.), *Anthropology in the Margins of the State*. pp. 279-288. Santa Fe: SAR Press.
- Barbosa, Antônio Rafael e Brígida Renoldi. 2013. "Introdução". En: Antônio Rafael Barbosa, Brígida Renoldi y Verissimo Marcos (orgs.), *(I)legal: Etnografias em Uma Fronteira Difusa*. pp. 11-22. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Barros, Adriane. 2008. A informalidade dos laranjas na fronteira Brasil/Paraguai. *História na Fronteira*. 1 (1): 61-88.
- Bevilaqua, Ciméa e Piero Leirner. 2000. Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro. *Revista de Antropologia*. 43 (2): 105-140.
- Cardin, Eric. 2013. La historia de una vida en situación de frontera. *Revista de Estudios Sociales*. (48): 100-109.
- _____. 2011. *Expansão do Capital e as Dinâmicas da Fronteira*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

- Castro, Eduardo Viveiros de. 2008. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, entrevista realizada por Renato Sztutman y Stelio Marras, en Renato Sztutman (org.), *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. pp. 228-259. Rio de Janeiro: Beco do Azogue.
- _____. 2002. O nativo relativo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. 8 (1): 113-148.
- Clastres, Pierre. 2008. *La Sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar.
- Cunha, Manuela. 2014. The ethnography of prisons and penal confinement. *Annual Review of Anthropology*. (43): 217-233.
- Das, Veena. 2007. “The signature of the state: the paradox of illegibility”. En: Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. pp. 162-183. Berkeley: University of California Press.
- Das, Veena, y Deborah Poole (orgs.). 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: SAR Press.
- De Genova, Nicholas. 2002. Migrant “illegality” and deportability in everyday life. *Annual Review of Anthropology*. (31): 419-447.
- Ferguson, James y Akhil Gupta. 2002. Spatializing states: toward an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist*. 29 (4): 981-1002.
- Foucault, Michel. 1986. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gupta, Akhil. 1995. Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state. *American Ethnologist*. 22 (2): 375-402.
- Herzfeld, Michael. 1985. *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Heyman, Josiah M. (org.). 1999. *States and Illegal Practices*. Oxford: Berg.
- Hirata, Daniel. 2014. “Ilegalismos”. En: José Luiz Ratton, Renato Sérgio Lima y Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo (orgs.), *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. pp. 97-104. São Paulo: Contexto.
- Jusionyte, Ieva. 2014. States of camouflage. *Cultural Anthropology*. 30 (1): 113-138.
- Latour, Bruno. 2004. *La Fabrique du droit, une ethnographie du Conseil d'État*. París: La Découverte.
- _____. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.
- Leirner, Piero. 2012. O Estado como fazenda de domesticação. *Revista de Antropologia da UFSCar*. 4 (2): 38-70.
- Machado, Rosana Pinheiro. 2011. *Made in China: (In)Formalidade, Pirataria e Redes Sociais na Rota China-Paraguai-Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- Misse, Michel. 2014. “Mercadorias políticas” y “Sujeição criminal”. En: José Luiz Ratton, Renato Sérgio Lima y Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo (orgs.), *Crime, Polícia e Justiça no Brasil*. pp. 198-212. São Paulo: Contexto.
- _____. 2010. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*. (79): 15-38.
- _____. 1999. “Malandros, Marginais e Vagabundos: A Acumulação Social da Violência no Rio de Janeiro”. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, IUPERJ,

- Montenegro, Silvia y Verónica Giménez Béliveau. 2006. *La Triple Frontera: Globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pires, Lenin. 2014. “Mercados informais e economia popular: possíveis fronteiras entre moralidades e legalidade nas relações da sociedade e o estado”. En: César Barreira, Jânia Aquino y Leonardo Sá (orgs.), *Violência, Ilegalismos e Lugares Morais*. pp. 325-340. Campinas: Pontes de Campinas.
- Rabossi, Fernando. 2011a. “Como pensamos a Tríplice Fronteira?”. En: Lorenzo Macagno, Silvia Montenegro y Verónica Giménez Beliveau (orgs.), *A Tríplice Fronteira: Espaços Nacionais e Dinâmicas Locais*. pp. 39-61. Curitiba: Editora UFPR.
- . 2011b. Negociações, associações e monopólios: a política da rua em Ciudad del Este (Paraguai). *Etnográfica*. 15 (1): 83-107.
- . 2008. *En las Calles de Ciudad del Este: Una Etnografía del Comercio de Frontera*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- . 2007. “Árabes e muçulmanos em Foz do Iguaçu e Ciudad del Este: notas para uma re-interpretação”. En: Giralda Seyferth *et al.* (orgs.) *Mundos em Movimento: Ensaio sobre Migrações*. pp. 287-312. Santa Maria: Editora UFSM.
- Renoldi, Brígida. 2014. “Organización, crimen y acción: relatos policiales de la Triple Frontera”. En: César Barreira, Jânia Aquino y Leonardo Sá (orgs.), *Violência, Ilegalismos e Lugares Morais*. pp. 479-507. Campinas: Pontes de Campinas.
- . 2013a. Fronteras que caminan: relaciones y movimiento en la frontera tripartita de Argentina, Paraguay y Brasil. *Revista Transporte y Territorio*. (9): 123-140.
- . 2013b. *Carne de Carátula: Experiencias Etnográficas de Investigación, Juzgamiento y Narcotráfico*. La Plata: Al Margen.
- Renoldi, Brígida. 2010. As continuidades do descontínuo: o trabalho policial e judicial em casos de narcotráfico na fronteira da Argentina com o Paraguai. *Antropolítica*. (28): 197-220.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2009. *Otras globalizaciones: procesos y agentes alter-nativos transnacionales*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Schütz, Alfred. 2012. “El forastero: ensayo de psicología social”. En: Georg Simmel *et al.*, *El extranjero: sociología del extraño*. pp. 21-26. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Simmel, Georg. 2012. “El extranjero”. En: Georg Simmel *et al.*, *El extranjero: sociología del Extraño*. pp. 27-42. Madrid: Sequitur.
- Taussig, Michel. [1980] 2010. *O Diabo e o Fetichismo da Mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP.
- Telles, Vera da Silva. 2009. “Ilegalismos urbanos e a cidade. *Novos Estudos (CEBRAP)*. (84): 153-173.
- Wagner, Roy. 1975. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

Las lógicas de las violencias: más allá de la noción de recurso y más acá de “la parte maldita”¹

JOSÉ GARRIGA ZUCAL²

Recurso y más allá

En trabajos anteriores interpreté a las violencias como un *recurso* (Garriga Zucal 2015, 2016). En dos trabajos de campo –uno en el mundo del fútbol y otro entre policías de la provincia de Buenos Aires– observé que diferentes actores usaban a la violencia para ganar el “respeto” según las normas legítimas de cada grupo. Sostuve que las prácticas violentas eran *recursos* de acción legítimos en diferentes esquemas de acción y de evaluación del mundo. La violencia era,

1 Publicación original: José Garriga Zucal. 2018. Las lógicas de las violencias: más allá de la noción de recurso y más allá de “la parte maldita”. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. (16): 48-62.

Agradecemos a *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* su autorización para republicar este artículo.

José Garriga Zucal fue uno antropólogos que primero se ocupó de describir y analizar las nociones y las prácticas de “los barras bravas” (*booligans*, *torcidas*) de fútbol en la Argentina. Desde las distintas aristas a que lo habilitaban sus investigaciones de campo (y en las cuales se incluían situaciones de peligro), el autor se dedicó a explorar etnográficamente las mundialmente conocidas relaciones entre las “hinchadas” y la “violencia”. La novedad del artículo que aquí republicamos reside en que, sin abandonar las discusiones sobre el concepto de violencia, las interpretaciones racionalistas del mismo que han guiado su análisis (y las de muchos colegas en la misma temática) durante varios años, que impedían analizar otras fisonomías del fenómeno violento, Garriga avanza hacia una dimensión analítica que bien puede cuestionar su propia producción anterior: la violencia ejercida por mero placer. Por ello, este artículo no es sólo una discusión sobre el concepto de violencia y su práctica para obtener ciertos recursos materiales, políticos, de prestigio. Es también, y fundamentalmente, un ejercicio de reflexividad que revierte en los usos de la teoría y sus implicancias, y que alcanza la trayectoria académica del autor en la disciplina y en la historia político-social de la Argentina y del mundo del fútbol. Complementar con secciones (R. Boixadós y J. Farberman, D. Escolar), 7 (V. Manzano, P. Schamber), 9 (R. Guber) y 13 (G. Blázquez).

2 Escuela Interdisciplinaria De Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. CONICET

así, interpretada como *recurso* legítimo, en el marco de un mundo relacional, que se usa para alcanzar ciertos fines.

Sobre esta interpretación de la violencia han navegado mis investigaciones. Deseo sumar una dimensión de análisis que piensa a la práctica violenta como un fin, en sí mismo, y no como un medio. Me interesa en este artículo pensar a la violencia como un *recurso*, pero, también, como un *más allá* del *recurso*. Agregó, entonces, en este análisis la relación de la violencia con el placer, la diversión y el entretenimiento. Dimensiones hasta ahora ausentes en mis interpretaciones. Por ello, propongo en estas páginas analizar el *intencional olvido* del placer entre las dimensiones analizadas; la reflexividad será una herramienta valiosa e ineludible en este camino. La autoreferencialidad será necesaria para interpretar aquello no analizado en una primera etapa y comprender otras dimensiones de la violencia.

Con estos objetivos compararemos los datos construidos en dos experiencias etnográficas. El primer trabajo de campo se realizó en 1999 con integrantes de la “barra” del Club Colegiales y luego entre el 2004 y el 2008 con miembros de la “barra”³ del Club Atlético Huracán.⁴ En ambas oportunidades se realizó un trabajo de observación participante con los grupos organizados de espectadores que realizaban prácticas violentas con el objeto de comprender los sentidos nativos de estas acciones. El segundo trabajo de campo se inició en el 2009 y es una investigación entre miembros de la policía de la provincia de Buenos Aires.⁵ En

3 La “barra” es uno de los nombres con que se identifican a uno de los grupos organizados de espectadores que acompañan a un club de fútbol. Estos son denominados “barras bravas” por los medios de comunicación pero preferimos utilizar los nombres nativos: “hinchada” o los “pibes”. Asimismo, nombraremos como “hinchas” a los miembros de dichos grupos diferenciándolos del resto de los espectadores. De aquí en adelante los términos nativos serán presentados entrecorillados.

4 El club Huracán es una institución ubicada en el barrio de Parque Patricios en la ciudad de Buenos Aires, fundada en 1908. En ésta se desarrollan un sinnúmero de actividades deportivas, pero la más importante es el fútbol profesional. Huracán es uno de los clubes más reconocidos del fútbol Argentino, actualmente milita en el nacional “B”, pero su historia lo ubica entre los grandes de la primera “A”, habiendo obtenido un título en esa categoría. Los simpatizantes de Huracán y la institución reclaman el sexto lugar entre los grandes del fútbol argentino, los cinco grandes son: Independiente, Racing, San Lorenzo, Boca y River. El club Huracán es denominado el Globo, este es el símbolo que lo representa: un globo aerostático. Ya que cuando fue fundado el club las hazañas de Jorge Newbery a bordo del globo aerostático el Huracán eran motivo de admiración. Esto dio nombre al club y a la elección de un signo que lo representará hasta la actualidad. Por otro lado, también se lo denomina Quemero, porque cerca del estadio estaban los terrenos destinados a quemar la basura de la ciudad de Buenos Aires.

5 En la república Argentina cada una de sus provincias tiene una policía autónoma y la de la provincia de Buenos Aires es la más numerosa de todas estas fuerzas de seguridad, contando en la actualidad con más de 60000 agentes. La institución policial divide a sus miembros según la carrera entre oficiales –que tienen el poder de mando– y suboficiales; estos últimos son la porción más numerosa de la policía.

este período se realizó trabajo de campo en dos comisarías, una de zona norte y otra en las afueras de La Plata, y numerosas entrevistas con el objeto de interpretar las definiciones policiales de la violencia.

Sobre la violencia

Siempre repetimos que el concepto de violencia es peliagudo. Su polisemia lo torna espinoso para ser abordado desde una perspectiva antropológica. Por ello, sostenemos que es insostenible una definición específica y definitiva del término violencia (Alvarez 2011, Isla y Míguez 2003, Garriga Zucal y Noel 2010). Imposibilidad que tiene su sostén en la diversidad de acciones y representaciones así definidas. Sabemos que cada grupo social denomina acciones y representaciones según el resultado de una matriz de relaciones sociales contextualmente determinadas.

Riches (1988) manifestaba que la nominación de una acción como violenta es el resultado de una disputa por los sentidos de acciones y representaciones entre la tríada: víctima, ejecutor y testigos. La definición de qué es violento y qué no, de qué es aceptado y qué no son campos de debates atravesados por discursos de poder (Isla y Míguez 2003). Iluminando esta cuestión Tonkonoff sostiene:

De manera que la definición de violencia es relativa a su contexto socio-histórico. Esto quiere decir que su carácter no depende de un contenido específico a priori. La violencia no es la misma de un período a otro y de una cultura a otra. Parafraseando a Durkheim puede afirmarse que no rechazamos algo porque es violento sino que es violento porque lo rechazamos (colectivamente). (2014: 21).

Es necesario, entonteces, dar cuenta de quiénes, cómo y cuándo definen a ciertas prácticas como violentas. La tarea del investigador social es estudiar qué se define como violencia en un tiempo y espacio determinado, hundirse en mundos de significación para poder así, sólo así, entender el fenómeno que quiere analizar.⁶

Tarea aún más compleja si comprendemos una particularidad del concepto de violencia: en nuestra sociedad pocos grupos sociales desean ser definidos como

6 Buscamos una comprensión que nunca –y bajo ningún punto de vista– pueda ser entendida como una justificación, sino como un intento riguroso de interpretación de los resortes de la acción. Como sostiene Mariana Sirimarco al referirse a su trabajo de investigación entre policías: “Por supuesto, no se trata de erigir un volumen laudatorio o agravante de la policía, sino de reforzar algo que ya se expuso suficientemente: que comprender no significa justificar, ni entraña en sí una defensa a un ataque” (2010: 13). Bucearemos en las nociones que de buenas a primera aparecen ante nuestros ojos como muestra del sinsentido, lo ilógico y lo irracional. Superaremos lo que Castelnuovo y Rifiotis (2011) denominan discurso contra la violencia para adentrarnos en una perspectiva analítica.

violentos. Y, por ello, la conceptualización de algo o alguien como violento actúa como forma de impugnación o estigmatización. Los miembros de la policía bonaerense y los integrantes de la “barra” de Huracán no desean ser definidos como violentos. En ambos casos la violencia no es un término nativo. Entre los miembros de una “hinchada” de fútbol consideran a sus prácticas como “combates” o “peleas”; nunca mencionan que participaron de “hechos violentos” ni, menos aún, que son “actores violentos”, sino que afirman ser sujetos con “aguante”. Así mismo, nuestros interlocutores policías tampoco desean ser definidos como violentos, cuando se les pregunta por la violencia policial dan respuestas esquivas o justifican sus prácticas como resultado de la violencia social. Policías y “barras” están ávidos por escapar al estigma de la violencia y emplean estrategias diferentes para esquivar esta marca negativa. Estudiaremos en estas páginas prácticas que estos actores no denominan como violentas.

Buscamos evitar las miradas esencialistas e indicar que los sentidos de las prácticas violentas son una elaboración histórica y particular de cada grupo social. Aquí asoma un eje central de nuestra tarea: rastrear las legitimidades de las acciones violentas. La violencia se define por relación con alguna idea de ilegitimidad, esto es, de trasgresión para con normas explícitas o implícitas. Por tanto, la definición de violenta para con una conducta dependerá de los criterios de quienes realicen la imputación. Observamos que la cuestión de la legitimidad implica una disputa: no debemos olvidar que lo legítimo para una mayoría –o, dicho de manera más precisa, para los sentidos hegemónicos en un colectivo social– puede no serlo para otros actores. En este camino, es ineludible distanciarnos de la mirada que analiza la violencia desde lo legal. Es preciso, entonces, rastrear la legitimidad de los actos para ver qué se define como violencia y qué no, sin olvidar que –muchas veces– lo legítimo y lo legal no son lo mismo. Existen en nuestra sociedad variadas legitimidades y, por ello, estamos obligados a hablar de violencias y no de violencia. Retomamos, así, la iniciativa de Isla y Míguez (2003), quienes en su análisis creen conveniente incorporar el plural al término violencia con el objeto de dar cuenta de la diversidad de acciones.

Castelnuovo y Rifiotis (2011), señalan que la violencia aparece como unidad exterior al campo social, como negación de la sociabilidad. Estos autores bogan por reubicar a la violencia dentro de las experiencias sociales. Esta operación permite estudiar cómo y cuándo prácticas y representaciones consideradas anómalas por unos y aceptadas por otros funcionan como formas diversas de agregación. En esa línea interpretamos cómo las acciones que algunos definen como violencia pueden ser una herramienta válida en un contexto determinado de relaciones sociales para alcanzar ciertos objetivos: un *recurso*. Las acciones violentas no sólo tienen sus lógicas sino también sus fines: acceder a bienes materiales o/y hacerse de valores simbólicos relevantes puede ser el objeto de estas acciones que unos repudian y otros aprueban. Pero también, siguiendo a

Castelnuovo y Rifiotis (2011) sostenemos que el discurso contra la violencia –el discurso de la indignación– ha transformado a la violencia en la parte maldita de la experiencia social y proponemos entonces estudiar en este trabajo esta parte siempre opacada.

“El respeto”

“Respeto”, “respeto” y más “respeto”. Entre los policías y los miembros de las “barras” persistentemente brota esta idea. Empecemos por las comisarías bonaerenses. Sirimarco (2009) enfatiza que desde el inicio de la carrera policial se construye una distinción –categórica– entre los miembros de la fuerza de seguridad y el resto de la sociedad. Distinción que opera como jerarquización. Los policías entienden que deben ser “respetados” en función de esta jerarquía. Obediencia, sumisión y subordinación son particularidades que deberían tener los “civiles” al interactuar con los policías. La forma correcta de interacción, el tipo de vínculo aceptado, es la deferencia. La deferencia con la autoridad policial señala el curso “normal” de la interacción. Los policías sostienen que “los ciudadanos” y “los delincuentes” deben ser respetuosos, atentos y deferentes. Cuando esto no sucede, sienten que son insultados, que la figura policial está siendo deshonrada, y reaccionan con el objeto de acabar con ese ultraje.

Entre los “barras” la noción de “respeto” se vincula directamente con la violencia y con la pertenencia grupal. Ser respetado es, para ellos, ser reconocido y definido por su “aguante”, señal que regula la membrecía⁷. Para los miembros de la “barra”, el “aguante” tiene que ver con piñas, patadas y pedradas, con soportar los gases lacrimógenos y otros efectos de la represión policial, con cuerpos luchando y resistiendo el dolor. Pelear, afrontar con valentía y coraje una lucha corporal, es prueba de la posesión del “aguante” (Garriga Zucaly Moreira 2006). El “aguante” es el concepto nativo que relaciona la lucha con el “respeto”. Tener “aguante” es una propiedad de los que hacen del verbo aguantar una característica definitoria y distintiva, una disputa por un bien simbólico sumamente relevante según los estándares grupales. Para acceder a ésta hay que “pararse”, “no correr”, “ir al frente”. El que huye, el que “corre”, no tiene “aguante”. Aguantar es, para los miembros de la “barra”: pelearse. Un hincha me decía aguantar es “pararse siempre, en desventaja, quedarse y poner el pecho”. Es en los enfrentamientos físicos –contra rivales, compañeros o policías– donde se debe probar el aguante. En estas acciones los actores a través de prácticas que otros definen como violentas se hacen del “respeto”.

7 Para ampliar esta noción y sus contextos de uso ver Alabarces, Garriga Zucal y Moreira (2008).

Volvamos sobre los policías. En varias entrevistas y charlas informales escuchamos que los policías sentían que en algunas interacciones les faltaban “el respeto”. Repetían indignados que en ciertas oportunidades los insultaban o los trataban de formas incorrectas. Los policías esperan que los traten con deferencia, que los llamen “oficiales”, y que se muestren solícitos y serviciales ante sus pedidos. Por el contrario, muchas veces los burlan, los satirizan y los desprecian. El irrespeto produce una situación de indignación que puede saldarse con el uso de la violencia: con un “correctivo”.

Varios entrevistados nos decían que era más difícil trabajar en barrios populares, pues algunos de sus habitantes son irreverentes a la autoridad policial. Los jóvenes de los sectores populares, los “negros” según nuestros interlocutores, ante el pedido de identificación reaccionan, muchas veces, burlando y satirizando a la policía. Cuando estos jóvenes hablan con un policía pocas veces le dicen “oficial” y muchas veces los insultan o los tratan de las formas comunes según su socialización. Estos modales son mal interpretados por los policías, a quienes no les gusta que les digan “loco” o “boludo”, y menos, “gato” o “bigote”. Estas formas coloquiales son para ellos una falta de “respeto”. El irrespeto borra las jerarquías, iguala lo diferente. Esto ocurre cuando un “civil” emplea los mismos términos que usa para comunicarse con sus iguales ante un actor jerarquizado. Así, el “correctivo” es una acción que restituye un orden puesto en duda por los malos modales de los insolentes. Cardoso de Oliveira (2004) menciona cómo la dinámica de ciertas interacciones puede ser definida como agravante para una de las partes cuando la otra no asume las formas de honor que la primera considera correctas.

Cuando nuestros entrevistados hablan del “correctivo”, sus gestos imitan el golpe de su puño sobre una cabeza imaginaria. El golpe imaginario no parece un uso brutal de la fuerza, sino una señal de potencialidad. Por eso mismo, el “correctivo” no siempre es un golpe, sino que puede ser a veces un cambio en la postura corporal, en los gestos o en los tonos que señalan el quiebre de una relación normal. Ante esa señal de autoridad, el interlocutor debería entender las formas convencionales de la interacción con la autoridad. De continuar con lo que para los ojos policiales es una actitud irrespetuosa, la escalada violenta aumentaría.

Un oficial con muchos años de trabajo policial recordaba que en un procedimiento fue golpeado en el ojo por un joven que se rehusaba a entrar en el patrullero. Entre risas narraba que sus compañeros habían vengado la afrenta golpeando al agresor –“ajusticiando”, repitió varias veces–. Las palabras de Martín desnudaban la relación entre violencia y “respeto”, descubrían los límites invisibles de los criterios que validan sus acciones. Martín sostenía que había que ser respetuoso, que tratando a “los civiles” con buenos modales las cosas “salían bien”, pero que ante el deterioro al “respeto” el “coscorrón” era “justicia”, diferenciando estas formas de otras manifestaciones violentas que no tienen a sus ojos ninguna justificación. En

el transcurso de una entrevista, un policía hizo un gesto que indicaba un tipo de acción recurrente con los jóvenes indómitos, “para los barriletes retobados”, decía. Cerró su mano derecha, con el dedo índice apenas salido del puño, y la bajó sin brusquedad sobre una cabeza imaginaria. Un “coquito”, dijo, para referirse a un tipo particular de golpe que usaba para poner en senda a los desviados. Le preguntamos si el “coquito” era lo que algunos de sus compañeros llamaban “correctivo” y confirmó con una sonrisa. “Coquito”, “coscorrón” o “correctivo” son formas válidas para los policías de reorientar la interacción que se ha salido del cauce que ellos consideran correcto.

En las interacciones con los presos también aparece el “correctivo” como un uso relacionado a la ausencia de “respeto”. Otro policía, nos explicaba en un tono pausado que es común lidiar con reos reacios a las órdenes policiales y que en algunas circunstancias, sólo cuando los presos estaban desatados, era necesario darles un “cachetazo en la oreja”. Diego en otras charlas sostenía que le parecía un acto de cobardía pegarle a un preso que estaba esposado, aunque recordando situaciones puntuales de presos indómitos, afirmaba que era necesario un “toque” para que se “ubiquen” los desubicados.

Las “barras” son grupos de personas jerárquicamente organizados que definen la pertenencia grupal por medio de la participación en hechos de violencia: para ser parte hay que pelear. Estos hechos nunca son entendidos como violentos desde la perspectiva de los mismos actores, sino que las consideran prácticas –recurrentemente llamadas “combates”– que se ajustan a los valores grupales. “Pararse” y “poner el pecho” son términos que remiten a la acción de lucha, al enfrentamiento, pero que instituyen valores positivos que definen formas de pertenencia. El “aguante” organiza las jerarquías al interior de los grupos, enlazando la lógica violenta al “respeto”. La “barra”, entendida como grupo, busca ser respetada por otras “bandas”. Asimismo, el “respeto” se disputa con sus compañeros y con otros actores que comparten sus valores. Uno de los líderes de la “barra” nos dijo que el “respeto” se lo ganó “por aguantar cuando había que aguantar”. En esta frase hace referencia a que como luchador ganó la consideración de sus compañeros. Ganó el “respeto” peleando. Los miembros de las “hinchadas” cantan canciones, recuerdan enfrentamientos, muestran cicatrices como testimonio de viejas peleas pero nada de esto testimonia, al fin y al cabo, el “aguante”. Son acciones y no discursos los que prueban el “aguante”.

Siguiendo a Bourgois (2011) podemos analizar las formas en que se vincula el “respeto” a la violencia como un *recurso*. En su trabajo etnográfico entre los vendedores de crack mostró cómo diferentes acciones violentas eran vigorosos medios para hacerse respetar. Las interacciones masculinas en el ámbito de la calle pasan por un alarde agresivo –casi siempre lúdico– que ubica a los actores en una posición en un mapa relacional. La cultura callejera necesita de esos

alardes violentos para ganar el respeto, ostentaciones cruciales para reforzar la credibilidad profesional en la economía subterránea de la venta de crack. Un vendedor de droga debe mostrar-exhibir su potencial agresivo, y esta exhibición les permite incluirse en redes sociales. La cultura callejera es, entonces, un estilo de vida que da un valor positivo a las agresiones físicas. El reconocimiento de estos saberes es de una relevancia mayúscula ya que permite, a quien exhibe su posesión, hacerse del respeto.

Entre los “barras” y algunos policías las acciones violentas son herramientas eficaces y útiles para recorrer los caminos del “respeto”. La violencia es un *recurso* de distinción, señal que los diferencia y distingue, que debe probarse

Violencia como recurso

La clave de interpretación que hicimos sobre el apartado anterior sostenía que el “respeto” se lograba a través de las acciones violentas. Decíamos que en ambos casos la violencia era un vehículo que se *usaba*, para alcanzar un estatus deseado, un *recurso*.⁸

Para comprender estos usos aprovechamos la noción de repertorio de Lahire (2004) y sosteníamos que la violencia es un recurso en el repertorio de ambos grupos. Lahire toma la noción de repertorio para referirse al conjunto de experiencias interiorizadas, aprendidas en socializaciones delimitadas, que funcionan como un esquema de percepción y de disposición a la acción. Ser miembro de la “barra” y parte de la policía genera un esquema de acción y de evaluación del mundo, que empleaban a la violencia de formas diferentes según las interacciones. Por ello, sosteníamos que la violencia era un *recurso*. Analizábamos, así, a la violencia como pieza de un boceto de presentación y marco para la acción. Es decir, un conjunto de experiencias interiorizadas, aprendidas en socializaciones delimitadas, que funcionan como un esquema de percepción y de disposición a la acción.

Decíamos que las prácticas violentas –la de los policías y la de los “barras”– son “un” esquema de percepción y de acción (Garriga Zucal 2016). Los actores no están sujetos ni determinados por la violencia como *recurso*. Por ello, no puede pensarse a los actores –“barras” y policías– como un proceso acabado, mecánico ante la acción. Están condicionados por este *recurso* pero pueden manipularlo, usarlo, impugnarlo. Lo hacen según las interacciones y sus propios repertorios

8 La diferencia radica en el hecho que las acciones violentas son para los policías un *recurso* entre otros y, en cambio, entre los las “barras” las acciones violentas son “la” herramienta; ya que es la forma que tienen para hacerse reconocidos como aguantadores, edificando una distinción para con el resto de los espectadores que no hacían de la violencia un medio en la construcción de sus identidades.

estandarizados. Por esto mismo, los actores son impredecibles, aunque el repertorio regule la acción, los actores actúan en la intersección de sus repertorios –múltiples mas no infinitos. Así definimos que la violencia no es una particularidad esencial del sujeto sino un *recurso*. Estos sujetos que en unas relaciones hacen de la violencia su señal de pertenecía, su marca distintiva, en otras relaciones manipulan otros *recursos*, otras señales. Se usa o no la violencia según las interacciones.

Auyero y Berti entienden a la violencia como un repertorio y señalando algunas de las particularidades a las que nosotros nos referimos con la noción de *recurso*, ellos dicen: “Pensar la violencia como un repertorio no quiere decir que todos los habitantes del lugar recurren a ella para resolver sus problemas, de la misma manera en que la existencia de un repertorio de acción colectiva no implica que toda una población se sume a la protesta” (2013: 114). La idea de repertorio señala para estos autores la noción de conocimiento de la práctica y su carácter usual. Sumamos a estas dos nociones la idea de aceptación para dar cuenta de la legitimidad.

Sosteníamos que la violencia, entonces, en los dos casos analizados era un *recurso* en tanto usual, aprendida y legítima. Un *recurso* que posee tres caras. Por un lado, comunica una concepción del mundo, exhibe valores y sentidos, marca límites, crea diferencias. Por otro lado, comunica diferencias internas. Por último, la acción violenta es el instrumento que crea y (re)crea esas diferencias. Las tres caras son parte de una misma interpretación, la de la violencia como *recurso*. Varios investigadores han mencionado y enfatizado que la violencia, como acción social, posee una dimensión que tiene como objeto comunicar alguna característica elegida por sus practicantes (Riches 1988, Segato 2003). Las acciones violentas son un medio para.

La función expresiva de la práctica violenta puede tener como fin ubicar al actor violento en una posición determinada en una estructura de poder, señalar la pertenencia a un universo determinado de género o marcar la pertenencia grupal. Así, las formas violentas legítimas, comunican un límite y marcan jerarquías. La violencia comunica, informa, dos fronteras diferentes. Por un lado, instaura la distancia entre el mundo policial y la alteridad y, al mismo tiempo, ordena jerarquías y clivajes al interior del mundo policial. Por otro lado, determina la diferencia entre los que se la aguantan y los que no, marcando la pertenencia a la “barra” y, simultáneamente, ordena categorías de aguantadores.

Ahora bien, hasta aquí interpretamos que la violencia era un *recurso* para hacerse del respeto. Pelearse para ser respetado, a esta interpretación podemos/debemos ahora sumarle “la parte maldita”.

Más allá del recurso

En abril del 2017 me reencontré con un informante de la investigación que llevé a cabo entre miembros de la “barra” de Colegiales, 18 años habían transcurrido desde que finalizó la misma. Estaba en una esquina cercana en el barrio de Munro y de su mano un niño le rogaba comprar una bebida. El niño era su hijo. Me costó reconocerlo, aunque lo había visto varias veces en estos años, estaba cambiado. La calvicie había conquistado su cabeza y estaba vestido con ropas caras y de marcas reconocidas. Su estilo era otro. Nos saludamos y nos pusimos a charlar. Su derrotero vital había pasado bastante lejos de los estadios, seguía afirmando una pasión “enorme por Cole” pero “ya no iba a la cancha”. Me parecía extraño que haya abandonado el grupo cuando de joven era uno de los más involucrados y participativos. Además, era hace ya mucho tiempo, uno de los más reconocidos “aguantadores”. Ante mi sorpresa por su cambio de estilo, me dijo que sus años en la “barra” y sus peleas –varias y sangrientas– fueron “pura diversión”. Le compró la gaseosa a su hijo y me fui a realizar un trámite. Sin embargo, estas últimas palabras quedaron rebotando entre mis ideas.

Unos meses después, otro hecho puso en duda mis interpretaciones de la violencia. Luego de una charla sobre las formas de violencias en los estadios de fútbol conversé con un colega que durante su adolescencia había participado de una “barra”. Su vida por esos años pasaba entre los estudios universitarios en la Universidad de Buenos Aires, la práctica deportiva del rugby y su participación en la “barra” de un club del ascenso del fútbol argentino. La experiencia en la “barra” no estaba para él vinculada al “respeto” sino a la “adrenalina del combate”. Adrenalina y diversión sentidos muy diferentes a las que antaño había interpretado y ligado al “aguante”.

Una lectura –un tanto libre– de Bataille (2009) y sus nociones de gasto improductivo permitieron empezar a pensar la relación entre diversión y violencia como gasto desmedido que rechaza la sociedad. Desde esta nueva perspectiva, las acciones violentas para algunos miembros de las “barras” no era un *recurso* –o mejor dicho no eran sólo un recurso– que tiene objetivos sociales sino un *más allá* de esos objetivos. Siguiendo a Bataille sostenemos que la razón, el trabajo, las rutinas y el tedio “*engendran monstruos*”⁹ que desatan –en escasas oportunidades– *la parte maldita* de los actores. Las acciones violentas eran interpretadas, ahora, como la pieza disruptiva que escapa del entramado relacional de la obligación, del cálculo y la proyección. Pelearse para divertirse.

9 Bataille hace referencia a la obra de Goya.

Las lecturas de Bataille se articularon con las interpretaciones de la criminología culturalista para con el delito, el crimen y la violencia.¹⁰ Katz (1988), referente de esta corriente analítica, analiza a las emociones y sensaciones como parte de las motivaciones delictivas. Estas emociones, ancladas en las experiencias delictivas, son una dimensión analítica velada por aquellas interpretaciones que hacen hincapié en los determinismos estructurales. Así su obra, provocativamente denominada la seducción del delito, incorporó la corporalidad y su emotividad, por ejemplo: el placer, el goce, etc. En este trabajo cuando analiza el accionar de las pandillas -los grupos de elites callejeros, los denomina- y sus usos de la violencia las interpreta como estrategias de ruptura de las formas de autoridad convencionales, como formas de búsqueda de una trascendencia moral de ruptura con el orden mundano. Las formas de la violencia son expresiones de un sujeto que busca estas experiencias emotivas como parte de un proyecto de desestructuración de lo racional. Young, otro relevante investigador que comparte miradas e interpretaciones con Katz, nos dice:

No tengo dudas de que gran parte del delito es mundano, instrumental y oportunista en su motivación y de que hay personas cuya respuesta al delito es fría, calculad, racional. Pero una parte asombrosamente grande de los delitos, desde los joyridng hasta los asesinatos, desde los vandalismos en locutorios a la violación, involucran mucho más que una motivación racional. (2008: 64).

La noción de *recurso* llevaba la violencia para el camino de la racionalidad pero había otros caminos analíticos no transitados. Ferrel (2004) sostiene que algunas formas delictivas –podríamos aquí incluir las violencias de los “barras”– pueden ser interpretadas como una desesperada búsqueda de incertidumbres, de ruptura con el tedio de la socialización rutinaria. Estás prácticas son, para el autor, mojones de la pasión que buscan romper la maquinaria del aburrimiento. La diversión, el placer y el goce aparecen como dimensiones significativas del análisis.

Comprendí que una dimensión de la violencia no había sido analizada en varios de mis trabajos: el placer.¹¹ Revisando las notas de campo, para escribir una comparación entre las lógicas de la violencia entre “barras” y “policías”, encontré esta dimensión olvidada. Varios de los interlocutores del mundo del fútbol

10 Nicolás Cabrera a quien dirijo hace años en su carrera académica me sugirió estás lecturas. Sus recomendaciones sobre la criminología culturalista y la discusión sobre los datos recolectados en su trabajo de campo me orientaron, lenta pero inexorablemente, a socavar el argumento de la violencia como *recurso*. El análisis de los trabajos de algunos colegas habilitó los mismos caminos reflexivos, Tonkonof (2007) y Cozzi (2014), entre otros.

11 En mi tesis doctoral mencioné que una de las áreas de vacancias del estudio sobre las violencias era el placer. Sugería investigar algo que nunca hice, relegando a un lugar secundario una dimensión relevante para ese entonces

vinculaban el “aguante” –a veces, no siempre– a divertirse. Retomo un dato de campo.

Una tarde, estaba en la puerta de la sede de Huracán con un integrante de la “hinchada” y él había escuchado que un compañero me comentó una pelea y pensó que yo estaba juntando relatos de “combates”. Entonces, comenzó a narrarme sus peleas. Este joven me contó tantos episodios que podría escribir otro libro sobre ese tema. Lo interesante es que buena parte de estas peleas no están vinculadas al fútbol. Me comentó que una de las diversiones del grupo de amigos era ir a pelear con los “coreanos” del bajo Flores; decía que se metían en su barrio y se peleaban; argumentaba que ellos sí sabían pelear y se la aguantaban. Al final, desarrolló un mapa de los grupos con los que habían peleado y sus diferencias de “aguante”, para argumentar que los “coreanos” peleaban mejor que los “paraguayos”, quienes se la aguantaban pero no tenían técnica; para él los peores luchadores eran los “bolivianos” que viven en Flores. La cotidianeidad de la lucha descollaba como un dato relevante.

Esto es un fragmente de un trabajo comparativo (Garriga Zucal 2015: 116) lo sustantivo es que al releer las notas había descubierto menciones al placer de las luchas, pelearse como una diversión. En esa oportunidad incluí una nota al pie señalando la necesidad futura de analizar el placer y la violencia, pero, sin embargo, esa obra iluminaba nuevamente la noción de *recurso*. Generando así un *intencional olvido* del placer/diversión/goce como arista constitutiva de la acción violenta.

Las lecturas de Bataille, Katz, Young y Ferrel habilitaron un interrogante: ¿el *intencional olvido* para con el placer/diversión/goce en el mundo de las “barras” me acompañaba, también, en mi estudio sobre las violencias policiales? De buenas a primeras resultaba difícil encontrar goce y divertimento entre las prácticas violentas policiales. Volví a las notas de campo buscando lo invisibilizado. Encontré que Juan –un oficial con quince años de experiencia policía– me había comentado que en las requisas a los calabozos varias veces había peleado con detenidos. Los detenidos que querían ser trasladados, según él, se aprovechaban de las requisas para iniciar una pelea que les permita lograr su objetivo. En otros momentos había interpretado que estas violencias policiales eran un *recurso* para la construcción de la autoridad. Sin embargo, las notas permitían interpretar que la excitación de Juan al recordar estas peleas desnudaba, también, un goce físico. El placer de pelearse no era un dato insignificante. Otro policía había hablado de las prácticas policiales en términos del “aguante”. Y en esas notas de campo no pude dejar de encontrar dosis de placer en sus palabras. Diego, explicaba el uso de la fuerza en términos de valentía y temor, asociados a la masculinidad. Diego, nos decía que pegarle a un detenido que estaba con las esposas puestas era, a sus ojos, un acto

de inmensa cobardía; repetía, con tono serio, que esa actitud era una muestra de cobardía –“cagón”, asociada a la ausencia de hombría– “putos”. Diego, sostenía que, si uno “se la aguantaba”, si uno es valiente y corajudo, no podía pegarle a un preso que estaba esposado. Contaba que en algunas oportunidades la relación con los presos se vuelve muy, pero muy tensa. Que van y vienen los insultos, las cargadas y que a veces, él considera conveniente organizar una “mini pelea” para que “se saquen las ganas”. Diego sostiene que son peleas cortas, sin grandes incidentes, para ver quién se “la aguantaba más”. Por ello, pegarle a un preso que tenía esposas –“los ganchos”– era un acto inmoral, ya que si uno se la “aguantaba” le debería sacar las esposas y pelearse. Ahora bien, en retrospectiva encuentro señales del placer de la pelea entre sus palabras. Sacarse las ganas de la pelea remitía a una búsqueda del placer y no a una racionalidad instrumental: había en la pelea una orientación al disfrute como meta de la lucha.

Entiendo, a la luz de esta reinterpretación, que hay formas de la violencia que pueden ser analizadas por fuera –o *más allá*– de la noción de *recurso*. No todas las formas de la violencia tienen como objetivo la búsqueda del respeto; o no sólo la búsqueda del respeto, el placer y la diversión son superficies analíticas de la violencia que no pueden ser olvidadas.

Conclusiones: sobre el *intencional olvido*

Para finalizar propongo reflexionar sobre dos ejes que me llevaron a interpretar la violencia como un *recurso* olvidando –casi intencionalmente– el placer como dimensión analítica. Agregaremos a estas conclusiones un último punto, que adquiere suma relevancia al incluir la “parte maldita” a nuestro análisis.

Irracionalidad de la violencia. Desde el inicio de la investigación con las “barras” prima un interés: dar cuenta de las razones de la violencia. Discutiendo con aquellos que interpretaban la violencia como muestra de salvajismo o barbarie deseo –desde siempre– mostrar los sentidos, lógicas y significados que quedan reducidos a nada para estas interpretaciones. En muchas oportunidades sostuve argumentos como el que sigue.

Ser integrante de la “hinchada” y parte de la policía genera un esquema de acción y de evaluación del mundo, que hace de la violencia uno de sus *recursos* de acción. La violencia es un *recurso* en tanto es una acción legítima, en el marco de un mundo relacional, que se usa para alcanzar ciertos fines. Legitimidad confeccionada en la experiencia.

Nuestro desafío es analizar cómo se usa la violencia, cómo se construye en un *recurso* y para qué sirve. Para ello, iluminaremos los sentidos

de las acciones, devastando cualquier interpretación de irracionalidad. Pero además, mostraremos que los actores emplean este *recurso* contextualmente y que, por ende, sus acciones no son ni impulsivas ni inconscientes. (Garriga Zucal 2016: 42).

Entiendo que al priorizar la discusión con las interpretaciones del sinsentido sobrevaloré la noción de *recurso*. El *intencional olvido* del placer estaba aquí vinculado a desnudar racionalidad donde otros veían irracionalidad. Esta discusión –batalla férrea contra el sentido común político más que académico– opacó la dimensión analítica del placer/goce/entretenimiento, ya que estos parecían argumentos débiles para combatir la representación de salvajismo. La noción de recurso que asociaba la identidad a la racionalidad de las prácticas tenía la capacidad de incluir en un mundo de iguales –el de los civilizados/modernos/pensantes– a los que cometían actos violentos. La sobrevaloración de la razón jugó un rol central en el *intencional olvido* del placer/goce/entretenimiento violento.

Lo que no escuché. En el párrafo anterior el *intencional olvido* es el resultado de discusiones políticas entrecruzadas con cuestiones teóricas, en este eje sólo brillan las últimas. La autoreferencialidad de los últimos apartados tenía como objeto desnudar una dimensión de la necesaria reflexividad etnográfica. Durante las investigaciones aquí analizadas la reflexividad fue un insumo indispensable para comprender cómo los datos se construyeron en la interacción de campo con mis interlocutores. Siguiendo las instrucciones de Guber (2001) fui capaz de problematizar las condiciones socioculturales de las relaciones en el trabajo de campo y concebir, así, al proceso de conocimiento como intersubjetivo y contextual. Sin embargo, no fui capaz, hasta aquí, de reflexionar sobre cómo los enfoques teóricos y las lecturas también construían los datos. Guber (2013) al analizar cómo las referencias teóricas y bibliográficas, las influencias académicas, de Esther Hermitte estructuraron su tesis de doctorado ilumina la dimensión de la reflexividad que en mi trabajo había quedado opacada. En esta línea Cuesta, Iuliano y Urtasun (2018) utilizando la noción de *atmósfera teórica* alertan la necesidad de sumar a la reflexividad la adopción de las perspectivas teóricas.

Definir la violencia como un *recurso* implicó no darle significativa relevancia a la perspectiva nativa, en cuanto no se daban real importancia a los sentidos que los actores decían motivar sus acciones. En la *atmósfera teórica* donde transitaban mis investigaciones se buscaba detrás de las palabras de mis interlocutores los motivos reales que guiaban la acción, entendiendo que los actores hacían lo que hacían por motivos que no expresaban. Como señalé en el trabajo etnográfico en variadas oportunidades surgió el goce, la diversión y el placer de la violencia sin que les prestará nada de atención. Creía, posicionado en una posición teórica, la de la sociología crítica que la tarea del investigador era descubrir que había detrás de la *illusio* de los actores. Me interesaba descubrir las razones de la acción que

movían a los actores, pero suponía que ellos las desconocían. Desde ese punto de partida muchas de las palabras de mis interlocutores no tenían sentido ya que había lógicas irreflexivas que se ocultaban detrás de justificaciones y otras valoraciones imprecisas. Había que buscar lo oculto.

Propongo en clave epistemológica, seguir algunas de las propuestas del giro ontológico y recuperar la perspectiva nativa sin pensar que existe algo oculto. Renoldi (2014) retoma la propuesta de la antropología simétrica de Viveiro de Castro para reflexionar sobre la interpretación de la relación entre los discursos nativos y los analíticos, dice:

El concepto de “simetría”, aplicado al trabajo etnográfico, parece ser una tendencia contraria a cierto evolucionismo intelectual en el que se funda el pensamiento científico moderno al afirmar que puede acceder a la lógica oculta, a las verdaderas razones que mueven a los actores, al trasfondo de los secretos que nos permitiría acceder a las esencias que justifican el accionar; ese mismo pensamiento que cree que puede poner las prácticas al descubierto como expresiones de esquemas ocultos profundamente incorporados que crean repetición, reiteración, reproducción; que puede notar la diferencia entre lo que ellos creen y lo que en realidad es; que puede atribuir ritos y mitos como si se tratara de formas prolijas de referirse a lo ilusorio y por eso a lo no real; que puede considerar lo socialmente construido (representaciones, por ejemplo), así como lo socialmente inventado (hechicería, por ejemplo), como productos no reales, o lo que es peor, como falsos o engañosos; y por fin, que puede sostener que el pensamiento científico domina conceptos, mientras el nativo se encuentra eternamente preso de categorías de pensamiento. (Renoldi 2014: 132)

Las matrices teóricas que utilicé antaño –sujetas al evolucionismo intelectual que menciona Renoldi– promovían la búsqueda de las lógicas ocultas. Entendiendo cómo esas lecturas construyeron los datos es relevante volver al placer/goce/entretenimiento. Se torna imprescindible creerle a los actores con los que trabajamos; entender que cuando hablan de placer están hablando de placer y no de conformaciones identitarias ni construcción de vínculos sociales ocultas. Que haya placer no quita que haya conformaciones identitarias y construcción de redes sociales.

Más allá de las dicotomías. También cabe preguntarnos, para terminar, cuánto del dualismo cartesiano caracterizó nuestra mirada, conformando dicotomías del tipo razón o pasión, sin dar cuenta de las imbricaciones, articulaciones que agilizan las acciones sociales. Más allá de las dicotomías es importante reinstaurar las

múltiples lógicas de la violencia, cómo recurso o como diversión. E interpretar que ambas pueden convivir en tiempo y espacio en un grupo y en un actor.

Aquí creemos necesario traer a colación las ideas de Lahire sobre la multiplicidad del actor social y remarcar que los policías y los “barras” usan a la violencia como parte de un repertorio.

[...] Los repertorios de esquemas de acción (de hábitos) son conjuntos de compendios de experiencias sociales que han sido contruidos-incorporados en el curso de la socialización anterior en marcos sociales limitados-delimitados; y lo que cada actor adquiere progresivamente, y de un modo más o menos completo, son tanto unos hábitos como el sentido de la pertinencia contextual de su puesta en práctica. (2004: 55)

De esta forma, la violencia es parte de los repertorios que tienen los actores. La multiplicidad de repertorios de los actores sociales hace imposible reducir a una sola causa sus formas de acción. Puede ser un *recurso* o búsqueda de placer o, mejor aún, las dos cosas. Lahire, al respecto nos dice que:

[...] Desde el momento en que un actor ha sido colocado, simultáneamente o sucesivamente en el seno de una pluralidad de mundos sociales no homogéneos, y a veces incluso contradictorio, [...] nos encontramos con un actor con un stock de esquemas de acción o de hábitos no homogéneos, no unificados, y, en consecuencia, con prácticas heterogéneas, que varían según el contexto social en que se ve obligado a evolucionar. (2004: 47)

Las lógicas de la violencia se sedimentan de formas diferentes según los sujetos, según las trayectorias y el conjunto de relaciones sociales que hacen a los sujetos ser y comportarse como tales. Esta sedimentación múltiple pone a la “parte maldita” en un lugar central hasta ahora relegado.

Referencias citadas

- Alabarces, P., J. Garriga Zucal y V. Moreira. 2008. El aguante y las hinchadas argentinas. Una relación violenta. *Horizontes Antropológicos*. 14 (30): 113-136.
- Álvarez, S. 2011. “Haciéndose hombre en la calle y en la escuela. La construcción social de la masculinidad en los andes colombianos”. En: Rifiotis Theophilos y Natalia Castelnuevo (comp). *Antropología, violencia y justicia. Repensando matrices de sociabilidad contemporánea en el campo del género y de la familia*. pp. 177-190. Buenos Aires: Antropofagia.

- Auyero, J. y M. F. Berti. 2013. *La violencia en los márgenes*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Bataille, G. 2009. *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Bourgois, P. 2011. *En busca del respeto. Vendiendo crack en el Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Cardoso de Oliveira, L. 2004. Honor, dignidad y reciprocidad. *Cuadernos de Antropología Social*. (20): 25-39.
- Castelnuovo, N. y Th. Rifiotis. 2011. *Antropología, violencia y justicia. Repensando matrices de sociabilidad contemporánea en el campo del género y de la familia*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Cozzi, E. 2014. Los tiratiros. Usos y formas de la violencia altamente lesiva entre jóvenes en la ciudad de Santa Fe. *Estudios*. (32): 265-284.
- Cuestas P., R. Iuliano y M. Urtasun. 2018. "Nuevas fuentes de la imaginación sociológica: la operación reflexiva y la construcción del objeto etnográfico". En: J. Piovani y M. Muñoz Terra (comp). *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. pp. 175-204. Buenos Aires: Clacso.
- Ferrell, J. 2004. Aburrimiento, crimen y criminología. *Theoretical Criminology*. 8 (3): 297-302.
- Garriga Zucal, J. 2016. Del correctivo al aguante Análisis comparativo de las acciones violentas de policías y barras bravas. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*. (37): 39-52.
- _____. 2015. *El inadmisble encanto de la violencia. Policías y "barras" en una comparación antropológica*. Buenos Aires: El cazador.
- Garriga Zucal, J. y V. Moreira. 2006. "El aguante. Hinchadas de fútbol entre la pasión y la violencia". En: D. Míguez y P. Semán (eds), *Entre santos, cumbias y piquetes: las culturas populares en la Argentina reciente*. pp. 55-74. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Garriga Zucal, J. y G. Noel, 2010. Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso. *Publicar en Antropología y en ciencias sociales*. (9): 97-121.
- Guber, R. 2013. *La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
- _____. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Isla, A. y D. Míguez. 2003. *Heridas urbanas: violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- Katz, J. 1988. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*. New York. Basic Books.
- Lahire, B. 2004. *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Renoldi, B. 2014. "El secreto, el informante y la información: indagaciones reflexivas sobre la etnografía y la investigación policial". En: R. Guber (comp). *Prácticas etnográficas: ejercicios de reflexividad de antropólogos de campo*. pp. 113-139. Buenos Aires: Miño y Davila.

- Riches, D. 1988. *El fenómeno de la violencia*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Segato, R. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Sirimarco, M. 2010. *Estudiar la policía. La mirada de las ciencias sociales sobre la institución policial*. Buenos Aires: Teseo.
- . 2009. *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial*. Buenos Aires: Teseo.
- Tonkonoff, S. 2014. “Violencia, política y cultura: una aproximación teórica”. En: S. Tonkonoff (comp.). *Violencia y cultura: reflexiones contemporáneas sobre Argentina*. pp. 15-30. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2007. “Tres movimientos para explicar por qué los pibes chorros visten ropas deportivas”. En: *La sociología ahora*. Buenos Aires: Siglo XX editores.
- Young, J. 2008. Merton con energía, Katz con estructura. La sociología del revanchismo y la criminología de la transgresión. *Delito y sociedad*. (25) 63-87.

Etnografías de una muerte no denunciada: justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba¹

NATALIA BERMÚDEZ²

Introducción

El morir siendo joven atraviesa por una etapa de progresiva normalización en los sectores populares de Argentina, producto de múltiples entramados entre los que se encuentran la escasez de recursos materiales y sociales, la criminalización de la pobreza (Waqquant 2004), el consumo de drogas (Epele 2007, 2010), la represión policial abusiva (Tiscornia 2005, Pita 2010), encarcelamiento y conflictos entre grupos locales. En este marco, se producen fuertes transformaciones sobre los modos en que una sociedad y sus individuos perciben, viven y recrean los sentidos de su existencia. Las formas de morir y dar

1 Publicación original: Natalia Bermúdez. 2015. Etnografías de una muerte no denunciada: justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba. *Dilemas. Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*. 8 (3): 455-472.

Agradecemos a *Dilemas. Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social* por autorizar la republicación de este artículo.

El análisis emprendido por buena parte de la literatura académica sobre las prácticas de demostración y conmemoración frente a la muerte violenta, en lo que se ha especializado Natalia Bermúdez, ha quedado eclipsado por el activismo jurídico y el privilegio concedido a la política circunscripta a ámbitos más formales de organización. En virtud de ello, la autora encaró diversos trabajos de intervención e investigación en los que ha procurado restituir las experiencias de los sectores populares en torno a las muertes de jóvenes en contextos de violencia y de pobreza. En este artículo, considera las formas de justicia que se imbrican entre familiares y allegados y los saberes nativos configurados históricamente en torno a lo judicial, desde una mirada que busca superar los enfoques normativos y que señalan al Estado y a la Justicia oficial como focos exclusivos de las demandas de justicia. Publicó 'Y los muertos no mueren'. *Una etnografía sobre clasificaciones, valores morales y prácticas en torno a muertes violentas (Córdoba, Argentina)*, 2011, y con María Elena Previtali (2014) *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre inseguridad y espacio urbano en Córdoba*. Complementar con secciones 3 (H. Ratier), 7 (P. Schamber), 8 (V. Manzano) y 11 (M.V. Castilla, A. Gravano).

2 Idacor-Conicet. Profesora titular del Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

muerte articulan así reciprocidades, distinciones, rivalidades, luchas de poder, límites y fronteras simbólicas, sociales y/o geográficas, inscribiéndose en los cuerpos, en las memorias colectivas y en las formas de demarcar y significar territorios.

Ahora bien, si nos detenemos en aquellos trabajos académicos que se dedican a abordar las demandas de justicia en torno a las muertes ocurridas en esos contextos –usualmente abordadas como producto de la violencia delictiva, urbana, policial o institucional–, podríamos acertar con una serie de supuestos que me interesa problematizar en este artículo.

En gran parte de los estudios puede advertirse cierto enfoque normativo en la medida en que señalan al Estado y a la justicia oficial como focos casi exclusivos de esas demandas. Tales enfoques resultan, a mi entender, de la fructífera tendencia de las ciencias sociales en los últimos años –especialmente en Argentina– a privilegiar abordajes de “familiares de víctimas” que consiguen politizar sus casos,³ pero que dejan por fuera a otros familiares que no forman parte de organizaciones especializadas y que no necesariamente recurren a la Justicia para denunciar las muertes.

Si, como marcan estas perspectivas, la Justicia oficial termina siendo el camino privilegiado por los familiares para encauzar sus reclamos, podríamos inclusive marcar algunos señalamientos. De la mano de la etnografía de Pitt-Rivers (1971) así como de la más reciente obra de Cláudia Marques (2002, 2006), hemos visto cómo la actuación de la Justicia no necesariamente sutura la reparación moral ante un daño sufrido, ni anula las percepciones de las personas sobre las formas en que son o deberían ser efectivamente negociados esos conflictos.

En otra dirección podríamos señalar también que el ejercicio de imputación de rasgos tales como “normalización” o “rutinización” a ciertos procesos sociales, parecerían conllevar el supuesto de que, al incorporarlos como parte “natural” del acontecer de sus vidas, las personas dejaran de reaccionar frente a determinados acontecimientos como la violencia o la muerte violenta. Es decir que la no participación de familiares o vecinos dentro de organizaciones especializadas o movimientos sociales, sería aparentemente explicada por los efectos de esa normalización, y por tanto, esa “inacción” o “pasividad” termina por allanar el camino a interpretaciones sociocéntricas, clasificando a estas muertes como no lloradas ni sentidas (Scheper-Hughes 1999).

3 Estos trabajos confluyen además en señalar la creciente legitimidad de aquellos principios que apelan al parentesco para la intervención y el reconocimiento públicos (Da Silva Catela 2005, Pita 2004, 2010, Zenobi 2009, Schillagi 2009, Vecchioli 2005, entre otros; y para Brasil: Vianna y Farias 2011).

En definitiva, ambas posturas contribuyen a simplificar las múltiples y simultáneas actividades que desarrollan los familiares durante el proceso de duelo, y el trabajo social y simbólico para resignificar gran parte de las muertes que atraviesan las personas de sectores populares (Bermúdez 2011). Qué implicancias tienen las muertes violentas en las relaciones familiares y vecinales, cómo los conflictos desatados en torno a ellas devienen enfrentamientos o venganzas, cuál es la dinámica efectiva y contextual de las disputas involucradas y en todo caso cuál es el lugar que se le da al Estado para resolverlas, son algunas de las preguntas que merecerían mayor atención.

El presente texto se inscribe en una investigación etnográfica y comparativa más amplia que llevo a cabo desde 2007 (Bermúdez 2007, 2011, 2014), y que aborda redes de relaciones familiares, sociales y políticas vinculadas a muertes en contextos de violencia,⁴ en barrios populares y medios de la ciudad de Córdoba, una de las provincias más pobladas de Argentina.⁵

Anclada en la introducción precedente, me propongo en este texto reconstruir el complejo entramado de condiciones por las cuales la muerte de un joven no pretendiera ser denunciada en la Justicia oficial, a partir del análisis de los modos en que se asumió esta muerte en la *villa*,⁶ y de lo que los valores locales nos revelan en este proceso. Siguiendo a Marques (2006), propongo explorar una “interpenetración” de diferentes concepciones de justicia que, aunque aparezcan muchas veces como “incompatibles” entre sí, conviven en el mundo social y dan cuenta del lugar que cada sociedad le otorga a la muerte, a la violencia y al Estado.⁷

4 Tomé como punto de partida de trabajo de campo aquello que interlocutores entendían por *muertes violentas*, es decir las que resultan de las interacciones cotidianas de cierta proximidad espacial entre personas *vecinas o conocidas*. Y por otro, las muertes provocadas por la policía, producto de las reciprocidades y enfrentamientos habituales en los barrios, donde el entramado de interdependencias en estos sectores es complejo y conflictivo.

5 La provincia de Córdoba se encuentra en el centro de Argentina y cuenta con más de tres millones de habitantes.

6 Hago referencia a Villa El Nailon, una villa que se fue conformando cerca de los años cincuenta. Actualmente cuenta con 14 mil habitantes.

7 Marques desarrolla su investigación en una comarca del interior de Pernambuco en la que analiza una serie de sesiones del llamado “Tribunal do Júri”, desde una perspectiva atenta a la “interpenetración” de concepciones de justicia, tanto “oficiales” como “nativas”. Si bien en este texto no analizaré específicamente las nociones “oficiales”, tomaré su propuesta para pensar en los modos en que tales concepciones se alimentan unas a las otras (2006: 75).

Se nos están muriendo

Los chicos se nos están muriendo... Un día Elba, una de las pocas “señoras mayores” de la villa, me hizo entrar a su casa para ilustrar con objetos aquello que me quería decir con esa frase. Sobre una de las paredes principales del comedor había dispuesto varias fotografías enmarcadas de las cuales a su vez pendían estampitas de santos. Santos que parecían haber sido colocados para proteger a los protagonistas de las fotos. En las imágenes que Elba me señalaba, aparecían jóvenes varones en canchas de fútbol posando, en una distribución típica de cualquier equipo: algunos aparecían de pie y otros sentados sobre sus cuclillas. Elba se refería a cada uno de ellos según el parentesco que los unía o su paradero ya que, al fin y al cabo, los *conocía de toda la vida*. En tanto mujer que había transitado más de sesenta y cinco años, Elba se erigía como conocedora de la mayoría de los chicos, de sus familias y de lo que ha sucedido con ellos.

¿Ves este de acá?, no está más. ¿Este?, se mudó. De este... no sé nada. Pero a la mayoría de los que están acá los vi nacer, los vi crecer, y ahora, no sé qué es lo que está pasando, pero los veo morir. Se están muriendo. A este lo mató tal, a este lo mató este otro, a este de acá lo mató la policía....

Quizás la reciente muerte de Sebastián la obligaba a efectuar comentarios al respecto, y lo hacía enumerando otros casos para acentuar el carácter recursivo de esas muertes. Lejos de ser un recuento distanciado y estadístico, el relato de Elba aparecía poblado de apodos, historias dolorosas y detalles minuciosos que daban cuenta de la proximidad que los unía. A esa compleja situación era a lo que se refería con lo que *está sucediendo últimamente en la villa*. Uno de ellos era Sebastián. Una noche se había ido a la casa de uno de los chicos del barrio a escuchar música con un equipo prestado. De repente, todos escucharon un disparo. Según dijeron los dos jóvenes que lo acompañaban en aquella piecita, el tiro salió *accidentalmente* mientras Joaquín *jugaba* con un arma.

En el diario de mayor tirada de Córdoba la noticia fue clasificada como “motivo hipotético: riña”, “fue asesinado aparentemente durante una discusión con otros jóvenes. Recibió un disparo mortal en la cabeza. Murió en el lugar”.⁸ Algunos vecinos dijeron que tarde o temprano esto pasaría dado el *irresponsable* manejo del arma que caracterizaban las últimas tardes de Joaquín en la villa. La madre de Sebastián consideraba, en cambio, que eso no había ocurrido por *accidente*. Pero no se lo dijo a nadie. Todos percibieron sin embargo su sospecha porque dejó de

8 Diario La Voz del Interior. (En: <http://monitor.lavoz.com.ar/DatosCaso.asp?id=282>, disponible en diciembre de 2007).

saludar a quienes habían estado con su hijo aquella noche. Tiempo después les negó el saludo también a los familiares de esos chicos.

La muerte de Sebastián fue para muchos *inexplicable* porque Sebastián no *andaba*⁹. Para su madre esta no era razón suficiente. Josefina le adjudicaba la muerte a la personalidad de su hijo, *apocado, así, con poco carácter*. Josefina mirando el cuadro de su hijo colgado en el comedor, con mucho dolor me contaba: “Yo le decía: vos tenés que tener cuidado porque se van a limpiar las manos en vos algún día. Porque ante cualquier cosa él era de agachar la cabeza, era como muy sumiso. Y yo siempre le decía eso, que él se tenía que saber parar”.¹⁰

Días antes, Maximiliano, otro joven de la villa, fue baleado y a las pocas horas murió en el hospital. Inmediatamente Vero, su mamá, decidió donar los órganos. A los pocos meses empezaron a llegar cartas de agradecimiento de la institución nacional que recibió la donación. Vero las muestra con orgullo y recuerda la sorpresa que implicó hacerse de esos sobres, decía sentir que su hijo había ayudado de alguna manera para que otras personas vivan o recuperen su salud.

Para muchos de los vecinos esta muerte era esperable *porque Maxi andaba*. Las primeras versiones que circularon sostenían que Maximiliano había muerto por causa de los disparos en un enfrentamiento que, junto a su amigo Ariel, habían protagonizado contra una *bandita* de chicos de un barrio colindante. Sin embargo, todos los vecinos supieron que las cosas habían sido diferentes cuando la policía fue a la villa a detener a Ariel. Nadie se esperaba semejante desenlace. Maxi “había sido muerto por su propio *amigo*”.

Las muertes de Maxi y de Sebastián formaban parten de conversaciones casi obligatorias por esos días en la villa según comprobé también cuando golpeo la entreabierta puerta de la casa de Victoria. Los hijos de Victoria son primos de Maxi. Uno de ellos estuvo además con Sebastián aquella trágica noche. El equipo de música que habían pedido prestado los chicos era de ella.

Junto a su vecina conversaba con verborragia y entre rondas de mate cebados a pava caliente. “Y es como lo que me pasó a mí con mis hermanos”, decía Vanesa, y empieza el relato sobre la muerte de su hermana de quince años. Lo hace mirándome dado que soy la única que no conozco su historia. “En una casa cerca de donde vivimos, unos tipos estaban choreando”¹¹, y como se sintieron unos disparos, todos los vecinos salimos a mirar. Y ahí es cuando “a esos tipos se les escapó un tiro y la mataron, después se fueron, me la dejaron sola. Fue

9 *Andar* implica decir que una persona se dedica a actividades de la economía ilegal.

10 *Pararse* quiere decir dejar de ser sumiso ante los demás, saberse defender, tener coraje.

11 Robar.

abandono de persona y a esos le dieron accidental, por eso no van a estar mucho tiempo presos”.

Continúa el relato con su otro hermano. “Cuando fue a chorear a una vivienda en un barrio próximo, el dueño de la casa le clavó un cuchillo en los ojos. Él declaró que mi hermano estaba tan drogado, que se cayó sobre el cuchillo. Pero mirá si va a ser así... nada que ver. Ese tipo está en libertad, no está detenido”.

Mientras tanto, una de las hijas de Victoria daba vueltas acomodando ropa recién destendida, entraba y salía del comedor escuchando lo que Vanesa me contaba sin mayores detalles. Una vez que se produjo cierto silencio en la conversación, Jimena ingresó al comedor y dijo: *pero no es lo mismo*. Y entonces ensaya una serie de comparaciones entre las muertes de los hermanos de Vanesa y otras producidas en los últimos meses: la de su ex pareja, asesinado dentro de un móvil policial; la de Sebastián; y la de Maxi, que era su primo hermano.

No, no es lo mismo –insiste–, no es lo mismo. Nada que ver, porque no los conocés vos... lo del Maxi es distinto, no te das cuenta. Porque su propio amigo fue... ¿me entendés?

Esa traición me cambió la vida a mí –agrega Victoria–. Fue muy duro. Esto de que Ariel, su amigo, fuera el que lo mató. Todos lo queríamos tanto al Maxi. Y era su amigo, y no dijo nada que había sido él... Lo que más me molesta es la traición, él fue al cementerio, lloraba y todo. Yo no voy a ser nunca más la misma. Y a él también le van a poner accidental. Lo mismo que al policía que mató al ex de mi hija, le quieren poner así cuando no se sabe bien todavía cómo fue... Lo que me jode es que fue por traición. Y después de lo que pasó. No dijo nada Ariel, mirá yo lo maté, fue sin querer, hasta fue al entierro el caradura. ¡Yo lo escondí en mi casa unos días! Todo eso a mí me puso muy mal el corazón, ahí te pones a pensar, si vale la pena luchar por los chicos de acá, si vale la pena porque uno se pone mal y trata de hacer cosas, pero es tan difícil.

El ordenamiento clasificatorio que diferencia la muerte de Maxi no se funda esencialmente sobre clasificaciones judiciales ni sobre aquellas que aparecen en los diarios, producto de la reproducción periodística de fuentes policiales. Lo que marca la distinción entre una muerte y otra tampoco refiere a formas de matar o de morir, ni a evaluaciones morales sobre las cualidades del muerto según sean “ladrones” o “trabajadores”. Lo que marca la diferencia no nos remite a relaciones próximas cualesquiera. Nos ubica, más bien, en la ruptura de un valor moral primordial y fundante entre los jóvenes como lo es la amistad. Así, la traición de una amistad signó esta muerte, y por tanto implicó mayor gravedad y dolor que otras muertes, sucedidas incluso en circunstancias similares.

Dado el tenor que iba adquiriendo el derrotero de esta charla, Vanesa se puso de pie dando fin a su visita y aunque saludó al retirarse, Victoria alcanzó a percibir cierto malestar en ella que intentó justificar ante mi presencia: “a veces no se puede hablar con Vanesa, quedó muy mal después de todo lo que pasó”.

Jimena, como prima hermana de Maxi, mantenía una relación de *amistad* muy estrecha, del mismo modo que sus otros hermanos. Se criaron juntos y compartieron *andanzas*. Victoria expresa haberlo querido mucho, a pesar de que ya hacía varios años que no estaba en pareja con el tío de Maxi. El joven *había sabido guardar* algunos secretos antes de su muerte, logrando evitar así entredichos familiares. Estas circunstancias sumergieron a Victoria en una situación de *deuda* con el joven muerto. Quizás a causa de esa deuda es que había creído que escondiendo a Ariel en su propia casa, lo estaba ayudando a Maxi. Pero no fue así.

Una vez que la policía fue a buscar a Ariel, acusado ya de la muerte de su compañero, algunas posiciones debieron ser redefinidas. Victoria debió dejar en claro su situación para no ser culpada de complicidad. Ella también había sido “víctima del engaño de Ariel”.

El modo en que las personas efectúan interpretaciones sobre las muertes demuestra que las redes de relaciones familiares y sociales próximas se tornan fundamentales para construir “orientaciones recíprocas”, al decir de Elias (1990: 132), esto es obligaciones morales y criterios para manifestar el dolor, que regulan los intercambios y los conflictos involucrados. Esos criterios escapan muchas veces a las clasificaciones y comportamientos tipificados por el propio Estado, y tornan difícil pensar que la Justicia oficial pudiera abarcar y compensar la complejidad de valores y entramados aquí revelados –y quebrantados–.

Tanto para Victoria como para otros adultos, el caso de esta muerte en particular produce una ruptura, sucedida de profundos replanteamientos sobre los vínculos que unen a los jóvenes. La *amistad* conforma un lazo privilegiado por chicas y chicos en gran parte de las situaciones de sus vidas, estructurando su cotidianeidad de espacios, prácticas y relaciones. A través de sus amigos, los y las jóvenes socializan y obtienen recursos (Míguez 2008), fortaleciendo, en definitiva, los lazos de pertenencia y formaciones identitarias (Previtali 2012).

De hecho, los fuertes *códigos* que los jóvenes mantienen en estos vínculos de amistad resultan muchas veces cuestionados por los adultos, en tanto compiten, amenazan o socavan el poder que detentarían frente a sus descendientes. Aquello que la muerte de Maximiliano puso en escena en la villa residió precisamente en la *traición* de los *códigos* asociados a la *amistad* entre los jóvenes. Esto explicaba, en alguna medida, lo que Jimena pondría alguna vez en pregunta ¿por qué *la familia no supera esta muerte*?

La traición

La muerte de Maxi resultó definida como una *muerte* por *traición* una vez que la policía vino a detener a Ariel. Los criterios de “verdad” de las pericias que entendían que el disparo que le dio muerte provino de su compañero, no fueron en ningún momento cuestionados. Estas nuevas pruebas ofrecieron herramientas para reinterpretar el comportamiento de Ariel tras lo acontecido e, incluso, para dudar de la existencia misma de la *amistad*.

Como lo muestra la indignación de Victoria, Ariel había cumplido con una serie de obligaciones para con el muerto –y para los que quedan vivos, como nos advierte malinowski [1966] (1986)– como llorar, ir al cementerio y mostrarse acongojado según las expectativas del vínculo de *amistad* que los uniría. A la luz de una “nueva verdad” judicial, tales demostraciones revelaron el *engaño* que inauguró una usina de preguntas y desconfianzas. *¿Qué es lo que podría haber desatado semejante traición?*

Que Ariel no se hubiera defendido ni esgrimido razones –como sucedió con los chicos que participaron del escenario de la muerte de Sebastián–, puso en evidencia la “aceptación” de las responsabilidades que recaían sobre él. Aquellas actitudes que podrían haber sido interpretadas como un mal manejo de las relaciones sociales por parte del joven o, simplemente, como el poder del temor frente a lo que podría provocar semejante desenlace, sumó antes bien una prueba más de su *traición*. Algunos amigos de Maxi comenzaron a denunciar a viva voz que “en realidad Ariel ya lo había intentado matar antes”, negando de este modo su condición de amistad.

Las herramientas colocadas por Pitt-Rivers (1971) para pensar la amistad en Grazelema, dotan de gran actualidad teórica a su etnografía. Como señala el antropólogo, una amistad entre dos personas no se instituye de una vez y para siempre, sino que es objeto de dudas, interpretaciones y pruebas permanentes, en base a las expectativas –no siempre reconocidas– de intercambios recíprocos. A partir de nuestro caso vemos cómo puede ser reinterpretado todo el comportamiento de una persona a partir del momento mismo de ser acusada de *traición*. Por tanto, todas aquellas manifestaciones de amistad que habían sido valoradas como positivas, debieron reconsiderarse buscando nuevas explicaciones a las conductas y, sobre todo a sus “verdaderas” intenciones.

Cabe remarcar también que es precisamente en la *traición* de la *amistad*, que puede hallarse los fundamentos ideales de su definición, sobre cómo debería ser un amigo y cómo debería comportarse ante situaciones semejantes. En palabras de Pitt-Rivers, “la mejor forma de examinar los valores morales es mediante las sanciones que funcionan contra su violación” (Pitt-Rivers 1979: 131). Los valores

quedan definidos de modo más claro en el preciso momento en que se rompen, pierden o quebrantan. Si, en términos nativos, los *códigos* de amistad refieren a valores constitutivos de las personas de *buen corazón* o que *no tienen malas intenciones* con las personas con las que se mantienen relaciones de afecto, Ariel entonces no habría sido nunca amigo de Maxi.

Era de este modo que, quienes dudaban de la existencia misma de la amistad, vacilaban consecuentemente sobre el acto de traición. Para decirlo crudamente, no se traiciona aquello que no existió. Desde esta postura podrían por un lado, salvaguardar los códigos asociados a la amistad, al adjudicarle a Ariel su condición de persona *de mal corazón*. Y podrían, a la vez, preservar la manera en que los jóvenes se piensan a sí mismos y conciben sus vínculos. La amistad entre jóvenes resultaba valorizada ahora, incluso por los mismos adultos, en su carácter positivo, es decir, aquel capaz de mantener códigos morales entre personas.¹²

La gruta



Imagen de la gruta de Maximiliano (foto de mi autoría).

12 Balbi da cuenta del triple carácter de los valores morales esto es, cognitivo, moral y emotivo (Balbi 2007: 76-82), y contribuye a entender más acabadamente cómo estas dimensiones de los valores pueden privilegiarse contextualmente otorgando matices y heterogeneidades a los discursos y prácticas.

La gruta de Maxi era una de las pocas que había encontrado ocupando el espacio público de la villa. Otros jóvenes muertos eran usualmente homenajeados y recordados en el espacio más público del interior de las viviendas, en comedores y cocinas. Pero la de Maxi fue construida, a pedido de sus tías, frente de la casa de sus padres y a espaldas de la canchita de fútbol.

Tanto el hermano de Maximiliano, como sus padres y especialmente su abuela y tías, ubicaron una serie de objetos dentro de la *gruta*: sobre la izquierda, la figura de un ángel de yeso con dos rosarios en su cuello, la copa del club de Talleres¹³ y un premio obtenido en un campeonato de fútbol por los *chicos de la villa* sobre la derecha. En el centro, un vaso con bebida blanca, las estampitas que van diseñando para las misas en las fechas de conmemoración de su muerte y un arma pequeña conocida como *matagato*.

Como Arjun Appadurai (1986), entre tantos otros antropólogos, nos invitan a seguir a las cosas mismas para descubrir los significados construidos en torno a ellas –tales como sus formas, usos y trayectorias–, podemos atribuir algunos de estos elementos dispuestos en la gruta a los homenajes que los allegados pretendieron hacerle.

Ciertos objetos fueron seleccionados cuidadosamente para *representar a su persona*, por lo que nos otorgan indicios de los gustos y preferencias de Maxi. De este modo, la exaltación de su masculinidad introducida en la gruta por la presencia de ciertos objetos vinculados al fútbol, el arma y una bebida “fuerte”, resultan simbólicamente eficaces para mostrar a Maxi como un joven *con valor*. Otros objetos también visibilizan las demostraciones de sus familiares y *verdaderos amigos*, descubriendo a Maxi como un joven muy querido por todos, como un joven de *buen corazón*. O, lo que es lo mismo decir, como la contrafigura del “traidor”.

Asiendo las interpretaciones hacia los símbolos e íconos visibilizados en la gruta, no se deja duda sobre quién era quién. En el mismo sentido que señalan algunos autores, los “lugares” necesitan ser narrados o articulados con acontecimientos continuamente para que tengan sentidos (Lazzara 2003, Jelin 2002, entre otros), o en palabras de Pierre Norá (1984), necesitan de “vigilancia conmemorativa”.

La presencia de la gruta, y de los objetos colocados dentro de ella, se erigen como recordatorio físico de un pasado conflictivo, de un acto de denuncia, de la posible *traición* a una ‘*amistad*’ entre jóvenes, que puede actuar como chispa para reavivar los conflictos tanto como reactualizar el dolor posterior a una muerte

13 Uno de los equipos de fútbol más importantes de Córdoba.

tan sentida por todos.¹⁴ En definitiva, estas demostraciones y su escenificación espacial, permiten marcar un lugar para colectivizar el dolor, donde “la villa” puede repensarse y redimirse a sí misma.

La “no denuncia” o de cómo evitar el cartel de vigilante

Los padres de Maxi nunca hicieron la denuncia,¹⁵ no fueron a la policía ni siguieron la causa judicial. Victoria me dio, sin vacilación alguna, claras explicaciones de estas circunstancias: “La familia tiene una tradición, el padre no lo hizo, y el hijo no lo hizo, entonces ellos no lo hacen, me entendés, no quieren tener el cartel de vigilante. Pero no entiendo cómo en este caso no hicieron la denuncia”. Para Victoria la dimensión de la *traición* y el posterior *engaño*, serían motivos suficientes para romper la tradición de la que hablaba.

Esta forma de proceder no resultaba lejana, empero, a otras que frecuentemente encontraba a lo largo de mi trabajo de campo. Altamente valorado en diversos casos y contextos, el hecho de no denunciar resulta asociado a la gente *con códigos*.¹⁶ Cuánto más podría disponerse para este caso entonces, en el que habían sido precisamente ciertos *códigos* los que se hallaban puestos en tensión. Frente a la *traición*, los allegados al joven muerto responderían con aquellos *códigos* socialmente legitimados a través de las generaciones de *la familia González*.

Con las uñas para afuera

Los conflictos que se suscitan a partir de muertes como estas, de fuerte incumbencia colectiva, involucran a todos los miembros de una familia especialmente si conviven en el mismo barrio. Si bien Ariel fuera detenido por la policía, esto es, separado del espacio geográfico de la villa, los enfrentamientos podrían haberse desatado contra los parientes más cercanos del joven, tales como su mujer o los parientes de su mujer. Mudarse resulta consecuentemente una estrategia privilegiada para evitar probables encadenamientos de venganzas. Sin embargo, esto no ocurrió con la mujer de Ariel, posiblemente a causa del parentesco que los unía y al que todos hicieron referencia cuando supieron lo sucedido. El hermano menor del

14 Airès señala que el dolor ante una muerte se vincula, más allá de los sufrimientos reales de la agonía, con los lazos que unían a vivos y muertos, es decir por caso, “con la tristeza de una amistad rota” (Aries 1982: 329).

15 En la justicia Argentina aunque no medie una denuncia, la Justicia oficial interviene cuando ocurre una muerte.

16 Todo aquel que alcahuetee o *botonea* a los demás es asociado con los propios policías (llamados usualmente *buchones*, *botones*, o *vigilantes*).

joven muerto junto a su pareja Andrea, convivían en la misma casa con los padres de Maxi. Y Andrea era concuñada de la mujer de Ariel.

La gente comentaba cómo la suegra de Ariel estaba “con las uñas para afuera defendiendo a su hija porque tenía miedo que le pasara algo”. Pero la mamá de Maxi era la encargada de comunicar argumentaciones de este tipo cada vez que podía: “si ella no tiene la culpa de lo que es su marido. Ni su hijo tampoco. No les va a pasar nada”.

En cambio, las *broncas* que los chicos de la villa ya tenían con los jóvenes del barrio colindante, y que los enfrentaron aquel día a los tiros con Maxi y Ariel, sí se profundizaron. En algunas oportunidades los adultos temieron que los enfrentamientos físicos se concreticen, especialmente los días posteriores a la muerte de Maxi. Sin embargo, coincidiendo con Marques, las venganzas aquí también pueden ser pensadas en su carácter estructural más que factual, ya que es la posibilidad de que el conflicto se dispare lo que las hace permanentes (Marques 2002). El estado de tensión se manifestaba entonces en distintos contextos y circunstancias, pero sobre todo, cuando los límites territoriales corren riesgo o buscan traspasarse¹⁷.

Considerando que ciertos *códigos de amistad* fueron *traicionados*, algunos amigos de Maxi extremaron también otras demostraciones de amistad, como tatuarse el nombre del joven muerto, asistir a las ceremonias religiosas oficiadas en las conmemoraciones de su muerte, continuar celebrando su cumpleaños, entre otras.

Consideraciones finales

Como consecuencia del abordaje que predomina en la literatura académica argentina respecto al activismo familiar, en la que se privilegia las demandas de justicia que ciertos familiares emprenden frente al Estado consiguiendo “politizar” sus casos, sugerí mirar entramados y muertes en los que el “hacer justicia” se dirime en otros términos.¹⁸ He mostrado que la falta de denuncia, así como la no

17 Es interesante el énfasis que le coloca Ana Claudia Marques al componente espacial de las *intrigas* entabladas entre determinados actores, como “una relación de medición de fuerzas” (Marques 2002: 94). Más allá de las diferencias, coincido en este sentido que muchas veces “la condición de inauguración de un período de tregua, casi siempre pasa por la definición de límites territoriales que los miembros de los partidos no deben transponer” (2002: 96), “la paz no se formaliza, ella apenas corresponde a la disolución de un estado de relaciones entre lados, antes que una conciliación” (2002: 95).

18 Eilbaum (2010) encuentra también ciertas diferencias en el “hacer justicia” y en la administración de justicia en un barrio del conurbano bonaerense respecto a otros trabajos académicos en los que la dimensión política aparece más explícitamente colocada como una variable decisiva en la construcción de la investigación y la verdad.

participación de los familiares de las víctimas en organizaciones especializadas, lejos se encuentran de implicar inacción o pasividad. En el mismo sentido, los procesos de duelo tampoco parecen estar atravesados por la “naturalización” de muertes violentas, a pesar de su recurrencia.

De la mano de Marques y de la observancia de la “interpenetración” de justicias, he tratado de superar en el análisis el sostenimiento de una escisión particular y reificada en las ciencias sociales: la que antagoniza por un lado los valores de una Justicia Oficial de aquellos propios de “justicias locales”. Si bien la centralidad de ciertas agencias estatales no apareció manifiesta en los modos en que usualmente se abordan en la academia,¹⁹ es decir, en torno de las causas judiciales, quedó claro que el caso de Maxi muestra más tensiones que fronteras claras entre concepciones “oficiales” y “nativas”.

Las agencias estatales pasan a cumplir un rol fundamental, si consideramos al menos algunas dimensiones. Por un lado, al encarcelar al matador. Los familiares pueden evitar el acto de denuncia, construir mecanismos vecinales acusatorios y reacomodar enfrenamientos y/o alianzas considerando la intervención judicial advenediza. Entender la evitación de la denuncia no necesariamente implica circunscribirla a la “ineficacia” del Estado, sino colocarla en relación con saberes y concepciones locales históricamente producidas en torno a lo judicial y a la administración de la violencia, posibles de ser rastreados a partir de trayectorias familiares.

En otras palabras, aquello que la falta de una denuncia está poniendo en escena revela ciertos saberes sobre aquello que sucede a partir de una muerte, y desde los cuales tienden a privilegiarse ciertos *códigos* que regulan relaciones cotidianas y con aquellos más “próximos”. La falta de seguimiento de la causa judicial es relativamente común en todos los casos mientras que el asesino no vuelva al barrio. Y, por otro lado, a partir de la detención de Ariel es que se verifica la eficacia de la “verdad judicial” (Eilbaum 2010). En ningún momento se puso en duda la “verdad” que dictaminó la culpabilidad de Ariel mediante el resultado de las pericias balísticas, ni se impidió o cuestionó la intervención del aparato judicial.

Finalmente en este artículo se dirimieron cuestiones que escapan por cierto a las fórmulas del propio aparato judicial, pero que tornan difíciles de ser pensadas como meras respuestas a la ineficacia del mismo para regular los conflictos suscitados. La muerte de Maxi implicó un replanteamiento de los valores y de sus alcances y eficacia cohesiva entre los jóvenes. Despertó además disputas por

19 En ese sentido, estas perspectivas contribuyen además a la mistificación del Estado. Provocativamente Taussig lo señala bajo la figura del fetichismo de Estado (1995) .

aquellos atributos adheridos a las personas y que se hubieran puesto en duda tras lo acontecido –requiriendo además reforzadas demostraciones–, tales como *ser o no de buen corazón*, *ser o no amigo*. Sobre estos entramados de relaciones sociales y los criterios de proximidad que los guían, sobre los valores, las tensiones, enfrentamientos y alianzas es que cobran sentido las categorías que se vinculan y vehiculan el “hacer justicia”.

Referencias citadas

- Appadurai, Arjun. 1991. *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo.
- Ariès, Philippe. 1982. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- Balbi, Fernando. 2007. *De leales, desleales y traidores: valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Bermúdez, Natalia. 2014. “Moralidades de la inseguridad. Entramados locales y principios de adhesión política en casos de muertes violentas”. En: Natalia Bermúdez y María Elena Previtali, *Merodear la ciudad. Miradas antropológicas sobre espacio urbano e inseguridad en Córdoba*. Córdoba: Ediciones del IDACOR-CONICET.
- _____. 2011. *Y los muertos no mueren...una etnografía sobre clasificaciones, valores morales y prácticas en torno a muertes violentas (Córdoba, Argentina)*. Belin: Editorial Académica Española.
- _____. 2007. Violencias ambivalentes. Una antropología sobre las formas de regular las relaciones sociales en villa Sangre y Sol (Córdoba-Argentina). *Revista Teoría y Cultura* 2 (1): 55-70.
- Da Silva Catela, Ludmila. 2005. “Formas de las memorias. Etnografía de las marcas, usos y reinterpretaciones de las memorias políticas en Argentina”. En: *Territorios en conflicto ¿Por qué y para qué hacer patrimonio?* pp. 12-29. Santiago de Chile: DIBAN.
- Eilbaum, Lucía. 2010. “‘O bairro fala’: conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense”. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Elias, Norbert. 1990. *La sociedad de los individuos: ensayos*. Barcelona: Península.
- Epele, María. 2010. *Sujetar por la herida: una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2007. “Sujetando por la herida: política de facticidad y muerte-joven en poblaciones vulnerables del Gran Buenos Aires”. Ponencia presentada en el Simposio “Experiencias sociales de sufrimiento”. Buenos Aires, IDES.

- Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Lazzara, G. 2003. "Tres recorridos de Villa Grimaldi". En: Jelin, Elizabeth y Victoria Lagland (comps), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Marques, A. C. 2002. *Intrigas e questões. Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. PPGAS-MN-UFRJ.
- . 2006. "Justiças e ajustes sociais". Cuartas jornadas de investigación en Antropología social. pp.75-85. SEANSO-ICA-FfyL-UBA
- Malinowski, Bronislaw. [1986] 1966. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Nora, Pierre. 1984. *Les Linux de Mémoire, I: La République*. París: Gallimard.
- Pita, María. 2010. *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto-CELS.
- . 2004. "Violencia policial y demandas de justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público". En: Tiscornia, Sofía (comp.) *Burocracias y violencia: estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Editorial Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Previtali, María Elena. 2012. *Andar en la calle y rescatarse. Una etnografía sobre jóvenes, familias y violencias en Villa El Nílon, Córdoba*. Berlín: Editorial Académica Española.
- Schillagi, Carolina. 2009. "Papel público y acción colectiva de familiares de víctimas de delitos en la Argentina en el marco de la discusión sobre la 'inseguridad' (2004-2006)". En: Primer Congreso Nacional Sobre Protesta Social, Acción Colectiva y Movimientos Sociales, Buenos Aires.
- Scheper Hughes, Nancy. 1999. *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Taussig, Michael [1992] 1995. "Maleficium: el fetichismo del Estado" y "Violencia y resistencia en las Américas: el legado de la conquista". En: M Taussig, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.
- Tiscornia, Sofía. 2005. "Límites al poder de policía. El activismo del derecho internacional de los derechos humanos y el caso de Walter Bulacio ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos". En: S. Tiscornia y M. Pita (eds.), *Derechos Humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Pitt-Rivers, Julian. 1979. *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona, Editorial Crítica.
- . 1971. *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Madrid: Alianza Universidad.
- Vecchioli, Virginia. 2005. "La nación como familia. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos". En: Sabina Frederic y Germán Soprano (comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

- Vianna A. y J. Farias. 2011. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*. (37): 79-116.
- Wacquant, Loïc. 2004. *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Manantial.
- Zenobi, Diego. 2009. “Las formas de ‘la política’ en un grupo de familiares de víctimas de ‘Cromañón’”. Ponencia presentada en VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR, Buenos Aires, 29 al 2 de octubre.

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS
EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA
ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS
EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA
ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA
ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA •
ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA
ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA • ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN LA ARGENTINA

**11. ENSEÑAR, CURAR Y HABITAR:
LAS POLÍTICAS PÚBLICAS
DESDE SUS ACTORES**

Presentación

Esta sección reúne diferentes abordajes sobre la educación, la salud, el habitar y la justicia, desde la perspectiva de quienes planifican, ejercen, imparten y son objeto de las políticas públicas. Se incluyen aquí los análisis antropológicos sobre áreas de cobertura e interés en un país con histórica presencia estatal donde, al mismo tiempo, reveló las prácticas y las concepciones que distintos actores sociales han sostenido paralela, complementaria o contrariamente a dichas políticas. Iniciando a mediados de los ochenta su inclusión en las áreas de incumbencia de la antropología social en la Argentina, los artículos que publicamos aquí y que referimos en las lecturas recomendadas permiten iluminar el origen de algunas líneas de trabajo locales, la consolidación de otras y la ulterior expansión hacia nuevas aperturas temático-conceptuales que ocupan a buena parte de la antropología social argentina en el corriente siglo. Los artículos de esta sección se complementan con los de las secciones 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12 y 14.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Salud – Educación – Sistema escolar – Procesos de salud-enfermedad-atención – Procesos jurídico-penales - Políticas públicas – Imaginarios urbanos – Ciudades – Ciudades secundarias – Maternidad – VIH/SIDA – Tuberculosis – Hidatidosis – Buenos Aires – Delta bonaerense – Rosario – Gran Buenos Aires - Olavarría – Río Negro – Neuquén.

Otras lecturas recomendadas

- Abate Daga, Miriam R. 2019. "Escuela, Estado y sociedad: una etnografía sobre maestras de la Patagonia". Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Colección Tesis. UNC. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/15150>
- Aguirre, Patricia. 2005. *¿Qué comen los argentinos que comen?* Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bachiller, Santiago (Comp.). 2015. *Dificultades de acceso al suelo y toma de tierras en la Patagonia central*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Barada, Julieta. 2018. *Entre casas, departamentos y viviendas. Una etnografía de las relaciones entre los pastores y el estado desde la producción de*

- arquitectura doméstica en un pueblo puneño*. Premio Eduardo Archetti 2015. Buenos Aires: CAS-IDESEditorial Antropofagia.
- Batallán, Graciela. 2007. *Docentes de infancia. Antropología del trabajo en la escuela primaria*. Buenos Aires: Paidós.
- Dell'Arciprete, Ana *et al.* 2014. Cultural barriers to effective communication between Indigenous communities and health care providers in Northern Argentina: an anthropological contribution to Chagas disease prevention and control. *International Journal for Equity in Health*. 13 (6).-
- Carman, María. 2010. ¿La clase social entre paréntesis? El caso de la Aldea Gay en Buenos Aires. O El activismo proteccionista. *Revista Katálisis*. 13 (1): 49-58.
- Carrasco Morita. 2009. *Tierras duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco argentino*. Buenos Aires-Copenhague: IWGIA
- Domínguez Mon, Ana B. 2017. Los cuidados de la salud en personas que viven con diabetes: enfoque etnográfico o antropológico y perspectiva de género. *Salud Colectiva*. 13 (3): 375-390.
- Eguía, Amalia y Susana Ortale (comps.) 2007. *Los significados de la pobreza*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Epele, María Esther. 2010. *Sujetar por la herida: una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.
- Maldonado, Mónica. 2004. *Una escuela dentro de una escuela. Un enfoque antropológico sobre los estudiantes secundarios en una escuela pública de los '90*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Margulies, Susana. 1998. "Candidaturas" y VIH-Sida: tensiones en los procesos de atención. *Cuadernos Médico Sociales*. (74): 53-60.
- Mastrangelo, Andrea V. y Deambrosi Rostán, Nicolás H. 2011. "Trabajadores y campesinos: análisis sobre la inserción social como trabajadores de pequeños propietarios de un paraje rural del sureste santiagueño". En: Mastrángelo Andrea y Trpin Verónica (comps.), *Entre Chacras y plantaciones: el trabajo rural en producciones argentinas*. pp. 225-251. Buenos Aires: Ediciones Ciccus. <https://vimeo.com/15738234>
- Molina, Guadalupe. 2013. *Género y sexualidades entre estudiantes secundarios: un estudio etnográfico en escuelas cordobesas*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pozzio, María. 2011. *Madres, mujeres y amantes. Usos y sentidos de género en la gestión cotidiana de las políticas de salud*. Premio Eduardo Archetti 2010. Buenos Aires: CAS-IDES/ Editorial Antropofagia.
- Rodríguez, Gloria. 2013. *La salud de los trabajadores: su relación con las nuevas formas de organización productiva en Rosario y su región*, Rosario, Fhumyar Ediciones.
- Segura, Ramiro. 2017. *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. Buenos Aires: UNSAM edita.
- Tiscornia, Sofía. 2008. *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires: Del Puerto-CELS.

Estrategias familiares y escuela¹

MARÍA ROSA NEUFELD²

La temática de este trabajo se refiere a una situación concreta: la relación entre población y escuela rural, en un ámbito específico, el Delta bonaerense. Esta investigación se originó como una reflexión acerca de la dificultad de generalizar a la Argentina, caracterizaciones referidas a América Latina en su conjunto. Esto implica plantearse una serie de problemas: en primer lugar, la misma definición de qué es lo rural en la Argentina. En segundo lugar, la escasez de investigaciones recientes que permitan concretar en qué consisten las similitudes o diferencias entre nuestro país y el continente en su conjunto, respecto de la problemática de la escuela rural.

1 Publicación original: María Rosa Neufeld. 1988. Estrategias familiares y escuela. *Cuadernos de antropología social*. (2): 31-39.

Agradecemos a *Cuadernos de Antropología Social* su autorización a republicar este artículo. Este artículo fue escrito en la segunda mitad de los 1980s. La Argentina transitaba el complejo pero fructífero período posterior a la dictadura militar; los exiliados regresaban, tanto los externos como los internos, y pasaban a ocupar puestos en las universidades nacionales. Fue entonces cuando comenzaron a explorarse y afirmarse líneas de investigación acerca de las problemáticas sociales e inaccesibles durante el período dictatorial previo. La etnografía aparecía como un recurso interesante que comenzaba a poner a prueba las perspectivas aún vigentes derivadas del funcionalismo y del estructuralismo (en Educación, el “reproductivismo” de la primera etapa de Pierre Bourdieu, autor que ingresó a la academia argentina precisamente en aquella época). La aproximación etnográfica a las “Escuelas de islas” del Delta del Río Paraná dialogaba con estas líneas teóricas, poniendo en juego categorías como *estrategias familiares de vida*, *transacciones subordinadas*, entre otras, y que se discutían en relación con distintas situaciones escolares de la Argentina de aquellos años. Visto retrospectivamente, este artículo se insertaba en la naciente investigación socioantropológica latinoamericana sobre problemáticas educativas, en tanto la mirada del investigador incluía “la escuela” como institución en la trama más amplia de los espacios sociales a los que se accedía desde el registro cotidiano. Recomendamos de la autora también *De eso no se habla: los usos de la diversidad sociocultural en la escuela* (1999). Complementar con secciones 3 (L. Bartolomé), 4 (C. Gandulfo), 5 (S. Hirsch, M. Cebolla Badie), 6 (L. Tamagno y M. Maffia, R. Abínzano, G. Karasik), 7 (L. Bergesio y N. González) y 12 (A. Padawer).

2 Profesora consulta de la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento e Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires.

Este último aspecto sugirió la posibilidad de la realización de un trabajo sobre el terreno. Se planteó como una experiencia muy acotada, a realizarse con técnicas cualitativas, dado que pensamos que sólo de esta manera se genera la posibilidad del hallazgo de los significados encubiertos de las prácticas sociales. Los objetivos generales planteados inicialmente fueron explorar el papel que cumple la educación formal y la institución escolar dentro de las estrategias familiares de vida de los pobladores del Delta: la forma en que las familias isleñas enfocan sus perspectivas de vida y las de sus hijos, y de qué manera se articula esto con caminos de acción específicos. Además, contribuir al conocimiento de la escuela rural en la Argentina, desde una perspectiva antropológica.

La lectura de los informes del proyecto “Desarrollo y Educación en América Latina y el Caribe” (UNESCO, CEPAL, PNUD), especialmente los referidos al área Sociedad rural y educación (Borsotti 1984) nos permiten formular una imagen de conjunto acerca de la escuela de las zonas rurales latinoamericanas. Nos hallaríamos ante una escuela de bajo rendimiento, aunque con una matrícula proporcionalmente elevada, una escuela de modelo centralizado y burocrático, destinada a un hombre citadino y abstracto, difusora de un modelo cultural urbano, que se muestra pero al que no se puede acceder. Esto, sin embargo, terminara con aquellos que logren cumplir sus requisitos, viviendo en la ciudad. Hay alta demanda de servicios educativos por parte de los habitantes de las zonas rurales, que culmina habitualmente en la frustración de las esperanzas puestas en la educación.

Hipótesis iniciales

Al comenzar el trabajo, planteamos dos hipótesis provisorias, no necesariamente excluyentes, con las cuales abordamos el tema específico de la escuela en el Delta. La primera, que resume la opinión de los inspectores y directivos con los que mantuvimos las primeras entrevistas, enunciaba que la asistencia a la escuela isleña prepara la migración a la ciudad, de la que a su vez se espera un mejoramiento del nivel de vida, como una forma de movilidad individual (y por tanto, vista desde la perspectiva del área, actúa como factor expulsor). En este caso, está implícita la suposición de que la escuela “cumple su cometido”, aunque sea mínimamente, posibilitando el cambio. La segunda hipótesis, plantea que la escuela aparece desempeñando un papel antagónico con el primero, en cuanto por su bajo rendimiento, mantiene a la población como semi-analfabeta, reforzando así su marginalización y exclusión, y generando las condiciones a partir de las cuales la perspectiva de movilidad abierta por la migración se hace más difícil, lo cual contribuiría claramente a la reproducción de las desigualdades a nivel de la sociedad global.

Estas hipótesis fueron desglosadas en una serie de postulaciones, que pueden sintetizarse de la siguiente manera: Habría una oferta educativa para las zonas rurales, de menor calidad que la disponible para áreas urbanas con una duda adicional ¿Qué sucede, comparativamente, entre áreas rurales y áreas urbanas periféricas? Esta “menor calidad” sería la resultante de una serie de combinaciones: entre el tipo de experiencia y expectativas de los docentes, su frecuencia de rotación, la inadecuación de los diseños curriculares, la “brecha cultural”, etc. La población rural, desde su lugar subordinado, que se expresa en limitaciones decisivas en cuanto a las opciones posibles, busca salida a su situación, crítica a punto de poner en riesgo su supervivencia. Esto se expresaría en estrategias y dentro de éstas algún papel de cabrá a la educación formal, que proponemos explorar.

Acerca de las estrategias

Al inicio de la investigación circunscribíamos el tema a decisiones tales como enviar o no enviar, y por cuanto tiempo, a todos o algunos de los hijos a la escuela, y con qué expectativas. De las numerosas versiones disponibles del concepto de estrategia, hablamos optado por la que señala que “estrategias de familiares de vida” son las formas en que las unidades familiares, según su situación de clase y el medio en que están insertas, movilizan y organizan sus recursos para el logro de ciertos objetivos referidos a la unidad o a sus miembros, cualquiera que sea el grado de conciencia que estos tengan acerca de la organización y esos objetivos (Borsotti 1981).

Indicando luego que se trata de “la reconstrucción de la lógica subyacente en todos estos hechos” (Borsotti 1981). Pero a medida que avanzábamos en la investigación, fuimos ampliando nuestro interés, centrado inicialmente en la forma en que la educación formal, su obtención, etc., se inscribía en las estrategias familiares de vida, a un espectro distinto del problema: cómo la escuela, en tanto institución, entra dentro del campo de las estrategias de vida. A medida que se planteó la necesidad de analizar sus características articuladoras, fue apareciendo como central el enfoque asistencialista, extensión del “Estado benefactor”, que la sustenta. Esto, junto con la certeza de que, asistiendo a la población, contribuye a la reducción de los costos de reproducción de la fuerza de trabajo, tema que es muy visible en la situación que hemos analizado.

Otro concepto, vinculado al de estrategias familiares de vida, que aparece en estas páginas, es el de “transacción”, no centrado, sin embargo, en las relaciones de reciprocidad, sino en el carácter central que tienen en las mismas los mecanismos de coerción y de hegemonía (Menéndez 1981). Porque muchas veces, en el tema que nos ocupa, hemos pensado en la adecuación de lo escrito por Menéndez,

al analizar la situación de los yucatecos respecto de la salud, para el análisis de muchas de las relaciones entre población y escuela:

Los conjuntos sociales no plantean necesariamente las estrategias cuestionadoras para la solución radical de sus problemas...lo que los sectores subalternos formulan con mucha frecuencia son sistemas de transacciones cuyas vías de desarrollo suelen ser los canales institucionalizados y legitimados producidos por las clases dominantes. Las transacciones no sólo tienden a fundamentar la hegemonía y el poder establecidos, sino a asegurarlos a través de los mecanismos centrados en la exploración y auto-explotación. (Menéndez 1981).

Aproximación teórico-metodológica

Este es un trabajo en curso, que se realiza fundamentalmente con técnicas cualitativas: observación con participación, historias de vida, entrevistas abiertas, pero también con técnicas auxiliares, como el análisis de datos secundarios: registros de asistencia, reconstrucción de cohortes, etc. No limitamos el ámbito de trabajo al interior de las escuelas sino que, dentro de un área definida, la zona abarcada por cada establecimiento escolar, consideramos como significativos tanto la vida cotidiana y los lugares de trabajo de los isleños como de los maestros de Islas. Un aspecto metodológico que resulta necesario explicar tiene que ver con la “vigilancia epistemológica” (Bourdieu y Passeron 1971) que requiere el trabajar en temas como el propuesto: la distancia geográfica o una imaginaria distancia cultural, no bastan para modificar un hecho cierto: la escuela del Delta, las estrategias de las familias parecen hacer frente a los bajos ingresos o el subempleo, para tomar decisiones respecto del futuro de sus hijos. Nos plantean preguntas en las que “los otros” y “nosotros” se confunden (y es por eso trabajar, precisamente, sobre esa confusión).

Esto implica, en primer lugar, analizar cuáles son los “supuestos básicos subyacentes, copartícipes silenciosos de la empresa teórica” (Gouldner 1979) que nos acompañan en el acercamiento a temas de este tipo. En el caso de esta investigación, algunos de los supuestos detectados (los demás aún campean silenciosos) están ligados al conocimiento de sentido común que es el inevitable punto de partida: tienen que ver con afirmaciones acerca de cómo debe actuar la escuela (ante el fracaso escolar, qué hay que enseñar y de qué modo, la tendencia a responsabilizar a los maestros por la totalidad del proceso y sus resultados). Otros, en cambio, tienen que ver con la contradicción entre el carácter normativo y el carácter manifiesto (en sus regulaciones escritas, inclusive) de la institución escolar y su realidad. Como ejemplo: según la Ley 1420, se supone que la educación en la Argentina es no sólo pública y gratuita, sino también laica. Normalmente, en

nuestro acercamiento a la escuela estatal, no esperamos en contra, otra cosa. Pero esto encubre toda una serie de vínculos que se explicarán más adelante, entre la escuela como institución, y los docentes, con la iglesia católica.

Además, el hecho de que en este tipo de investigación no hay un “objeto” respecto del cual se hacen preguntas, sino un sujeto activo. Actividad que también ejerce sobre el investigador, interrogando sobre cuáles son las motivaciones que lo han llevado ahí, discutiendo su adecuación, recordándonos que la realidad, observada es modificada por el hecho mismo de la observación.

El Delta y sus escuelas

Debemos referirnos, aunque más no sea sucintamente, a la particular manera de “ser rural” del área elegida.³ Mencionamos. En primer lugar, su extremo aislamiento, pese a la proximidad geográfica a Buenos Aires. El aislamiento, a su vez, se combina con una exposición permanente al impacto de los medios de comunicación masiva: fundamentalmente la televisión. Presente en la mayoría de los hogares, encendida permanentemente por las tardes, actividad dominante de los domingos. Los adolescentes y adultos conocen perfectamente horarios de programas y nombres de actores; los niños de Primera Etapa cantan las propagandas (aún aquellos con dificultades de todo tipo en la escuela).

Elegimos dos escuelas de la Tercera Sección (Delta de San Fernando) a partir de una tipología formulada por los inspectores escolares de islas, y una visita preliminar a una serie más amplia de escuelas. Aparentemente, las dos escuelas elegidas se encontraban en zonas bien diferenciadas y debían permitir, además, dos extremos de un continuum en cuanto a calidad de “oferta” educativa: La escuela A, ubicada en un arroyo menor, muy próximo a la desembocadura en el Río de la Plata, es una escuela de plurigrado, donde la distancia obliga a que los docentes vivan en el área. La descripción inicial, en las entrevistas con los docentes (con un indudable dejo a “polo folk del continuum folk-urbano”) corresponda a un área totalmente marginal, habitada por una población de cazadores y pescadores. La escuela B, en cambio, ubicada en el límite mismo entre la segunda y tercera sección de Islas, es la escuela más completa de la zona. Tanto por sus instalaciones como por su plantel docente, que incluye un maestro por grado, maestros especiales, visita de psicopedagogía y asistente social, así como secciones de preescolar.

3 Buena parte del trabajo de campo se hizo durante el año 1983, durante el cual, y a lo largo de seis meses, una creciente del Paraná anegó el Delta, exacerbando una situación ya crítica. El periodo posterior de trabajo, sin esta contingencia, permite la comparación.

A esto se agrega la vecindad inmediata de única Escuela Media del Delta bonaerense. En el relato originario, la zona aparecía caracterizada como distinta, tanto por la actividad económica preponderante (agroindustrias, forestación, mezclada con quintas y predominio de población descendiente de inmigrantes). El factor aislamiento se hace sentir de distinta manera en el área de influencia de cada una de estas escuelas. Se acentúa especialmente en el caso de la escuela A, atendida por un solo viaje diario de lancha colectiva que hace el recorrido a tigre. Pero en ambos casos, el costo de las lanchas es excesivo para la mayoría de los isleños, que por demás carecen de medios de movilidad con motores de potencia adecuada (generalmente se limitan a canoas con remos, o antiguos motores Villa).

Sólo las lanchas de la Cooperadora escolar aparecen como recurso disponible: indispensables para llegar al Hospital del Mini, para trasladar a Tigre a los difuntos, en estos últimos años, utilizados para distribuir las cajas PAN. Pero no funcionan durante el verano, o cuando se suspenden los fondos para combustible, situación frecuente durante la época militar. El trabajo de campo reveló que la zona de la escuela A, descrita como un paraje salvaje de cazadores y pescadores por los primeros informantes, no se diferencia notablemente en la zona de la escuela B: en ambas, los pobladores de origen europeo, que ocuparon la región desde principios de siglo, a medida que abandonaban sus quintas, van dejándole lugar a una actividad muy distinta: grandes sociedades anónimas que proceden a la forestación de los terrenos, auxiliándose con maquinaria industrial que desgasta, rellena y luego tala los árboles. Las propietarias, ausentes, sólo despiertan fantasías acerca del lugar en que residen. Encargados y capataces se encargan del trato con la mano de obra no calificada que encuentra trabajo en la madera, en general en condiciones deplorables.

Además, encontramos agroindustrias antiguas y decadentes, como la del formio, que mantienen aún amplias extensiones plantadas, que exigen cuidados no calificados, como el desmalezado, la limpieza de canaletas, el corte de hoja. Tanto en tareas, como las muy primitivas que se realizan en la desfibradora misma, implican sin embargo, toda una dinámica de ritmo de trabajo/remuneración en forma de sirio, propias de cualquier ocupación industrial. Una vez más, la experiencia cotidiana de los trabajadores los vincula a un encargado y un capataz, los únicos con residencia en el lugar. Las decisiones fundamentales: continuar la producción de fibra o la detención de la fábrica y la suspensión del pago de las quincenas de los trabajadores, realizar o no aportes previsionales, son tomadas en míticas y lejanas oficinas del “centro”. Sin embargo, son las pruebas palpables de que la zona y sus industrias son parte de una estructura regional mayor, cuyas características y vaivenes comparte, estando muchas de ellas, a su vez, determinadas por las fluctuaciones de precios internacionales de la fibra, la calidad del producto local comparado con el de otras procedencias y el desarrollo de fibras sintéticas.

Sería incorrecto pensar que en el área analizada el aislamiento aparece como un fenómeno antiguo, en vías de ser superado por la “modernización”. Ocurre exactamente lo contrario, atestiguado por el relato de los más antiguos ocupantes de la región, y por la observación en el campo: el proceso de re-campesinización se relaciona con la depresión económica, la crisis de las antiguas agroindustrias, las condiciones de explotación propias de la gestión de las modernas explotaciones forestales: el significado de la economía de “auto-subsistencia” está directamente vinculada, a las explotaciones industriales modernas. La prueba más contundente de esta afirmación, es la no existencia en el área de un “sector moderno” y otro “tradicional”, compuesto respectivamente por propietarios rurales por un lado y cazadores nutrieros o pescadores, por otro. En las personas de los entrevistados, ambas actividades recaen en las mismas personas: no hay contradicción entre ser cazador de nutrias y tener un puesto jerárquico.⁴ Otro tanto sucede con el Junco, propiedad de todos (o de nadie), que puede ser cortado en las orillas: una vez cortado y oreado en manojos, es vendido a los acopladores. Esta modalidad también involucra a la población vinculada a las formas más “modernas” de ocupación de la tierra.

Un 20% aproximadamente, de la población escolar está formado por los descendientes de inmigrantes de distintas nacionalidades, llegados a principios de siglo. Propietarios de “quintas” varias veces subdivididas, se consideran los pobladores, denominación que excluye a la masa de migrantes internos, principalmente entrerrianos, que compone el grueso de la población actual. Los “pobladores” son los que tienen algo que perder; les cuesta irse totalmente del Delta. Pero son también los poseedores de viviendas urbanas, que les permiten una doble inserción. Son una población que disminuye visiblemente: tras la época de oro de la zona, en la década del cuarenta al cincuenta, cuando hasta llegaba un barco de turismo, se produjeron sucesivas crisis, marcadas por grandes inundaciones: las del 40, 54, 66, a las que se agregó luego la de 1983. Las inundaciones y heladas terminaron con las plantaciones de fruta. Los quinteros las reemplazaron, volcándose al mimbre (que requiere mano de obra de todo el grupo doméstico) y a la plantación de álamos y otras especies forestales.

Los “pobladores” constituyen un sector muy diferenciado internamente, según la suerte corrida por cada grupo doméstico. En su límite más pobre, se acercan a la situación de la población procedente de entre ríos. A su vez, los entrerrianos no son inmigrantes recientes: muchos llevan ya más de treinta años en la región. Otros han seguido camino; el destino más frecuente: las villas miseria de San Fernando. En la tercera sección de Islas, constituyen el grueso de la mano de obra de la zona. Sus hijos, la población mayoritaria de las escuelas. También ellos disminuyen a

4 Los cazadores no son empleados “marginales” sino la planta más jerarquizada y antigua. Se cumple el horario de fábrica, pero las noches, especialmente las de los fines de semana, se dedican a la cacería de carpinchos y nutrias.

ojos vistas: años atrás, había trescientos trabajadores en la desfibradora. Ahora sólo queda el 10%. ¿Qué los ata a ese lugar, cuando los Jornales se pagan tan irregularmente? Constatamos que consideran otros factores: la vivienda es gratuita, no hay impuestos, se valora lo que significaría la pérdida de las redes de ayuda mutua existentes entre las familias de las casas vecinas, la posibilidad de “hacer quinta”, de recolectar junco y cazar, a lo que alguno agrega su valoración de la libertad. Entre toda esta población de no-propietarios, hay variados regímenes: los que se desempeñan como jornaleros, en rareas estacionales o en el desmonte, o los distintos tipos de “tanteros”.

¿Cómo se aprende lo necesario para vivir en el Delta?

La respuesta es casi obvia: junto a los mayores, a quienes los niños acompañan en su trabajo productivo, no sólo para “socializarlos”, sino porque son necesarios como mano de obra. Muchas tareas rurales (el pelado y picado del mimbres, el “hacer ramas”, el cuidado de animales domésticos, el corte de Junco) son poco rendidoras sin la colaboración de todo el grupo doméstico. Los padres enseñan a usar los instrumentos necesarios para el pelado del mimbres o el corte de hojas. Sólo el uso de motosierras o las tareas más pesadas del desmonte excluyen realmente a los niños. A veces, los instructores son ellos mismos muy jóvenes: niños de no más de diez años acompañan en la desfibradora a los de catorce, que recién se incorporan al trabajo, ayudándolos a limpiar las canaletas tapadas por la fibra, interiorizando la secuencia del trabajo y los nombres asignados a cada parte del proceso. También los mayores enseñan a usar y reparar los motores náuticos en uso.

¿Aparece entonces la escuela como innecesaria o no valorada? El trabajo de campo muestra que esto no es así. Una cosa es la desvinculación con las tareas de la vida cotidiana. Que realmente existe. Otra, el que todos los sectores de la población llenen claridad en cuanto a la importancia de la escolaridad primaria completa como certificación indispensable para ciertos trabajos. En la ciudad, desde ya, pero también en las portadas y lancheros de las escuelas auxiliares de última categoría de los hospitales, también necesitan haber terminado la escuela primaria.

¿Qué enseña la escuela del Delta?

Hemos intentado abordar esta pregunta de dos maneras distintas: conversando con los maestros, pero también observando en el aula. Las respuestas de los maestros son variadas, desde los que plantean que se enseña “lo que se puede” y enumeran las dificultades que se encuentran para ello: señalan que los niños

no han tenido pre-escolar o que tiene problemas orgánicos que ellos observan pero que no pueden tratar ni abordar. Hasta se cuestionan qué sentido tendrá enseñar a chicos que luego seguirán a sus padres al monte y no podrán utilizar lo aprendido.

Otros, en cambio, están absolutamente identificados con la metodología que están aplicando: el régimen de etapas es “absolutamente científico, porque se apoya en Piaget”: nos informan que para ser promovidos de una etapa a la otra los niños tienen que completar la “totalidad de las conductas” estipuladas con el currículo de provincia de Buenos Aires... en el que observamos, con sorpresa, que para los primeros niveles no hay metas vinculadas con la lecto escritura. La observación permite apreciar algunas regularidades, muchas de las cuales se vinculan evidentemente con instrucciones dadas “por la inspección”. En la escuela A no hemos visto “dar clase”. La inspección había recomendado el trabajo con fichas individualizadas (es una escuela de plurigrado).

En los distintos cursos, los maestros distribuyen fichas manuscritas a sus alumnos, que deben trabajar solos. Algunas de estas fichas tienen cuentas o problemas para resolver, otras, instrucciones para investigar en el manual. Los chicos no entienden la letra y normalmente hay poca explicitación de las instrucciones: cuando niños y fichas llegan al hogar, surgen protestas porque son consideradas prueba de la indolencia de los maestros (y ponen en claro la imposibilidad de que los padres ayuden a los hijos). Hay múltiples ejemplos de desconexión entre la enseñanza escolar y el mundo de los chicos: el uso, en primera etapa, de la palabra generadora “mula” (en un mundo sin caballos, ni asnos) la cara absorta de una niña, que en la lancha copia textualmente, siguiendo una ficha, una lección sobre “año 1820 y la anarquía en la policía de Buenos Aires”.

Otras veces, la desconexión no se “dice” sino que se “actúa”: la ubicación de niños y docentes y docentes en la lancha, en la que pasan largas horas, la comida separados en la escuelas, el conflicto en torno de si se come o no se come en la escuela A. En los cuadernos, no hay observaciones sobre la geografía de la zona, ni sobre sus animales (en realidad no hay observaciones sobre ningún animal y tampoco parecen aprender mucha geografía: en lo que parece trabajar el maestro es en matemática, lengua e historia (entendida como una sucesión de efemérides).

Directivos y docentes

Muchas de estas observaciones podrían haber sido realizadas en ese momento (fines de 1983) en cualquier otra escuela de la Argentina, porque están vinculadas al enfoque dado a fines del gobierno militar, a la educación. Pero otras tienen que ver con el tipo de docentes que están a cargo de las escuelas en que se

está realizando esta. Corresponde, sin embargo, que diferenciemos dos tipos: los maestros viajeros. Hay muchos maestros trabajando en las escuelas del Delta bonaerense (137 en el momento del trabajo de campo) pero no todos responden a lo que imaginamos bajo el término de “maestros rurales”. A pesar del largo viaje en lancha (dos horas aproximadamente) desde el puente de Tigre hasta la escuela, viven en “planta urbana”, eufemística alusión burocrática usada por los docentes para referirse a la ciudad. Distintas razones los llevan a trabajar en “la isla”: para muchos, es su primera etapa docente, para otros, la posibilidad de la titularización de un necesario adicional del 80% por situación desfavorable.

Este maestro de islas aparece llegado a un ciclo histórico breve, a lo largo del cual pasa de la mística educadora, y de la imagen rousseauiana de los niños criados “en la naturaleza” a suponer que muchos de ellos no aprenden “por culpa de su medio social”, “por graves problemas psicopedagógicos”, del hallazgo fascinante de esa medio geográfico, descubrir la separación insalvable que parece existir, entre ellos y los pobladores. Todo esto sucede, en la mayoría de los casos, en un lapso que no supera al del año lectivo. Unos cuantos son hijos de pobladores de la isla, ahora emigrados a la ciudad, que han estudiado en las escuelas normales próximas a la ribera. Los demás no conocen el Delta. En general, son mujeres, egresadas de escuelas privadas religiosas, pertenecientes a hogares de modesta condición, su edad promedio no supera los 27 años.

Los maestros isleños. Un número igualmente importante de docentes reside en islas. Algunos de ellos, por razones que deben ser cuidadosamente evaluadas: están quienes reúnen su juventud, su pobreza, sus deseos de ser “agentes de cambio de la comunidad” y recién casados, se instalan en la isla, en condiciones siempre precarias. Hay quien pasa por estas escuelas camino a otras vocaciones: ve un futuro seminarista que “probó”, así su “posibilidad de vivir en la soledad”. Por más que residan en la isla, buena parte de las dificultades de estos maestros se vinculan con los del primer grupo. Entre los residentes hay un número nutrido de docentes casadas con productores rurales, muchas veces hijas de familias isleñas, muchas de ellas sin ningún proyecto de abandonarla. Un hecho significativo es que en las escuelas que conocimos, las directoras con visos de “permanecer” en sus cargos pertenecían a familias de inmigrantes, propietarias de quintas o de almacenes de ramos generales.

Por un lado, este tipo de docentes no se sorprende ante el ritmo ni las modalidades de los niños. No plantean que las “psicopedagógicas” aspecto de sus características espaciales. Pero cada uno de ellos, a partir de su inclusión dentro de la estructura de clases de la zona, entabla con los demás pobladores o isleños múltiples transacciones, factores que pensamos que, en definitiva, reaparecerán en la constelación de relaciones de la situación escolar. ¿Dónde está el problema? Parte de nuestro análisis parecería estar avalando aquellas afirmaciones que destacan

que, justamente, la falta de conexión entre la escuela rural y sus docentes con la vida de la población a la que está dirigida es responsable de su relativa ineficacia. Pero en el caso que analizamos, este acentuar la diferenciación entre el mundo isleño y el de la escuela no explica más que una parte de lo que allí sucede. Porque igual importancia tiene la conexión, imbricada e intensa, entre los docentes como personas, y la escuela como institución, con el medio.

En el nivel de las múltiples transacciones subordinadas en las que participan los pobladores-docentes, encontramos situaciones como las de niñas casi adolescentes, alumnas de la escuela, que se desempeñan como domésticas en casa de docentes. O la superposición e imbricación de roles entre la directora/ dueña del almacén/patrona (dadora de trabajo) y el alumno/hijo de jornalero. Pero quizás el ejemplo más aleccionador sea el tema de la inclusión de la carne de carpincho. Durante el trabajo de campo, ninguno de los almuerzos compartidos en la escuela A incluyó carne ni sus reemplazos, por el costo. Alguna vez, algún docente se lamentó de que no se aprovechara la carne de carpincho, habitual para los niños y prácticamente gratuita. Los mismos docentes culpaban a la escuela, “enclave urbano” por esta inadecuación al medio.

Pero cuando en una etapa posterior, se amplió el trabajo a las familias, apareció con claridad que la prevención respecto de esta “carne salvaje” es característica de la totalidad de las familias de inmigrantes que pudimos conocer. “Estigma” familiar para los mismos que cazan y consumen estos animales. Queremos ejemplificar con esto que muchas de las intervenciones de los docentes no se deben a su desconexión con el medio, sino a que están, por el contrario inmersos, íntimamente articulados en él.

La escuela en las estrategias familiares: un enfoque provisorio

La diferenciación en sectores de esa población isleña es visible también en la escuela. Comprobable en la reconstrucción de cohortes, en los boletines de clasificaciones, en las apreciaciones de los partícipes. En principio, de los niños descendientes de los inmigrantes, se espera un buen rendimiento, y normalmente cumplen con esta expectativa. De los demás, que vienen y van de acuerdo con los vaivenes laborales de sus padres, los maestros no esperan lo mismo, y en general, nuevamente tienen razón. Si pensamos esta situación en términos de estrategias de vida, esta diferenciación en sectores de clase debería también expresarse en diferencias en cuanto a las formas de encarar la coyuntura inmediata o planificación del futuro. En el plano educacional, volviendo a las preguntas iniciales, tomamos un primer nivel: de la asistencia a la escuela primaria. ¿Quiénes y por cuánto tiempo?

Las cifras de los registros escolares revelan, hasta tercer grado, una matrícula nutrida: “todos” van a la escuela. Es reconocida como algo importante, hay quejas pero que no la invalidan (lentitud para enseñar a leer y las operaciones matemáticas, el plurigrado y la escuela unitaria, considerados por los padres como peores que la escuela de dotación completa, etc.) Además, la escuela da de comer. Luego, aparecen las diferencias: los niños de los pobladores terminarán “seguramente” la escuela primaria, irán al secundario en la ciudad, aprovechando la doble vivienda; los más empobrecidos pensarán en la Escuela Media de Islas. Distinta es la situación de los otros. Todos comienzan la escuela, pero si llegan a los 11 o 12 años repitiendo quizás por segunda vez el crítico tercer grado, aparecerá la constatación de que “no le da la cabeza” y la requisitoria del padre, para que lo acompañe en el mimbre, en el desmonte, en el corte de hoja.

En los sectores subalternos, aunque los niños completen el ciclo primario, la asistencia a la escuela secundarla aparece como una meta borrosa. De los sectores más empobrecidos brotan las críticas más severas, respecto de la utilidad práctica de los cursos de la Escuela Media de Islas, con respecto al costo de los libros y las horas de viaje (y la pérdida de la posibilidad de trabajo remunerado). En general más de uno de los hermanos/as el “más aplicado” es enviado a la escuela media, mientras que muchos migran precozmente (con no más de 15 años) en busca de ocupaciones tales como servicio doméstico o trabajo en estaciones de servicio en la zona urbana más próxima.

Redefinición de la escuela como institución. A esta altura, es necesario plantear que la caracterización de la escuela como “terminal del sistema de educación formal” no es más que lo visible de un iceberg. En el caso del Delta, porque deja a un costado su peculiar inserción en un área donde las demás instituciones o agencias del Estado están lejanas o “ausentes”: reemplaza a algunas de éstas, con otras se articula. Si vamos a pensar en términos de estrategias de vida, hay que percibir que su “rol certificador” aparece totalmente imbricado en una red mucho más amplia de transacciones y vinculaciones. Junto a sus actividades ya mencionadas (comida, provisión de vestimenta, medicamentos, etc.) está el monopolio de la posibilidad de comunicación, el hecho de que funcione como bolsa de trabajo habitual para la población, como parte de la función general de intermediación que desempeñan los maestros.

Pero además, más allá del sistema de educación formal y de los maestros, aparece como lugar de trabajo codiciado hasta por los propietarios de quintas arruinados, carentes de toda seguridad económica: tanto ellos, como los inciertos empleados de la desfibradora, ven en los magros sueldos de lancheros, porteras y cocineras (Junto con la obra social correspondiente) una garantía que ningún otro recurso les provee. Lograr trabajar en las escuelas se convierte en sí mismo en una estrategia, que en ciertos casos merecería llamarse de “supervivencia”. A esto

hay que agregar qué significa esto dentro del ámbito de lo político, a nivel local: las cooperadoras escolares (desaparecidos casi todos los clubes deportivos, difíciles de crear las cooperativas de productores) son el lugar en el que se pugna por cierto prestigio y cierta capacidad de decisión, al menos a nivel de la zona, y a ella acceden, en calidad de miembros, los que integran el personal auxiliar de las escuelas.

En el rastreo de estas estrategias, y en el esfuerzo por caracterizar la relación entre población y escuela, aparece de pronto, una vinculación cotidiana y estrecha con otra institución que, para asomarse a la isla, utiliza la fachada de la escuela: la iglesia católica. Presente en la ideología de los maestros (particularmente todos egresados de escuelas religiosas, que la aceptan como presencia normal, se expresa en hechos tales como que la virgen que es sacada en procesión todos los años, se guarda “naturalmente” en una hornacina de la escuela. O que los docentes sean, muchas veces, los que preparan a los niños para la comunión. Y que todos, maestros y pobladores, vean como lógico que en el verano, una misión catequizadora se instale en la escuela, dejando organizada a la población en verdaderas “células”.

De alguna forma, el tema de las transacciones entre población y misión religiosa toma las mismas formas de relación con la escuela: asistencia diaria a las actividades de la misión, aceptación de tareas de catequesis para cuando los misioneros se vayan (aunque se opine que “eso no va a cambiar en la desfibradora” o “lo que no me gusta es que vengan a decir que hay que resignarse”). Pero la misión durante su estadía, asume la función de alimentar a los chicos, interrumpida por la escuela en el verano, entrega vestidos, calzado, juguetes, y se le pide (u ofrece) trabajo.

El contexto en el que creemos que debe analizarse esta situación es el planteado por Rockwell, cuando señala que hay que problematizar la vinculación de la educación formal como institución, tanto respecto del:

Estado, en sentido estricto, como de la sociedad civil, tal como estos se expresan en la escala del estudio etnográfico. La escuela rebasa el espacio físico y temporal que se asigna a las actividades formales: su espacio real permea otras instituciones y espacios sociales: el trabajo, la política local, la concepción del mundo de los habitantes [...] (Rockwell 1985).

Una hipótesis para la continuación este trabajo

En el final de este artículo, no podemos menos que citar a J. Ogbu, que señalando las limitaciones de la micro-etnografía, dice que “aunque la batalla se dé en el aula las razones pueden estar en otros lugares” (Ogbu 1985). Hemos tratado de señalar

cuáles pueden ser estos. Si los análisis intentados aquí respecto de la diferenciación interna del sector docente, así como de la población, se revelan como adecuados, así como su intervenculación a través de estrategias y transacciones, habría que intentar seguir sus efectos en “la batalla que se da en su aula”. Pensamos que sería interesante intentarlo.

Referencias citadas

- Borsotti, Carlos. 1981. *La organización social de la reproducción de los agentes sociales, las unidades familiares y sus estrategias*. México: Demografía y Economía XV.
- Borsotti, Carlos. 1984. *Sociedad rural, educación y escuela en América latina*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Bourdieu, Pierre y Jean Claude Passeron. 1979. *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gouldner, Alvin. 1979. *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Menéndez, Eduardo. 1981. *Poder, estratificación y salud*. México: Ediciones de la Casa Chata.
- Ogbu, John. 1985. La etnografía escolar: como un método de niveles múltiples. *Dialogando*. (8).

La práctica docente: una interpretación desde los saberes de los maestros¹

ELENA LIBIA ACHILLI²

Introducción

El presente trabajo constituye una versión revisada de una parte del informe final de un Proyecto mayor³ llevado a cabo entre marzo de 1984 y mayo de 1985 con una modalidad de investigación caracterizada como Taller de Educadores.

1 Publicación original: Elena Libia Achilli. 1988. La práctica docente. Una interpretación desde los saberes de los maestros. *Cuadernos de Antropología Social*. (2): 5-18.

Agradecemos a *Cuadernos de Antropología Social* su autorización a republicar este artículo. Este artículo, derivado de una investigación mayor, remite contextualmente a fuertes debates teóricos y metodológicos que se despliegan en América Latina desde principios de la década del ochenta. Se trata de las polémicas en torno a determinada racionalidad de las ciencias sociales que implicó lo que algunos autores denominaron “rebelión naturalista” (Willis 1985). Esa rebelión se venía configurando desde la década anterior, y se puso de manifiesto tanto a nivel de una reconfiguración de la teoría social (la nueva concepción de un sujeto activo), como a nivel metodológico con una expansión de las perspectivas “cualitativas”. Como parte de este debate se generó una férrea convalidación de los *enfoques etnográficos/socioantropológicos* en los cuales se involucró Elena Achilli, cuya trayectoria avanzó, desde Rosario y hasta la actualidad, en esta línea de trabajo. La autora focalizó en problemáticas educativas/urbanas/políticas y en la profundización teórica y metodológica de tal enfoque, y se involucró en procesos de co-investigación con diversos sujetos sociales. Ver por ejemplo: *Escuela, Familia y Desigualdad social. Una antropología en tiempos neoliberales*, (2010). Además la autora hizo importantes aportes en la enseñanza del método etnográfico. Ver por ejemplo *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*, (2005). Complementar con secciones 3 (E. Garbulsky), 4 (C. Gandulfo), 11 (M.R. Neufeld) y 12 (G. J. Gil y M. Sirimarco).

2 Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario –CIUNR– y Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos –CEACU– de la Facultad de Humanidades y Artes; UNR.

3 “Investigación en Taller de Educadores. La metodología de la enseñanza, mediadores de la relación docente-conocimiento-alumno”, realizada en el Centro Rosario de investigación en Ciencias Sociales.

El Taller de Educadores es el espacio donde, por un lado, un grupo de docentes se actualiza investigando su propia realidad, y por el otro, se desarrolla un proceso de construcción y apropiación de conocimientos, tanto por parte de los mismos docentes como de los investigadores que participan en él. De este modo, más allá de la significación que el Taller de Educadores adquiere como una modalidad de “actualización investigativa” del docente –centrada en el análisis y objetivación de su propia práctica–, nos interesa destacar la dimensión que el mismo tiene como instrumento de investigación social al configurarse en ese espacio donde es posible realizar un proceso en el que se articulan y “juegan” resignificándose permanentemente conceptos y categorías que apuntan a la construcción de conocimientos de determinado nivel de lo escolar. Ese proceso de construcción de conocimientos, sustentado en el diálogo de conceptos y episodios cotidianos de la escuela registrados por los propios docentes, se inunda y realimenta en la recuperación e integración crítica y coherente del conjunto de las representaciones y saberes que los educadores despliegan en el ámbito del Taller.

En la medida en que este proceso que se desarrolla a pequeña escala se va configurando en una práctica de investigación profunda, intensiva, de permanente interacción con los propios actores, de rescate y articulación de sus “categorías sociales”, podemos decir que se acerca a la experiencia antropológica y, por ende, es posible revalorizar para el Taller los aportes teóricos y metodológicos de esta disciplina.

Tanto esta modalidad de investigación como los problemas que se tornan dignos de ser investigados los vinculados con el hacer concreto del maestro, con la cotidianeidad del aula o cuanto más de la escuela, problemas que, de alguna manera, resultan puntuales en el contexto general de sistema educativo, merecen una reflexión en la medida que expresan una modificación de ciertos “paradigmas” de investigaciones más globalizantes, estructurales, de tipo macro. Creemos que es una búsqueda que nace ante la insatisfacción por los resultados de éstas, y que, en el caso de los países de América Latina que padecieron gobiernos autoritarios, comienzan a formularse para dar cuenta de la incidencia de esos modelos autoritarios sobre distintos aspectos de la cotidianeidad escolar. De ahí el interés de estas investigaciones por comprender y explicar tales condiciones objetivas y las significaciones y sentido que las mismas adquieren para los sujetos involucrados en la perspectiva de la construcción de “alternativas democratizantes” de la vida escolar.

Ahora bien, el foco de interés de esta ponencia es la práctica docente. Consideramos que centrar la atención en ella es relevante si se piensa que la intencionalidad subyacente del Taller de Educadores es la “modificación molecular” de la realidad escolar a partir del protagonismo de sus propios actores sociales en la construcción de alternativas posibles. En este sentido, es el docente, por su número, permanencia

y organización gremial, un sector de importancia en el sistema educacional. El análisis que se realiza de su práctica recupera su propio “decir” que, interpretado en su articulación con aspectos estructurales e institucionales nos habla del maestro como de un trabajador con características particulares en la medida que aparece escindido de su especificidad: el trabajo en torno al conocimiento.

Dado que lo que aquí se expondrá es el resultado de interpretaciones que hacemos de lo trabajado por los maestros en el espacio del Taller, nuestro agradecimiento a todos y cada uno de ellos es total. Sin su participación nuestras reflexiones no hubieran sido posibles. Por lo tanto lo que aquí decimos, producto de nuestra particular interpretación puede tener un “movimiento problematizador” como los realizados grupalmente en el Taller si son contrastadas y discutidas con los maestros en general, cerrando –tal vez– este ciclo abierto con el Taller.

La interpretación de lo que “dicen” los maestros: una aproximación teórica metodológica

El material empírico con el que partimos para analizar la práctica docente está constituido por el conjunto de categorías cognitivas, emocionales, imaginarlas que los maestros despliegan en el transcurso del Taller de Educadores.⁴ El primer problema con el que nos enfrentamos es, pues, el de dilucidar la caracterización de tal material en el que nos sustentamos para la explicación de la práctica docente. En efecto ¿qué es esto que los maestros “dicen” acerca de lo que ellos son? ¿Es “discurso” a la manera de un sistema semiótico? ¿Es “representación” en el sentido que, como dice H. Lefebvre “anticipan, desplazan, transponen ciertas realidades” formando parte de una estrategia inconsciente? (Lefebvre 1980: 60).

Como se observa, caracterizar de una u otra forma ese conjunto conformado por el “decir” del maestro no sólo implica precisar su contenido, sino también asumir un enfoque teórico metodológico para su interpretación. De ahí que, más que hablar de discursos o representaciones –y sin ser excluyentes– hemos preferido asignarle el carácter de un saber posibilitador de que cada maestro desarrolle una práctica y se identifique como tal. Es evidente que este concepto de “saber” nos remite a la ambivalencia contenida entre lo que es una “opinión” o un “conocimiento”

4 Los maestros participantes del Taller de Educadores se convocaron y seleccionaron atendiendo a su inserción laboral en distintas escuelas representativas de tres zonas socio-económicas y culturales diferentes de la ciudad de Rosario (Provincia de Santa Fe): sector obrero, urbanización periférica de la ciudad; zona habitada por trabajadores no calificados –no permanentes–, con la particularidad de que muchos de ellos representan a aborígenes todas provenientes de migraciones recientes y; sector medio, zona céntrica de la ciudad. Además, todas las escuelas son primarias dependientes del Ministerio de Educación de la Provincia de Santa Fe, cuya Dirección de Enseñanza Pre-escolar y Primaria patrocinó el funcionamiento del Taller, por el Interés que la propuesta despertó.

según desde donde se desplace la mirada. No obstante, como nos aclara Heller (1985: 73) “lo que en la ciencia es solo opinión, puede considerarse con razón como saber en la vida cotidiana, porque es criterio de la acción y porque la acción cotidiana responde del contenido acertado del juicio en que se basa aquél saber”.

De tal modo, ese “decir” del maestro está surcado por un indispensable “conocer” que hace posible que él despliegue una acción reconocida por la carga de significaciones individuales, institucionales, sociales que le son conferidas. En este sentido, el “decir” del maestro más allá de que exprese representaciones, aspectos imaginarios, fragmentos ideológicos, utopías afirmativas o negativas, contiene tal conocer sobre su práctica y la realidad en la que se inserta que nos permite categorizarlo como un saber. Es un saber que, en la vida de cada maestro se va conformando de modo heterogéneo y por distintas vertientes, cada una de las cuales aporta su “recorte de saberes”. Así por ejemplo, los que llegan de su formación como profesional; los construidos en la resolución cotidiana de la práctica; los adquiridos en las experiencias formativas que imprimen las instituciones escolares en las que estuvo inserto; los que internaliza del intercambio formal o informal con otros maestros, con directivos, con alumnos, con padres; los que incorpora a partir de lecturas o comentarios de distintos trabajos específicos; etc. El conjunto de estos “recortes” configuran en cada maestro un saber que se integra a la práctica cotidiana y, a su vez, se genera en parte por ella.

En el contexto del Taller de Educadores que es el espacio desde donde miramos el “decir” del maestro buena parte de aquello que los docentes traen, trabajan, resignifican, está dado por este saber instrumental innecesario para el desenvolvimiento de una práctica que los identifica como tales. En su conjunto, no implica un cuerpo referencial coherente por ser, como veíamos, apropiaciones que cada uno realiza en distintos momentos y circunstancias, y además, por expresar diferentes concepciones desde donde se aprehende lo escolar. Entre los distintos contenidos que se despliegan en el Taller discriminamos:

1. Los saberes relacionados con la cotidianeidad laboral y que como decíamos, se integran a y desde la práctica. Tienen que ver tanto con los aspectos didácticos como con el contenido temático (área de conocimientos) con el que trabaja el docente.⁵
2. Los que se conforman desde un “deber ser” imaginario que aun cuando, por lo general, poco dicen de la práctica real, nos acerca a un conocimiento integral de ella y los maestros llevan una carga valorativa que tanto puede ser un valorar desde lo positivo como desde lo negativo. Desde el “así debe ser” como desde el

5 El proyecto acota su análisis a la metodología de la enseñanza que el maestro selecciona en ciencias sociales.

“así no debe ser”. Por lo general, el “deber ser del maestro se construye individual y socialmente sobre los pilares de la vocación, la idoneidad y la afectividad. La vocación entendida por algunos docentes como una capacidad casi innata, caracterizada por una “voluntad de trabajo”, una “vocación de servicio”, en la que “la labor del docente trasciende toda compensación material”, y provoca placer.⁶ Para esta Imagen, vinculada con el apostolado” de la tarea de enseñar, el que se le asigne una remuneración monetaria a cambio de la misma es casi un estigma. El sueldo aparece como dificultoso integrarlo y analizarlo. La idoneidad tiene que ver con el saber del maestro, con su capacidad de acumular información sobre distintos aspectos, lo que despierta respeto por parte de los alumnos. La afectividad en la construcción del “deber ser” del maestro se vincula con la fuerte ligazón emocional que se le atribuye a la relación docente-alumno. Aquello que significa la continuidad del rol materno-paterno. La vocación, la Idoneidad y la afectividad son valoraciones muy presentes en la vida del maestro, sin embargo, interactúan y adquieren diferentes y determinadas significaciones según la concepción general en que el maestro se ubique.

3. Lo anteriormente expresado nos permite diferenciar el nivel de lo ideológico como permeando los otros contenidos. Es este un nivel que nos interesa distinguir –aunque solo enunciativamente– por la significación que tiene para una teoría de la escuela, y espacialmente, para una política de reformulación de la práctica docente.⁷ Sin pretender abrir una polémica sobre lo ideológico, intentamos explicarla como presente en los saberes y representaciones de los maestros en tanto es justificación de situaciones problemáticas. Como dicen Adorno y Horkheimer lo ideológico

presupone, pues, sea la experiencia de una condición social que se ha vuelto problemática y conocida como tal pero que debe ser defendida o bien, por otro lado, la idea de la justicia sin la cual aquella necesidad apologética no subsistiría, y que a su vez se basa en el modelo del intercambio de equivalentes. (1969: 191).

René Mayorga plantea retomando a Adorno que el análisis de lo ideológico adquiere sentido en relación con la verdad o falsedad de aquello a lo que se refiere:

-
- 6 Algunos maestros lo entienden así: “Considero que nací maestra. Apenas hablaba y con admiración salía a la calle a ver pasar a las maestras y llenárseme los ojos de lágrimas. Desde chica, y yo reconozco que con treinta y pico de años si volviera a nacer volvería a ser maestra. Y para mí usar el delantal blanco es un orgullo. Seré idiota, idealista, pero para mí es un orgullo. Felices de aquellos que pueden estar rodeados de nietos. Yo encuentro en ellos todo sano, todo decente, todo puro y sigo reconociendo que las autoridades no lo ven, no valoran nuestro trabajo”. María, Reunión de Taller N° 22; 5).
- 7 “El respeto se gana con la idoneidad, no con los gritos” (Ale, Reunión de Taller N° 234).

Se trata de un análisis que descubre las mediaciones objetivas de la acción de los grupos e individuos; se busca desmontar el fetichismo de los conceptos cristalizados en las prácticas e instituciones sociales y descentralizar igualmente los fundamentos de la conversión de la subjetividad en principio y origen total de la acción y del conocimiento. (1982: 120).

Sin extendernos más, dejamos planteada la necesidad que hay para una teoría de lo escolar de estudiar y profundizar el análisis de aquellos mecanismos justificatorios que circulan la cotidianeidad del maestro y pueden encubrir las relaciones y circunstancias condicionantes de su práctica. Hemos partido considerando al conjunto de los saberes y representaciones del maestro como heterogéneos. Su rescate e interpretación tiene importancia teórica y práctica al colocarnos en contacto con un plano objetivo de la realidad escolar –dinamizada según el momento histórico–, que aunque heterogénea, expresa la carga de normatividad que contiene. Poder entender algunas tendencias generales de estos saberes resulta relevante para el funcionamiento de los Talleres de Educadores ya que permite considerar cómo las mismas actúan durante los procesos que en ellos se desarrollan, a manera de nudos problemáticos –obstáculos– que dificultan el trabajo colectivo de articulación y construcción de conocimientos.

Diferenciamos ciertas tendencias que, si bien, algunas no son privativas del maestro ya que pueden hacerse extensibles al pensamiento cotidiano de cualquier sujeto, el hecho de expresarse con cierta particularidad en los Talleres justifica su mención. Para esto nos ha resultado de interés e iluminador los planteamientos que realizará A. Heller (1985) acerca de las características del pensamiento y la acción cotidianas. En el conjunto de saberes con que los maestros interactúan en el espacio del Taller notamos algunas tendencias que dificultan el trabajo de análisis e Interpretación de distintas situaciones escolares. Entre ellas es posible discriminar un cierto pragmatismo y espontaneismo, una inclinación a lo particular, un propender a la evaluación/valoración y una desvalorización de su propio saber.

Decimos que el saber del maestro tiene una tendencia al pragmatismo en el sentido en que –en su generalidad está orientado a la realización o resolución de su práctica–. Esta ligazón con lo empírico lo lleva a un tipo de reflexión utilitaria que le resta libertad para la elaboración de articulaciones y conexiones más generales. Se produce una indiferenciación entre la reflexión sobre la práctica y la práctica misma. Un mecanismo de subsunción entre lo que se sabe de la práctica y la práctica en sí. Una “unidad inmediata del pensamiento y la acción” (Heller 1985: 73). Este recorrido de la lógica del pensamiento al quedar atado a su práctica dificulta la posibilidad de problematizar un saber.

Por otro lado, es posible hablar de un particularismo de rápida generalización en la medida que este saber que se genera a partir de la experiencia individual como respuestas a situaciones particulares –que por lo general se carga de toda la normatividad vigente– generalizado sin mediar una reflexión crítica. Se produce un pasaje de lo particular a lo general sin mediación alguna. Estas generalizaciones que se producen desde lo particular, están tan presentes en el saber del maestro que cuando lo analizamos, dudamos entre caracterizarlo como “particularismo” o “ultrageneralización” que es el concepto usado por A. Heller para explicar el pensamiento cotidiano. En este sentido nos parece pertinente transcribir lo que la autora considera como modos en que el pensamiento cotidiano alcanza la “ultrageneralización”:

De dos modos llegamos a la ultrageneralización característica de nuestro pensamiento y nuestro comportamiento cotidianos: por una parte asumimos estereotipos, analogías y esquemas ya elaborados por otra, nos los “pega” el medio en el que crecemos, y puede pasar mucho tiempo antes de que atendamos con actitud crítica a esos esquemas recibidos, si es que llega a producirse esa actitud. Ello depende de la época y del Individuo. En periodos estáticos pasan a menudo generaciones enteras sin que se problematizen los estereotipos de comportamiento y pensamiento; en épocas dinámicas esos elementos pueden hacerse problemáticos incluso varias veces una generalización y problematización es más lenta e infrecuente en caracteres inclinados al conformismo que en individuos dinámicos y críticos. La tradición no es siempre la fuente de la ultrageneralización, la cual se puede basar también en la experiencia personal; y la actitud que se contrapone al sistema estereotipado tradicional puede contener ultrageneralizaciones análogos al sistema mismo al que se opone. (Heller 1985: 72).

Estas generalizaciones realizadas desde lo particular pueden concretarse recurriendo a mecanismos analógicos, a precedentes o a la limitación. Estas formas de generalizar, al basarse como decíamos, en normatividades consuetudinarias obstruyen “captar lo nuevo, irrepetible y único de una situación” (Heller 1985: 63). El saber del maestro generado fundamentalmente a partir de su cotidianeidad, de la repetición, y regularidad del quehacer, se toma espontáneo cuando no se plantea su problematización, su reflexión crítica. La espontaneidad del saber cotidiano tiene que ver con la continuidad del desarrollo de una práctica.

Si nos dispusiéramos a reflexionar sobre el contenido de verdad meterle o formal de cada una de nuestras formas de actividad, no podrán realizar ni siquiera una fracción de las actividades cotidianas imprescindibles y se imposibilitarían la producción y la reproducción de la vida de la sociedad humana. (Heller 1985: 55).

Esta dificultad para pensar críticamente la práctica, por otro lado está asentada en que muchos aspectos de ella aparecen ante el maestro –o en cualquier individuo– como verdaderos y ciertos. Una especie de fe y confianza. “Pero esta aporofobicidad se termina en cuanto que el “acuerdo” nos abre la posibilidad de movernos en un medio dado y de mover ese mismo medio dado” (Heller 1985: 58).

Es interesante entender esto para no quedar impotentes en determinadas posiciones teóricas, que limitan las posibilidades de transformación de la realidad escolar. Muy por el contrario, entendemos que esta posibilidad está centrada en los actores sociales de la escuela a partir de que pueden moverse en su medio. El Taller de Educadores puede justificarse aquí como un Instrumento posibilitador de ese “moverse” en la medida en que confía en el protagonismo del maestro para quebrar reflexivamente esa aporofobicidad de su saber a la vez que lo revaloriza. Esta revalorización crítica que el maestro pueda realizar de su propio saber intenta, además, desestructurar la desvalorización en que el mismo la coloca. La desvalorización que el maestro hace de su conocer es posible entenderla si se considera que es un profesional al que se lo aleja del trabajo en torno al conocimiento, como veremos cuando analicemos la práctica docente.

Esta desvalorización lo lleva a la búsqueda de una confirmación de su saber por caminos externos a él. Los portadores del saber son “otros”, son los teóricos, los especialistas, los investigadores. De ahí que analizando las expectativas con que los maestros llegan al Taller, las mismas están relacionadas con la necesidad de convalidar lo que hacen.⁸ Se hace presente otra dificultad en el trabajo colectivo del Taller –tendiente a la búsqueda de la autonomía del maestro en la construcción de un conocimiento de su realidad– ya que se espera que los “especialistas” les “enseñen”. Tal situación conduce además a no escucharse entre pares y reproducir en el Taller lo que caracterizaron como la “estructura piramidal”, de la relación maestro-alumno. Cada maestro cuando habla se dirige a los coordinadores, por lo que es importante advertir y analizar tal circunstancia para que pueda modificarse.⁹

Por último, diferenciamos una recurrente tendencia evaluativa/valorativa que perturba el registro y la descripción detallada de situaciones y episodios escolares a fin de su desmenuzamiento analítico. La recurrencia a evaluar y valorar desplaza

8 Véase el trabajo de José Fernando García (1985).

9 “Es querer saber si lo que uno hace está bien, si realmente los métodos o las normas que uno utiliza es lo que justamente el chico, primero si el chico, a través de lo que uno aplica es lo mejor para ellos. Sí, realmente yo quisiera pisar más sobre algo más firme, pensar que lo que hago está bien. O sea, que el chico cuando escucha mis enseñanzas, o bien lee él mismo o trata de estudiar, que lo haga sobre bases sólidas, no así en el aire. Tener un poco, así un método para que el chico aprenda realmente [...]” (Lila, Reunión de Taller N° 1: 3).

el análisis y, a veces, cristaliza en posiciones dilemáticas. Esta tendencia a lo evaluativo/valorativo tiene una significación especial en la racionalidad del maestro por su historia profesional. Cuando se forma para ser maestro, sus prácticas son observadas para ser evaluadas. Cuando es maestro está permanentemente evaluando y a su vez es observado, evaluado, calificado profesionalmente. Esto explica la dificultad que en el Taller se presenta para discriminar la observación en el contexto de una investigación social. “Yo creo que la observación en sí es observar, de alguna manera, juzgando; así nos enseñaron” (Estela, Reunión de Taller N° 6; 18).

La interpretación

Recuperar el saber de los maestros –no homogéneo, fragmentado y constituido por distintos recortes–, para analizar su práctica implica asumir consideraciones teóricas-metodológicas que tienen que ver –por un lado– con la re-valorización crítica de la antropología como ciencia que construyó un modo de acceso al conocimiento del “otro” basado en el rescate de su lógica. Es decir, el rescate de la visión de los propios sujetos “estudiados”. Es evidente que la sola reproducción de tal visión no resulta una explicación –en nuestro caso de la práctica docente– ya que significa quedarnos con aspectos fragmentados, heterogéneos. Se impone, por tanto, un trabajo de construcción sistemático basado en el análisis y luego dialéctico entre los registros y nuestras conceptualizaciones teóricas que busca armar relaciones, vinculaciones y nexos que permita entender los aspectos aislados, fragmentados, contradictorios que aparecen en forma caótica.

Construir un conocimiento es darle contenido concreto a esas relaciones o nexos, que, si bien están sustentados por la teoría, no deben quedar prisioneros de relaciones entre conceptos abstractos, donde se escinde la conceptualización de los hechos. La cotidianeidad del maestro, surcada por aspectos estructurales institucionales, no puede perderse. Este es nuestro desafío, el que nos ubica en la documentación y análisis de aquellos aspectos de la vida del maestro que por tan conocidos o familiares resultan obvios y generalmente no son documentados ni interpretados.

Adoptar esta perspectiva antropológica para la investigación tiene que ver con la centralidad o involucramiento del investigador que establece, con los sujetos “estudiados”, una relación dialécticamente condicionante al romper la tradicional polaridad sujeto-objeto (Achilli 1985: 49).

En la experiencia etnográfica, por consiguiente, el observador se capta como su propio instrumento de observación; de toda evidencia, tiene que aprender a conocerse, a obtener de un sí mismo, que se revela como

otro al yo que lo utiliza, una evaluación que se tornará parte integrante de la observación de los otros. (Lévi-Strauss 1983: 39).

Esto que dice Lévi-Strauss para nosotros adquiere importancia en el sentido, que, el investigador debe tensionarse para que sus conceptualizaciones teóricas no se impongan vacíamente al objeto estudiado, sino que las mismas actúen como “anticipación de sentido”. El camino interpretativo que hemos seguido intenta conjugar el entrecruzamiento e interrelación entre las condiciones objetivas y las significaciones que ellas adquieren para los individuos que la viven.

La práctica docente está construida por la combinación de las relaciones estructurales e institucionales objetivas-históricas como también por las significaciones y sentido que esos condicionantes adquieren en la conciencia del maestro. Condicionantes, acción y representación o saber del maestro configuran la red de interpretaciones interpretables como unidad y particularidad en la que se expresa la generalidad.

La práctica docente

Entendemos la práctica docente como el trabajo que el maestro desarrolla cotidianamente en determinadas y concretas condiciones sociales, históricas e institucionales, adquiriendo una significación tanto para la sociedad como para el propio maestro. Trabajo que si bien está definido en su significación social y particular por la práctica pedagógica, va mucho más allá de ella al involucrar una compleja red de actividades y relaciones que la traspasa, las que no pueden dejar de considerarse si se intenta conocer la realidad objetiva vivida por el docente. Consideramos a la práctica pedagógica como el proceso que se desarrolla en el contexto del aula en el que se pone de manifiesto una determinada relación maestro-conocimiento-alumno, centrada en el “enseñar” y el “aprender”.

Esas actividades, que superan la práctica pedagógica, van desde aquellas que podemos caracterizar como más específicamente burocráticas (planillas, planificaciones, preparación de la documentación del alumnado, etc.) hasta las que la institución encomienda como forma de recaudar fondos para el mejoramiento de las condiciones deficitarias en que se encuentran muchas escuelas (ventas de rifas, cobro de cuotas cooperadoras de padres, etc.) pasando por las reuniones de personal con directivos, asesoramiento y reuniones con padres, preparación de actos conmemorativos, control de los recreos, realización de distintos tipos de censos que el Estado encomienda, etc.

Estas actividades y relaciones que cotidianamente el maestro despliega “fuera” del aula y que son vividas por él en forma agobiante, perturban la práctica pedagógica concreta -en su especificidad de trabajo intelectual al producir un distanciamiento

de la misma. Es decir, la especificidad del trabajo del maestro queda desdibujada e incorporada fragmentariamente a un conjunto de funciones que si bien pueden suponerse como secundarlas en el desempeño del rol docente, no ocurre así en el contexto burocrático de la organización institucional donde está inserto. La presentación, por ejemplo, de una “buena” y “prolija” carpeta de planificaciones de la práctica pedagógica es tomada en cuenta para la calificación del maestro como profesional. Si no se presenta en el plazo y con las características requeridas “el maestro no vale” (Marra, Reunión de Taller N° 21; 21).

Agreguemos que muchos supervisores evalúan la práctica pedagógica de un maestro no observando el proceso que se desarrolla en el aula, sino a través de cómo se ha realizado la carpeta de planificaciones. Cumplimentar con estas exigencias implica para el maestro la utilización de un tiempo que evidentemente no puede centrar en lo específico, “lo práctico no nos deja tiempo, una planificación o una planilla, no nos da tiempo para otra cosa (Angélica, Reunión de Taller N° 8: 20). Por otro lado, también el personal directivo recargado en sus tareas administrativas-burocráticas. Pierde la función de asesor pedagógico reclamada por el maestro.

Entre otros modos de interferencia de la práctica pedagógica por la intrusión de mecanismos burocráticos, los maestros “dicen” de las conmemoraciones de fechas patrias, que implica, por un lado, la organización de los actos correspondientes, cuya responsabilidad recae totalmente en ellos; y por otro, la exigencia a que programe el “dictado de clases alusivas” las que rompen, fracturan la continuidad temática con que el maestro venía trabajando, en este caso, en ciencias sociales.

De tal manera que podemos decir que la práctica docente está surcada por una red burocrática que entendemos como el conjunto de las actividades y relaciones que alejan al maestro de la especificidad de su quehacer: el trabajo entorno al conocimiento. Este fenómeno burocrático, que desde la institución está presente en la práctica docente, se podría afirmar que –en algunos casos– recorre internamente la práctica pedagógica cuando el maestro desdibuja su relación con los niños y el conocimiento en función de aspectos formales, como pueden ser entre otros, la acentuada preocupación por el desarrollo de “hábitos” que generalmente son de tipo disciplinarlo, o la repetición de trabajos que los alumnos no presentan con las características de prolijidad, subrayado, caligrafía, márgenes requeridos. etc.

Ahora bien, el maestro envuelto en esa red burocrática presente en su cotidianeidad, puede reflexionar críticamente sobre ella. Entiende que la cumplimentación de todas las exigencias lo descentra de su trabajo específico. Esta red burocrática está montada como un mecanismo de control que se ejerce sobre la práctica pedagógica a partir de que no se tiene “confianza” (¿científica?) en ella. No obstante, cuando se le propone desechar todos aquellos aspectos que considere no necesarios, se

siente limitado para hacerlo considerando que cada uno tiene una funcionalidad en el contexto de la organización institucional. Esto es lo que trajeron los maestros al Taller que ocurrió en las llamadas mesas de trabajo, espacio de reflexión de los docentes, organizados por el Ministerio de Educación de la Provincia de Santa Fe durante el año 1984 para la discusión de algunos lineamientos educativos pero puestos entre los que figuraban el problema de la desburocratización.

Ahora bien, en la práctica docente, además de este aspecto que hemos denominado “red burocrática”, subyacen otros, cuya combinación y entrecruzamiento configuran en este actor social que es el maestro, un trabajador con características particulares. Hemos discriminado a los efectos del análisis y a partir de la presencia que tienen en la vida del maestro, según puedan observarse por el tratamiento que este realiza en el Taller, los que tienen que ver con su inserción en una organización jerárquica; los relacionados con su formación (capacitación) como profesional, que hemos caracterizado como formación inconclusa; las objetivas condiciones de su trabajo que indican una desjerarquización laboral y por último, las demandas y valoraciones que la comunidad y el mismo maestro hacen de la práctica docente, las que conforman una significación social y particular conflictiva de ese quehacer.

Es importante aclarar que la manifestación de estos aspectos adquiere dimensiones diferenciales según el contexto histórico-político en el que se dé. La hemos estudiado en un momento de transición política, en el que el país se recupera un gobierno democrático después de un largo periodo de experiencia burocrática-autoritaria. El trabajo del Taller de Educadores recuperó colectivamente la memoria de esa historia autoritaria del pasado con fuerte presencia en el presente.

1. El maestro despliega su práctica en el contexto de la escuela, inserto en una organización jerárquica, que trasciende la misma institución escolar al engarzarse a lo estatal. Esta característica de su inserción ubica al maestro como subalterno de una estructura en la que jerárquicamente –y desde el Estado– se van tomando decisiones que tienen que ver tanto con los contenidos temáticos, como con los aspectos didácticos y metodológicos, pasando por los criterios disciplinarios hasta la reglamentación de todas las actividades que en la escuela se van ejecutando. Además, esta jerarquización en que está inserta el trabajo docente se conecta entrecruzándose con los aspectos burocráticos con importantes problemas como aquellos que hacen al uso del poder y que desembocan en el control, el autoritarismo y el disciplinamiento de la vida escolar, de la que abundante material bibliográfico se ha ocupado.

Nos interesa por ahora, volver a focalizar esta característica de la inserción del maestro como subalterno en una organización jerárquica que concibe y planifica su práctica. Queremos centrar en la que entendemos como una particularidad de la práctica pedagógica: aquella que hace del maestro un transmisor de información

conocimientos. En esta organización jerárquica, ocurre con el trabajo del maestro una disociación o separación entre la concepción, construcción de conocimientos y su recreación en el aula.

La construcción del conocimiento, la organización temática es una incumbencia que está ubicada en “otros”, está “fuera” de lo que compete al maestro. A él le resta transmitir –ejecutar– el contenido de las currículas que desde el Ministerio de Educación le llegan organizadas. Un maestro en el Taller, sugiere que para conocer el quehacer de los docentes se analicen las currículas:

[...] otro método importante puede ser el análisis de currícula, las actuales, porque yo creo que muchos nos ajustamos a ellas, por un lado, porque la estructura misma de la educación así lo requiere, de la relación entre el docente y el alumno, el docente y el director. No apartarse ni en contenidos ni metodológicamente. Entonces, analizando la currícula, creo que vamos a tener un promedio o la idea de cómo se enseña actualmente Ciencias Sociales. No estamos acostumbrados, no nos han enseñado a crear a partir de los contenidos mínimos. Nos han enseñado a remitirnos a los que dice la currícula y nada más. (Luis, Reunión de Taller N°12: 5-6).

Esta pérdida de la unidad de su trabajo, implica para el maestro la pérdida de la conciencia de la unidad de todo el proceso. El maestro, al disociarse de la construcción y concepción del conocimiento queda enajenado en la transmisión. De allí que el trabajo intelectual le resulte extraño, como no perteneciente a él. Esta disociación de la unidad del trabajo intelectual del docente, unidad que significa, como decíamos, la integración del proceso de construcción de conocimientos y su re-creación con los alumnos en el aula pareciera que está agudizada en el nivel de la escuela elemental o primaria si se compara con los otros niveles de enseñanza.

Repetidamente los maestros traen al taller su dificultad para conceptualizar, para teorizar, para trabajar con el conocimiento porque no están “acostumbrados” a hacerlo. Así también plantean el hecho de que su subalternidad les quita libertad para realizar un trabajo creativo en la escuela. No obstante, no todos los maestros interpretan estos límites. El aislamiento y la autonomía en el que por otro lado se desarrolla la práctica pedagógica en el aula, hace que la misma aparezca como totalmente controlada por él, encubriéndose y desubicándose la disociación y la subalternidad de su trabajo. Es en la desestructuración de estos nudos “ideológicos”, donde el Taller resulta un Instrumento posibilitador de modificaciones de formas de con ciencia del maestro.

2. Otro aspecto que entendemos, nos dice sobre la peculiaridad de la práctica docente está dado por la “limitada” formación profesional que el maestro tiene

tanto en lo teórico como en lo metodológico, la que hemos caracterizado como formación inconclusa. Con ello intentamos interpretar las carencias con las que el maestro se enfrenta para resolver tanto cuestiones de contenido temático como las referidas al manejo metodológico, derivados de una formación que no los especializa en las áreas en las que trabaja, un maestro, en su práctica profesional tanto puede trabajar con los problemas relacionados con la lecto-escritura en niños de primer grado, o enfrentarse con las problemáticas teóricas metodológicas de la enseñanza de áreas específicas como matemáticas, Ciencias Naturales o Ciencias Sociales en los grados superiores.

Es evidente que cada uno presenta una complejidad propia para la que el maestro no ha sido especializado. Por otro lado, la organización de cada escuela en particular, por lo general, no se realiza con una racionalidad tendiente a que cada maestro pueda desarrollarse y especializarse en determinadas áreas o grados. Es bastante común, que un maestro deambule de un año a otro por distintos grados o áreas; sin ofrecer referencia aquí, que pueden darse designaciones de grado como castigo, lo que aumenta esta idea de irracionalidad. Esta disparidad que asume el trabajo de un maestro de alguna manera señala como no “preocupante” para la organización estatal del sistema educativo, que el docente pierda la especificidad de su quehacer. La formación inconclusa que como profesional tiene el maestro lo lleva a la desvalorización de su propio saber, del saber de sus compañeros o a que no sea considerado –en lo referente a sus propuestas en relación al conocimiento– por el personal directivo. La autoridad del saber está colocada en “otros” externos al maestro; está en los “especialistas”, los “teóricos”, a quienes compete, por otra parte, construir el conocimiento repitiéndose el círculo de la disociación.

3. Considerar las condiciones objetivas en que se desenvuelve el trabajo del docente, pone de manifiesto otro conjunto de factores perturbadores del desarrollo pleno de su práctica. El maestro es un asalariado mal remunerado que se ve obligado, cuando debe vivir exclusivamente de su sueldo, a trabajar en dos turnos, con lo que se duplican las horas de trabajo dentro de cada institución y las horas que fuera, debe dedicar para cumplimentar con todas las exigencias burocráticas.

En este sentido, es evidente que no recibe demasiados estímulos ni para su quehacer cotidiano, “ni para intentar perfeccionarse”. Además desarrolla su práctica pedagógica en condiciones lamentables. Debe “ingeniarse” para trabajar en espacios físicos sumamente reducidos, con mínimas o ninguna comodidad, sin ventilación, con iluminación inadecuada, sin material didáctico. Parte de la cotidianeidad de cualquier maestro está dada por la preparación del material didáctico que personalmente aporta si pretende “mejorar” el proceso de enseñanza-aprendizaje. Estas condiciones objetivas de la práctica docente que hemos caracterizado como desjerarquización laboral es otro de los aspectos

que interfiere el desarrollo de la práctica pedagógica en su centralidad de trabajo intelectual.

d) Entre los distintos factores que interactúan configurando las características propias del maestro, es importante ver, como en su representación, juega la significación que adquiere su rol, tanto para sí como para la sociedad. Este juego de reconocimiento intersubjetivo, resulta interesante considerar por la incidencia que tiene en la construcción de la identidad como sector social. En este sentido decimos que la práctica docente adquiere una significación social y particular conflictiva por lo contradictorio de las demandas sociales –las que el maestro internaliza– como por la ambivalente construcción de su propia identidad. El maestro entiende que, si bien en general, su tarea está socialmente desvalorizada, no lo es de la misma manera para todos los sectores sociales. Entre los sectores obreros o de “villas miseria” o entre las comunidades aborígenes su trabajo adquiere mayor relevancia. Ahí, “el maestro es algo útil, el maestro es una persona que los va a sacar de ese pozo negro donde viven, con sus conocimientos, con su afecto” (Ale, Reunión de Taller N° 1: 19).

En tanto, entre los sectores “medios” el maestro percibe que es muy cuestionado y exigido intelectualmente, sintiéndose censurado y vigilado por los padres en cuanto a la calidad, cantidad y la forma de transmitir el conocimiento. Los padres de estos sectores quieren maestros “sabios”, “complacientes” con ellos y que formen a sus hijos “enciclopédicamente”. En ambos sectores, el maestro es valorado o exigido por el conocimiento que puede o debe brindar, cuestión esta que está presente en la propia identidad cuando se juega la eficiencia profesional. Además como habíamos visto la identidad del maestro es un elemento que juega en su “deber ser”.

Por otro lado, y disociadamente, está lo del maestro como continuador del rol materno. En este contexto, la afectividad del maestro aparece como una característica adscripta a su rol. Es un dador de afecto y comprensión para los hijos carenciados económicamente como para aquellos con problemas emocionales derivados de los conflictos entre sus padres o porque permanecen solos durante gran parte del día.

“Si polarizamos en dos tipos puros y extremos dicho rol, en uno ubicamos al maestro ‘apóstol’, y en otro al maestro ‘técnico’. Las diferencias entre uno y otro tipo radican en el privilegio de la entrega afectiva o de la transmisión eficiente de contenidos, respectivamente” (Batallán *et al.* 1982). Contradictoria construcción de su identidad, el maestro es tensionado entre la eficiencia y el afecto; entre la desvalorización de su propio saber y la sobrevaloración de su función. Hemos intentado discriminar distintos aspectos cuya interacción caracterizan la práctica docente y al maestro como trabajador con determinadas peculiaridades.

El entrecruzamiento de una red burocrática, una organización jerárquica, una formación inconclusa como profesional, una desjerarquización laboral y una conflictiva significación social y panicular de su práctica, configuran en el maestro una serie de complejas situaciones. Hemos destacado la escisión que provocan en el trabajo docente. La interferencia en el desarrollo de su especificidad como trabajo intelectual.

Este interés nuestro en el ale/amiento que cotidianamente el maestro vive en relación con Jo que significa el trabajo en torno al conocimiento está centrado en la distorsión que hacen de su práctica pedagógica, una práctica desdibujada de su especificidad. El inter-juego de aquellos factores cargan al trabajo del maestro de una normatividad que obtura y desvía el trabajo con el conocimiento.

Entendemos que tratar este fenómeno de cómo se descentra el maestro de lo que debiera ser su peculiaridad tiene suma importancia para pensar en formas alternativas tendientes a modificar la práctica pedagógica. Es importante por sí mismo, ya que nos apunta una serie de factores para ser pensados –aquellos que desdibujan el trabajo intelectual del maestro– como así también, es importante por el peso que tiene en la construcción de la identidad del maestro como sector social. En este sentido –y a modo de hipótesis– creemos que la combinación de los factores descritos, en la medida que alejan al maestro de su especificidad como trabajador intelectual, crean en él una confusa conciencia de su identidad.

Desde el punto de vista gremial, los sindicatos que agrupan a los docentes los caracterizan como trabajadores de la educación. No obstante, no todos los maestros incorporan esta identificación. Cuando las representaciones del maestro, el tinte de la vocación y el contenido afectivo tiñen con fuerza su práctica, la misma queda como sujeta a ello, tornándose dificultoso integrar el sueldo a su quehacer.

Todo docente sabe que, desde toda la historia de la humanidad, todos los que impartieron enseñanza nunca tuvieron remuneración. No hablo de hoy, hablo desde Sócrates, pasando por la Edad Media. Sabemos que aquél que pose/a conocimientos tenía que ir al suplicar a alguien para que le permitiera enseñar; y desde Sarmiento que instituyó la educación en el país. Nunca un docente fue bien remunerado [...] y desde otro punto de vista, quisiera que me dijese si, se puede poner un valor monetario al arma que el docente da al alumno al enseñarle a leer y escribir, con lo cual el alumno, tiene a sus manos el mundo. Yo no creo que haya dinero que pueda pagar lo que el docente puede hacer con un alumno (Ani, Reunión de Taller N° 3: 3).

Así como resulta dificultoso pensarse como trabajador –la vocación, la carga emocional y afectiva que se le imprime a la relación docente-alumno, la sobrevaloración de su función, son presencias obturantes– también es complejo

identificarse como intelectual,¹⁰ lo que aparece como extraño al maestro dado el inter-juego de aspectos presentes en su práctica que desvirtúan la especificidad de la misma. Lo anterior está en relación con la polifacética función que adquiere la práctica docente, cuando el maestro tiene que hacerse cargo más allá de lo pedagógico, de lo burocrático; de las carencias de los niños de distintos niveles económicos, provocadas por problemas sociales o emocionales; de las deficiencias de recursos didácticos; de las incomodidades edilicias, etc., todo con magros sueldos. Resulta una síntesis metafórica de lo que objetivamente es el trabajo del maestro, esta expresión que hemos tomado de lo dicho en el Taller; “el maestro tiene que ser payaso, fakir y mono” (Ale, Reunión de Taller N° 15).

Esta falta de construcción de una identidad social del maestro “nosotros estuvimos siempre ahí, en el limbo. No somos ni chicha ni limonada, como los adolescentes que están de más entre los niños y demás entre los grandes” (Ale, Reunión de Taller N° 3: 6) abre un problema para continuar analizando y profundizando.

La práctica docente, el taller de educadores y el cambio de la realidad escolar

Comencemos afirmando nuestra concepción de cambio escolar tiene que ver con un proceso de modificación democrática que se desarrolla en el interior de la escuela impulsado o protagonizado por sus propios actores sociales. De lo anterior se desprende la necesidad de realizar algunas explicaciones de tipo aclaratorias. En primer lugar es importante definir el nivel o escala desde donde pensamos el cambio. Desde la perspectiva actual de nuestra investigación, hablamos de cambio no desde la escala del sistema educativo en su conjunto, sino desde la que corresponde al aula o, cuanto más, a la escuela. No escapa que las modificaciones moleculares, que puedan darse en esta escala, puedan facilitar procesos mayores.

En segundo lugar, entendemos el proceso de modificación democrática como aquel que atiende a la transformación de la organización burocrática y jerarquizada de la escuela, condicionante de prácticas disociadas del trabajo creativo con el conocimiento –dogmatizadas– y de relaciones cargadas de autoritarismo y disciplinamiento. Esto, al generar una horizontalidad en la organización implica la participación activa de todos los actores sociales de la escuela en la vida de la misma. El cambio democrático de la escuela tiene que ver con modificaciones en distintos niveles. Brevemente mencionemos: el de las relaciones sociales internas basadas en la coordinación y cooperación colectiva y no en el uso del poder y la autoridad; el del conocimiento sustentado en la creatividad de la apropiación y

10 Esto se manifestó en la reunión de Taller N° 25, cuando analizando el registro de una observación de clase se hace pensar comparativamente en el esquema de interacción que se da en la clase observada y lo que está pasando en el Taller.

construcción del mismo y no en la transmisión y memorización correspondiente el de la organización institucional desburocratizada y dinámica, etc.

Finalmente, de los actores sociales que participan en la vida de la escuela, consideramos que el maestro configura un sector social que por su permanencia de inserción laboral es el que está en “mejores condiciones” de protagonizar una posibilidad de cambio. A partir de ahí es que privilegiamos el análisis de la práctica docente, no sólo desde las recurrencias, los estereotipos, sino también desde el movimiento, desde la “historia”, que construyen los sujetos particulares al experimentar, reproducir, conservar, desarrollar, retroceder o transformar la realidad escolar. Queremos dar cuenta no sólo del proceso de producción y reproducción de las normatividades adaptativas, sino también registrar lo conflictivo, lo transformador, los “gérmenes” que pueden anticipar formas alternativas de prácticas educacionales...

Es entender el cambio escolar no como un corte repentino con lo existente ni como proyecto elaborado externamente, sino como un proceso que se desarrolla desde la base de esos elementos anticipatorios que tenemos que “descubrir” en la cotidianidad o recurriendo y recuperando la memoria colectiva (Achilli 1985: 99).

Esos elementos anticipatorios de transformaciones son productos de las formas heterogéneas en que puede manifestarse la práctica docente, que, a su vez se relaciona con los modos diferentes de asumir los roles que puede tener el maestro. Hay quienes pueden identificarse con la normatividad adaptativa –encubriendo consciente o inconscientemente los condicionantes sociales e institucionales– o quienes pueden pensar y pensarse críticamente alumbrando posibles alternativas.

En este sentido, el Taller de Educadores, al configurar el espacio donde el maestro se capacita investigando su práctica, y por ende, recuperando críticamente su saber, se transforma en un instrumento facilitador del cambio. Para que la integración del saber del maestro sea crítica, el Taller tiene que actuar como develador de nudos problemáticos o enajenantes presentes en su práctica y en sus representaciones. El Taller de Educadores brinde le posibilidades de re-pensar y trabajar elementos anticipatorios de transformación construyendo colectivamente un conocer coherente y unitario que pueda resultar básico para propuestas alternativas.

Ahora bien, dos aclaraciones. Por un lado, no entendemos que le posibilidad que tiene el maestro dentro del Taller de construir un conocimiento crítico de su realidad, modificando su conciencia, pueda llevar a una inmediata transformación de su práctica. Si bien nos asentamos en esto, consideramos que el proceso puede resultar –o resulta– más complejo. Por otro y relacionado con lo anterior, el proceso de dar unidad y coherencia a los elementos anticipatorios que presentan

los mismos maestros requiere un largo tiempo de trabajo en el Taller. En nuestro caso, por la brevedad del mismo –8 meses escasos de funcionamiento– el Taller alcanzó parcialmente la capacitación del maestro para la investigación que permita la construcción autónoma de un conocimiento coherente, por lo que quedaron planteados muchos de esos elementos anticipatorios en forma aislada. De todos modos, los ejercicios de investigación realizados –elaboración de preguntas para investigar, ordenamiento de las mismas, construcción de esquemas interpretativos, todo sobre la base de observaciones y registro de clases– abrieron líneas interpretativas y crearon en cada maestro una situación de movilización personal favorable para un proceso de reflexión crítica y replanteo. Dejemos que las palabras de los maestros cierren “nuestro decir”:

Fue una rica experiencia [...] Nos costó. Siempre entramos en lo subjetivo, nos íbamos del tema, por las ramas... No llegamos al nudo pero fue muy bueno para mí [...] El cambio democrático... todo cambio equivale un trabajo, muchos maestros por lo que ganan no lo quieren hacer [...] Las clases que observamos, todas las clases eran iguales, no obstante de escuelas diferentes. La aplicación del cuestionario [...] El problema de las observaciones de clases tendríamos que haberlo analizado [...] Acá lo que sacamos en limpio es que todos lo hacen, que todos los docentes usan el cuestionario, que además contestan los padres [...] Enseñamos verticalmente [...] en triángulo [...] Lo más importante es enseñarles a pensar [...] Fue como un psicoanálisis de nuestra práctica [...] Un registro de clases, en eso estábamos viendo y viéndonos en nuestro propio rol [...] Podemos cambiar [...] los maestros podemos hacer cosas sin la verticalidad [...] Esto del Taller fue muy hermoso y me siento muy mal porque termina [...] como me desvalorizo digo, nosotros, ¿los hemos hecho perder el tiempo? [...] Me parecía una experiencia que me gustó mucho, tuve mis momentos de bronca y los dije [...] me gustó mucho y por eso seguí viniendo. Ojalá se pudiera llevar a la educación, los chicos aprenderían mucho. Es una linda forma de enseñar y aprender [...] Me costó y creo que me puede costar muchísimo. Pienso que es muy difícil entrar en la temática del Taller [...] Me parece que nos costó entrar en el Taller. De la clase magistral pasamos a la total libertad. Todo necesita un proceso pongo énfasis en la palabra proceso.

Referencias citadas

- Agnes, Heller. 1985. *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. 1969. *La ideología en la sociedad*. Buenos Aires: Proteo.

- Achilli, Elene. 1985. Cultura escolar: el olvido de la heterogeneidad. *Revista Paraguaya de sociología*. (60).
- Batallan, Graciela et al. 1982. *Tallares de educadores como modalidad de perfeccionamiento operativo*. Buenos Aires: CIE.
- García, José Fernando. 1985. *Notas sobre el concepto de ideología y la transformación de la escuela*. Buenos Aires: FLASCO.
- Adorno, Theodor. 1978. *La lógica de las ciencias sociales*. México: Grijalbo.
- _____. 1971. *Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Prometeo.
- Argumedo, M. y Graciela Batallan. 1982. Talleres de reflexión docente. CIE.
- Batallan, Graciela. 1984. Notas sobre investigación participativa. *Cuadernos de Formación*. (1).
- _____. 1983. *Taller de educadores: capacitación mediante la investigación de la práctica. Síntesis de fundamentos*. Buenos Aires: FLASCO.
- Berger, Paul y Thomas Luckmann. 1974. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bourdieu, Pierre, Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron. 1975. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Duvignaud, Jean. 1977. *El lenguaje pedido: ensayo sobre la diferencia antropológica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michael. 1983. *El discurso del poder*. Buenos Aires: Follas.
- Foucault, Michael et al. 1981. *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gramsci, Antonio. 1984. *Los Intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. 1983. *Introducción a la filosofía de la praxis*. México: Premio Editora.
- _____. 1971. *La política y el Estado moderno*. Barcelona: Ediciones Península.
- Heller, Agnes. 1976. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península.
- Habermas, Jürgen. 1981. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- _____. 1981. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Lechner, Norbert. 1984. Cultura, palmea y democratización. *David y Goliath*. (46): 21-28.
- _____. 1984. "El estudio de la vida cotidiana". Ponencia presentada en el Seminario anual de Formación. Cultura Escolar y Cambio Educativo de la Red Latinoamericana de Investigación Cualitativa de la Realidad Escolar.
- Lefebvre, Henri. 1983. *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- López, Gabriela, Jenny Assaél y Elisa Neumann. 1984. *La cultura escolar ¿responsable del fracaso?* Santiago PIIE.
- Kosik, Karel. 1967. *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.

- Mayorga, René. 1982. "Ideología y crítica de la ideología: reflexiones en torno a una alternativa teórica". En: Francisco Rojas (ed.), *América Latina: ideología y cultura*. pp. 113-156. Costa Rica: FLACSO.
- Merleau Ponty, Maurice. 1973. *Signos*. Barcelona: Editorial Selx Barral S.A
- Panoff, Michel. 1985. *Notas sobre el concepto de ideología y la transformación de la escuela*. Buenos Aires: FLACSO.
- _____. 1974. *Malinowski y la antropología*. Barcelona: Ed. Labor.
- Rockwell, Elsie. 1983. *La práctica docente primaria y su contexto institucional y social*. México: DIE.
- _____. 1980. La relación entre la etnografía y teoría de la investigación educativa. México: DIE.
- Rodríguez, Enrique. 1978. *Teoría crítica y sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- Saviani, Dermeval. 1983. Las teorías de la educación y el problema de la marginalidad en América latina. *Revista Argentina de Educación*. (3).
- Tedesco, Juan et al. 1983. *El proyecto educativo autoritario, Argentina 1976-1983*. Buenos Aires: FLACSO.
- Tezanos, Araceli de. 1983. *Una aporía de la investigación: cuantitativo versus cualitativo*. Bogotá.
- Tezanos, Araceli de et al. 1983. *Escuela y comunidad: un problema de sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Vera, Rodrigo. 1984. El Taller de Educadoras como método de investigación y perfeccionamiento docente operando a nivel de los condicionamientos culturales de un proceso de democratización cultural. *Dialogando*. (5).
- _____. 1984. "Cultura escolar: un campo de investigación". Documento de trabajo presentado al Seminario Anual de Formación de la Red. Chile.
- Vera, Rodrigo y Manuel Argumedo. 1978. *Taller de Educadores. Una experiencia de perfeccionamiento operativo*. Buenos Aires: CIE.
- Vera, Rodrigo, Manuel Argumedo y Elba Luna. 1978. Situación actual del perfeccionamiento docente la Argentina. *Cuaderno* (13).
- Weiss, Eduardo. 1980. *Hermenéutica crítica: una proposición metodológica para las ciencias sociales*. México: Centro de investigaciones del IPN.

La política también es un juego de chicxs¹

DIANA J. MILSTEIN²

Introducción

En este artículo, analizo las capacidades de agencia de lxs niñxs³ en la vida escolar, incluido su potencial como sujetxs políticxs. Apoyada en esta perspectiva habitualmente subestimada, presento la descripción y el análisis de un episodio en el que un grupo de alumnxs de primaria, al grito de “¡Justicia!”, logró que la directora de su escuela despidiera a una maestra que lxs maltrató. De esta manera, lxs alumnxs revirtieron, al menos en cierto grado, la definición descalificadora a la que estaban sometidxs, obtuvieron credibilidad ante los ojos de

1 Publicación original: Diana J. Milstein. 2010. “Politics is also child's play”. *Teaching and Teacher Education* (26): 136-143.

Agradecemos a *Teaching and Teacher Education* su autorización a republicar este artículo. Este artículo se insertó en un dossier organizado y coordinado por Sarah Delamont integrado por artículos etnográficos que discuten perspectivas antropológicas sobre la enseñanza y el aprendizaje, a propósito de los veinte años que habían pasado de la publicación del libro *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation* de J. Lave y E. Wenger. Aborda la *participación periférica legítima* de niñas y niños en un contexto escolar mostrando las formas en que se entrelazan procesos educativos en diversos ámbitos de la vida social, incluida la escuela. Es resultado de la reelaboración de un capítulo de la tesis doctoral de la autora (“La nación en la escuela. Nuevas y viejas tensiones políticas”. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009). Esta trata sobre la emergencia de acciones de estudiantes que reproducen formas de protesta social en el interior del aula de un quinto grado de una escuela primaria -situada en una localidad de Quilmes, Buenos Aires- con el propósito de pedir justicia frente a la agresión de su maestra. Una singularidad de este abordaje consiste en haber incorporado a niñas y niños como colaboradores en el trabajo de campo. La autora continuó realizando etnografías educativas en colaboración con niñas y niños en la provincia de Buenos Aires y en la ciudad de Neuquén y junto a colegas de distintos países conformó la Red Internacional de Etnografía con niñas, niños y jóvenes (RIENN). Ver, por ejemplo: *Encuentros Etnográficos con niñ@s y adolescentes. Entre tiempos y espacios compartidos*, (2011) y *Bordes, límites y fronteras. Etnografía en colaboración con niños y jóvenes* (2017). Complementar con secciones 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balvi; V. Manzano y S. Visacovsky), 12 (A. Padawer y G. Noel)

2 Centro de Investigaciones Sociales-CONICET/Instituto de Desarrollo Económico y Social.

3 Utilizo la x como convención para incluir ambos géneros.

las autoridades escolares y mejoraron el tratamiento y el clima que experimentaron en el aula. Esta acción alteró la estructura relativa de autoridad en la vida de la escuela y tuvo un impacto en los supuestos básicos en los que se asienta el poder y las formas de justicia. En mi análisis del episodio, vinculo esta acción con el aprendizaje dentro de contextos escolares y no escolares, en los que diferentes experiencias e interacciones se superponen con las del mundo social y cultural de los adultos –en particular, con formas de protesta social en la comunidad local y el vecindario, que surge del contexto de los años noventa–. Este episodio tuvo lugar en 2004, en una escuela primaria ubicada en un barrio de clase trabajadora del Gran Buenos Aires, Argentina. Aunque limitado a este incidente específico, la interpretación del hecho me permite poner en tela de juicio conceptos que ignoran o subestiman a lxs niñxs como conocedores y expertxs en generar iniciativas independientes. Mi argumento se basa en enfoques antropológicos pioneros sobre la niñez y en estudios importantes posteriores, así como en el reconocimiento de la naturaleza contextual e interactiva del aprendizaje, tanto en contextos escolares como no escolares.

En la primera sección, inmediatamente después de esta presentación, desarrollo algunas de las teorías fundamentales involucradas y describo los aspectos metodológicos del trabajo de campo prolongado que llevé a cabo, durante el cual tuvo lugar el incidente en cuestión. También caracterizo el contexto escolar, social y político de la época. En la segunda sección, describo el incidente en sí y los eventos relacionados que lo siguieron. En la tercera sección, proporciono detalles de mis hallazgos relacionados con lxs niñxs y sus capacidades de agencia puestas de manifiesto en la forma en que redefinen sus relaciones sociales en el aula y en su actuación como sujetos políticos en la vida escolar. También examino cómo se reflejan en la escuela, procesos de aprendizaje producidos en contextos no escolares. En la última parte del artículo, abordo una vez más el tema de las opiniones centradas en los adultos con respecto a los niños y las relaciones entre la política y lxs niñxs. También me refiero al carácter dialógico y performativo de los encuentros desarrollados con lxs niñxs en el marco de la investigación etnográfica.

Lxs niños y sus voces

La ceguera hacia las interpretaciones de lxs niñxs respecto a la vida social y cultural, está en la raíz de todo un conjunto de creencias, suposiciones y certezas que tienden a reforzar la idea sociohistórica occidental de la infancia. En los días en que nadie hablaba aún de la antropología de la infancia, había algunxs antropólogxs que ya se ocupaban de la infancia y la adolescencia: Marcel Griaule (1938), Mary Ellen Goodman (1972), Margaret Mead (1932, 1985), Iona y Peter Opie (1969, 1977), John y Beatrice Whiting (1975), entre otros. Sus contribuciones

actuaron como un argumento muy convincente contra las nociones que consideraban a la infancia como simplemente natural y biológica. Recorrieron un largo camino para enriquecer un punto de vista crítico con respecto al concepto occidental de la infancia. Mucho más tarde, la investigación antropológica y sociológica continuó centrándose en la relatividad histórica y contextual de la infancia y abrió un debate sobre el status de lxs niñxs como sujetxs sociales. Este fue parte de un esfuerzo para ubicarlxs dentro de su contexto histórico-geográfico y comprender sus prácticas y discursos como formas de agencia: “La agencia en los niños es notoriamente complicada y siempre difícil de encuadrar. En este sentido, lxs niñxs son una especie de subalternx (Spivak 1988): seres silenciosxs, habladxs, representadxs y, por lo tanto, creados por adultxs que afirman saber lo que les conviene” (Leinaweaver 2007: 377).

En varios estudios, antropólogxs y sociólogxs de la infancia han argumentado que lxs niñxs, como grupo social, no carecen de sus propias voces, más bien participan activamente y se articulan con procesos sociales y culturales, poseen capacidades de actuación e iniciativas propias y se involucran, no solo en sus propias vidas, sino también en las de aquellxs con quienes comparten sus mundos sociales. Estos estudios también aportaron un encuadre para revisar supuestos que sesgan procesos de descripción y análisis de datos al construir imágenes distorsionadas de lxs niñxs y posibilitaron buscar formas para modificar la tendencia a crear distorsiones centradas en lxs adultxs. (James 1999, James, Jenks y Prout 2004, Thorne 1993, Toren 1993, Vogel, Vogel y Leitaio 1995, Qvortrup 1994, entre otros).

Al mismo tiempo, algunas nuevas discusiones sobre el aprendizaje y la educación proporcionaron evidencias que estimularon la necesidad de pensar sobre estos procesos en términos culturales y sociales, más específicamente, como prácticas sociales. En este sentido, los estudios de Lave y Wenger (1991) teorizaron en profundidad sobre la naturaleza cultural, social y contextualizada de tales prácticas y también abordaron la cuestión de los procesos de participación e interacción social de lxs alumnxs. El aprendizaje es, desde esta perspectiva, el proceso mediante el cual lxs sujetxs sociales logran participar en las prácticas socioculturales. Esto supone una profunda imbricación entre lxs alumnxs, una superposición de sus actividades de participación e interacción en sus mundos sociales y culturales.

Desde este punto de vista, los procesos educativos de lxs niñxs dentro del entorno escolar abarcan una amplia gama de situaciones, que incluyen rutinas y hábitos que van más allá de aquellas con propósitos específicos de enseñanza en general o definida. Al mismo tiempo, en el transcurso de estos procesos, lxs alumnxs incorporan numerosas habilidades imprevistas que son difíciles de definir y que ponen en juego las habilidades aprendidas, más allá de los límites de tiempo y espacio del aula. A menudo, la tendencia a subestimar la agencia de lxs niñxs,

especialmente en su papel de alumnxs de escuela primaria, combinada con una percepción limitada de los procesos de aprendizaje, impide que quienes observan comprendan que el aprendizaje no está necesariamente relacionado con las formas prescritas de enseñanza. Muy por el contrario, una situación escolar puede estar muy alejada de los métodos de enseñanza generalmente reconocidos y producir experiencias de aprendizaje intensas, no solo para lxs niñxs involucradxs, sino también para otrxs niñxs y adultxs que comparten mundos socioculturales.

Por lo tanto, forma parte de nuestras nuevas conceptualizaciones de lxs niñxs, atribuirles conocimiento, en lugar de las relativamente transitorias y endebles “perspectiva”, “vista” u “opinión”; sostengo que al conversar con lxs niñxs podemos aprender sobre lo que saben y, hasta cierto punto, sobre cómo aprenden. (Mayall 2002: 120).

Aspectos metodológicos

El caso que presento y analizo en este artículo surge de los datos producidos durante veinte meses de trabajo de campo⁴ realizado en la Escuela Primaria Islas Malvinas (Escuela Primaria N° 40) en Villa La Florida, una localidad ubicada en el conurbano sur de Buenos Aires, ubicado a unos 25 km de la ciudad. Durante el período de investigación, la escuela estaba compuesta por 480 alumnxs distribuidos en 19 grados, 40 maestrxs, una directora y una vicedirectora, así como 12 trabajadorxs encargadxs de limpieza, mantenimiento y cocina. Los grados de 1ero a 6to –primaria– son atendidxs por 1 maestrx responsable. Desde séptimo hasta noveno –secundaria básica– cuentan con varixs profesorxs a cargo de diferentes disciplinas. Mi estudio se centró en los grupos de primero a sexto, tradicionalmente conocidos como escuela primaria. La directora me admitió como investigadora y, desde el principio, me facilitó el acceso, invitándome a estar cerca, cuándo y cómo quisiera y a participar en las diversas actividades que se realizaban en la escuela. Esto fue de fundamental importancia para permitirme establecer contacto con maestrxs, alumnxs, familiares y trabajadorxs auxiliares. Mi trabajo de campo se desarrolló en una variedad de lugares, tanto dentro como fuera de la escuela: aulas, comedor escolar, patios, cocina, oficinas de las directoras y secretarías, casas de alumnxs y de sus familiares, sociedad de fomento, centro de salud, Asociación de Bomberos Voluntarios, plaza, tiendas, calles, etc. También incluyó una variedad de actividades: clases, asambleas y fiestas, reuniones de maestrxs, familiares, directivas escolares y personal auxiliar, salidas con alumnxs, manifestaciones callejeras y otras asambleas públicas convocadas fuera de la

4 Este trabajo de campo fue realizado para la investigación de mi tesis doctoral en antropología social –“A nação na escola: frentes políticas na cena “neutra” da escola argentina– realizada en la Universidad de Brasília, con beca de CNPq, dirigida por la doctora Rita Laura Segato, presentada en 2007 <https://repositorio.unb.br/handle/10482/1211>.

escuela, etc. Algunas conversaciones fueron grabadas y transcritas y también utilicé la fotografía para llevar registro, pero mi trabajo de campo principalmente lo registré por escrito. Entre mis interlocutores, lxs niñxs jugaron un papel destacado.

Mi intención fue tomar en cuenta sus puntos de vista como lo hice con lxs de maestrxs, parientes, personal auxiliar de la escuela y el resto de las personas que viven en el vecindario. Lo mismo hice con sus diálogos sobre temas que ellxs mismxs sugerían o sobre aquellos en los que yo estaba interesada en profundizar. Mi interacción con lxs niñxs ocupaba largas secciones en mis notas, tomadas durante las clases, los descansos, las asambleas, las fiestas, el almuerzo en la escuela, entre los momentos más relevantes. Cabe señalar que estoy convencida de que no he logrado captar mucho de lo que intentaron comunicar a través de su comportamiento y conversaciones. He intentado, en la medida en que esto me fue posible, hacer que sus voces emerjan de mi texto, crear un diálogo en sus propios idiomas y así comunicar lo que aprendí con ellos. Por esa razón, el caso que presento aquí incluye características dramáticas y está relacionado con el tipo de narrativas que Van Maanen (1988) describió como “relatos impresionistas”.

Barrio, escuela y niñxs

A lo largo de mi trabajo de campo, muchos de los diversos componentes de la situación social, económica y política de Argentina surgieron, en forma refractada y con sus propios rasgos, en la realidad cotidiana de la escuela y del vecindario. Villa La Florida fue uno de los lugares impactados por las políticas económicas y sociales. Durante la década de 1990 se desencadenó el desempleo desenfrenado: 40% en su apogeo. El empobrecimiento y los cambios negativos alteraron el estilo de vida de las familias y la forma en que los niños asistían a la escuela, entre muchos otros aspectos de la vida cotidiana. Por ejemplo, algunxs niñxs llevaban desde sus casas pocos o ningún útil escolar para utilizar en las actividades en clase; muchxs niñxs que almorzaban en sus casas, comenzaron a hacerlo en la escuela porque sus padres habían quedado desempleados y no podían mantenerlos adecuadamente. Cabe señalar que la población de este vecindario está compuesta principalmente por trabajadores y trabajadoras empleadas en fábricas cercanas, muchas de las cuales cerraron durante la crisis.

Durante la década del noventa, en Villa La Florida, como en otras localidades de composición social similar, bajas en las tasas de escolaridad, una fuerte disminución en las condiciones materiales de la familia y cambios en los planes de estudio y la administración escolar se combinaron para crear una realidad sin precedentes en la vida escolar. Es esencial tener en cuenta que el sistema educativo argentino es obligatorio, público y gratuito en el nivel primario desde principios del siglo XX y que, desde finales del siglo XIX, este nivel se ha expandido ininterrumpidamente,

alcanzando una tasa de escolaridad del 98% en 2001. Esto significa que, en la actualidad, la mayoría de lxs niñxs en edad escolar están cubiertos por la educación primaria. Sin embargo, sus posibilidades de alcanzar un nivel de desempeño escolar exitoso es un asunto completamente diferente. A mediados de la década del noventa, surgieron datos indiscutibles que reflejaron un aumento en el número de repitentes y abandono en los sectores más empobrecidos de la comunidad. En 1996, una nueva ley de educación reestructuró tanto la escuela primaria como la secundaria. La escuela primaria fue reemplazada por Educación General Básica (más conocida por sus iniciales EGB); que amplió de siete a nueve años la obligatoriedad, incorporando dos años de escuela intermedia tradicional.

La medida tenía como objetivo mitigar el impacto de las tasas de repetición y deserción. Sin embargo, más tarde se haría evidente que el problema solo había empeorado. EGB terminó actuando más como un factor desorganizador, que como una política de retención. Se introdujeron cambios curriculares, incluido el nuevo contenido del curso, junto con esta aparente mejora. Algunos de estos cambios tendieron a demostrar la importancia de cuestiones como los derechos humanos, los derechos del niño, la democracia y la justicia, en la Argentina post-dictatorial. Este aspecto, que estaba más estrechamente relacionado con el currículo escolar como tal, fue visto por algunos sectores claves de docentes, como un paso adelante en términos de democratización escolar. Pero este tipo de aceptación no operaba de la misma manera, cuando se trataba de las medidas restantes que buscaban reestructurar el sistema en general y las escuelas en particular.

La EGB también implicó cambios estructurales en los edificios escolares, que tendieron a obstaculizar las condiciones de trabajo adecuadas; cambios administrativos y burocráticos que, desde el punto de vista de los sindicatos de docentes y las asociaciones de padres, afectaron negativamente la composición del personal docente y administrativo. Además, hubo reformas constantes en los organigramas, un hecho que interrumpía la vida escolar diaria. Se hicieron recortes en el presupuesto escolar y se introdujeron cambios en la gestión del presupuesto. Los retrasos y postergaciones en el pago de salarios se agregaron a las preocupaciones de lxs maestrxs. Incluso hubo un intento del gobierno de enmendar las leyes laborales que garantizaban los derechos laborales de lxs docentes, pero este movimiento fracasó gracias a la resistencia generalizada de maestrxs y profesorxs.⁵

5 Las leyes laborales de los docentes establecen la naturaleza profesional de la enseñanza; la admisión y promoción basada en registros y calificaciones personales y profesionales según lo revisado por Juntas formadas por sus representantes; las formas de remuneración; la presentación de quejas administrativas como requisito previo a la ejecución de cualquier tipo de penalidad; el derecho a las vacaciones, al pago de jubilación, etc. Uno de los aspectos más importantes de estas leyes es que garantizan la estabilidad laboral, lo que alivia cualquier presión ejercida por las autoridades gubernamentales sobre el trabajo en

De modo que el proceso general iniciado en 1996 que tenía como objetivo “modernizar” el sistema educativo, se había convertido en poco tiempo en una fuente de desorganización, inquietud y confusión que se reflejaba en el estado de ánimo predominante en la mayoría de lxs trabajadorxs en las escuelas argentinas. A fines de la década del noventa, era común ver a padres, estudiantes y maestrxs en las principales áreas del Gran Buenos Aires, participando en frecuentes protestas callejeras lideradas por movimientos compuestos por trabajadorxs desempleadx y vecinxs que se manifestaban por el derecho a la educación pública. Esta situación formó parte de la intensa atmósfera de inestabilidad económica y política que prevaleció en Argentina hasta 2003. Ese año, el nuevo presidente electo lanzó una política destinada a restablecer la “gobernabilidad”, basada en el deseo declarado de dejar atrás “los noventa” y “la era del neoliberalismo”.

Esto significaba aplicar freno a las llamadas políticas de “ajuste”, suspender los pagos de la deuda externa y luego renegociarlos, al tiempo que introducía medidas tendientes a sacar al país de la recesión. Otras políticas incluyeron la aplicación de acciones legales contra las violaciones de los derechos humanos, la renovación de la Corte Suprema de Justicia y el regreso a cierta retórica nacionalista / popular, incluida la voz renovada del tema de Malvinas, silenciado durante los años anteriores. Del mismo modo, el discurso del gobierno nacional buscó reivindicar los movimientos sociales iniciados por lxs desempleadx, así como las acciones de las entidades de derechos humanos. La política del gobierno también procuró, por diversos medios, cooptar a estas organizaciones y tuvo algo de éxito al hacerlo. Esto proporcionó al gobierno una base considerable de apoyo civil en sectores que en la década del noventa habían mantenido una relación de confrontación con el Estado. Sea como fuere, ninguna de estas políticas fue suficiente para poner fin a las demandas e inquietudes masivas de una variedad de grupos y sectores sociales que continuaban reflejando desconfianza y rechazo al mundo de la política y los políticos.

Como sucedía en otros lugares, en Villa La Florida varios vecinos participaron en manifestaciones civiles para respaldar las demandas laborales, para protestar contra la corrupción y los tratos ilícitos entre políticos y funcionarios, para pedir la finalización de la construcción y renovación de escuelas, y llamar la atención por servicios deficientes bajo sospecha de apropiación indebida de fondos destinados a comedores escolares, entre otros asuntos. En ciertas ocasiones, la inquietud de las personas se extendería a la escuela, que también se estaba viendo afectada por la crisis en general y por políticas de educación controvertidas en particular. La mayoría de lxs maestrxs y la directora de la escuela N° 40 compartieron algunas de estas protestas y participaron en los reclamos y manifestaciones organizadas por

educación escolar. Este fue precisamente uno de los aspectos a los que se dirigió el intento fallido del gobierno de enmendar las leyes laborales de lxs docentes.

el sindicato de maestrxs. La cuestión de los derechos humanos y en particular los de lxs niñxs, tomado de los planes de estudio oficiales, se convirtió en parte del discurso de las demandas presentadas en las oficinas gubernamentales.

Las familias cuyxs hijxs asistían a la Escuela N° 40 residían dentro de un área de aproximadamente un kilómetro cuadrado en la que estaba la escuela. Esta área estaba compuesta por zonas altamente marginales, como la pequeña villa miseria situada al lado del arroyo que marcaba el límite de Villa la Florida y zonas centrales ubicadas en la sección más antigua de La Florida (el área donde comenzó el proceso de urbanización). Cuando se creó la escuela, todxs lxs alumnxnxs provenían de familias del vecindario, que pertenecían a una variedad de entornos sociales. A medida que la población aumentó y se crearon nuevas escuelas primarias, a la Escuela N° 40 continuaron asistiendo principalmente hijxs de trabajadores de fábricas, comerciantes y servidores públicos. Pero durante la década del noventa, hubo un cambio sustancial en la composición social de sus estudiantes, que ahora eran hijos de padres desempleados y subempleados. Se produjo una cierta emigración de familias que estaban en una mejor posición socioeconómica hacia las escuelas privadas y estatales ahora más prestigiosas. Mientras tanto, un gran número de niñxs de familias “muy pobres”, fueron incorporadxs a la Escuela N° 40. Este cambio en la composición social del estudiantado fue una tendencia no solo en esta escuela, sino también en todo el complejo de escuelas ubicadas en una variedad de vecindarios en el conurbano bonaerense.

El grupo de quinto grado, que encabezó una protesta contra una maestra autoritaria, estaba compuesto por 22 niñxs, que tenían entre 10 y 15 años, la mayoría de lxs cuales vivía lejos del centro de la localidad. Por una variedad de razones y debido a sus antecedentes, varixs de estxs niñxs habían repetido uno o más grados. Como grupo no era muy apreciado por sus maestras, pocos niñxs lograban llegar a la categoría de “buen alumnx” y muchos eran etiquetados como “alumnxnxs problema”. Algunas de sus madres, aquellas cuyos hijos tenían un mejor “rendimiento escolar” y / o quienes vivían más cerca de la escuela, sentían que sus hijxs habían sido “desafortunadxs” por haber “caído” en ese grupo y pensaban que algunos de lxs niñxs del grupo eran “una mala influencia” para sus hijxs. Varixs de lxs niñxs de este grupo se quejaban porque sentían que no estaban recibiendo la ayuda adecuada de lxs adultxs en la escuela. Aunque mostraron deferencia hacia ciertas maestras y miembrxs del personal auxiliar, en general desconfiaban de la mayoría de ellxs. Sin embargo, era notable escuchar que, a pesar de todas las demandas y protestas contra ciertxs auxiliares y maestxs, muchxs de lxs niñxs cuyas casas estaban a cierta distancia de la escuela, no deseaban cambiarse a una ubicada más cerca de sus hogares porque, desde el punto de vista de muchxs de ellxs, estar en esta escuela era una ventaja ante sus vecinos que asistían a escuelas menos prestigiosas. En cuanto a lxs maestros, la mayoría de ellxs no residían en

esa localidad, sus casas estaban situadas en localidades cercanas y debían viajar en ómnibus o automóvil para trabajar todos los días.

La protesta de lxs niñxs

Una tarde, apenas un mes después de comenzar mi trabajo de campo en la Escuela N° 40, estaba observando una clase de Educación Física, cuando Débora, una niña de quinto grado, me dijo que *habían echado a una maestra que pegaba*. Quedé asombrada. Este no era un hecho común y, hasta ese momento, no había escuchado nada sobre esa historia. Débora advirtió mi interés y entró en detalles, me contó que ya habían echado a cuatro maestras en su clase. Me aclaró que solo una había sido despedida, porque era *mala y siempre nos gritaba y empujaba a los chicos*. (Milstein 2009: 154).

En distintas ocasiones, varias maestras se habían referido al grupo de la tarde de quinto grado como “difícil”. También sabía que habían cambiado de maestras dos veces desde que comencé a visitar la escuela. La directora había mencionado que en ese grupo algunxs niñxs eran “indisciplinados”, tenían “problemas de aprendizaje”, estaban sufriendo “situaciones familiares complicadas” y eran un poco mayores para estar en ese grado. La historia contada por Débora había despertado mi curiosidad y comencé a recopilar información sobre lo que había sucedido. Al escuchar otros relatos, pude verificar que el incidente se había extendido mucho más allá de las cuatro paredes del aula e incluso más allá de la escuela misma. Fui testigo y participante de varios eventos posteriores asociados a este suceso. Esto me ayudó a acceder a comentarios recurrentes sobre el tema y a conocer de primera mano las diversas versiones de la historia. La descripción más precisa fue la que escuché de algunxs niñxs que habían estado involucradxs y otrxs que, aunque no estaban presentes en ese momento, conocían los detalles.

Una protesta en el aula

Después de escuchar el relato de Débora, le pregunté a la maestra del aula situada al lado de la de quinto de la tarde, qué sabía sobre el incidente. Lo que ella más recordaba eran los gritos. El ruido de al lado había perturbado hasta tal punto su clase, que finalmente decidió ir hacia el aula de quinto grado y averiguar qué estaba pasando:

Lo que encontré fue terrible. Todo fue un desastre. Los chicos estaban fuera de control y la maestra, en lugar de detenerlos, empeoraba las cosas. Estaban parados en sus mesas, golpeaban y gritaban. No querían

escuchar. Otra docente y yo intentamos hablar con ellos, pero no era posible. Entonces hicimos que la maestra saliera del aula. Bueno, en realidad, ella se escapó. Y ahí logramos calmarlos.

Otra maestra que estaba más lejos, en otro salón de clases, me dijo: “Salí corriendo de mi salón de clases cuando escuché a todos esos niños gritar por justicia y golpear”. Según ella, el alboroto se podía escuchar en cualquier parte de la escuela. “Para mí era evidente que había niños en riesgo. Y cuando me acerqué al aula me pareció que la maestra había ido demasiado lejos.” Entre “gritos”, algunos lloraban, y decían “¡ella la golpeó!” y me mencionó otras expresiones parecidas. También recordó que ella y su compañera consiguieron calmar a lxs niñxs después de que habían “sacado a la maestra del aula”. Le pregunté cómo habían logrado que se fuera, y la explicación fue que estaba desesperada y quería irse. “Ella no sabía qué hacer. Ella huyó. Y fue ahí que los niños comenzaron a calmarse. Necesitaban que alguien les diera contención”.

El clamor por la justicia acompañado del aplauso rítmico de las manos trajo una asociación inmediata con las movilizaciones callejeras organizadas por grupos de vecinxs que, con frecuencia, no solo en esta área sino en otros lugares del país durante los últimos años, habían estado reclamando por justicia para casos impunes de niñxs, adolescentes y jóvenes, víctimas de una variedad de actos violentos. Y que esto sucediera dentro de un salón de clases era una clara señal de un estado de riesgo. Estas dos maestras respondieron a un grito de ayuda.

La descripción más precisa de los eventos la obtuve de algunxs de lxs mismxs niñxs. Ese día, según ellxs, la maestra había escrito una tarea en el pizarrón que ellxs tenían que copiar y completar en sus cuadernos. Cuando iban terminando, se acercaban a su escritorio que estaba en la parte delantera del aula. Y se aglomeraron porque todos querían que ella les “corrigiera” sus tareas. La maestra se tomaba tiempo para mirar sus cuadernos y les ordenó que se alejaran de su escritorio y esperaran a que terminara. Como no se alejaban solos, ella comenzó a alejarlos. Lxs niñxs se enojaron y comenzaron a gritarle que no los empujara. La maestra “golpeó a una nena y empujó a otra y la hizo lastimarse”. En ese momento, varixs alumnxs comenzaron a gritar: “¡Ayúdennos, ayúdenos!”. Otros se reían, corrían, arrojaban bolitas de papel y le decían “*lo que quisieran*” a la maestra. La maestra también gritaba y lxs niñxs comenzaron a aplaudir y golpear sus mesas. Algunos saltaban en sus asientos y comenzaron a gritar: “¡Justicia, justicia!”. Un alumno describió la situación de la siguiente manera:

La maestra agarró a una chica de la nuca, la levantó y luego la hizo sentar. Después, cuando vinieron las otras maestras, Débora les mostró que estaba lastimada en la espalda. Las maestras la sacaron [la otra maestra]

del aula. Le gritamos que la echen y otros chicos gritaban que la maestra los había golpeado.

Después de que la maestra se fue, las cosas se calmaron nuevamente. Esa tarde la directora no estaba en la escuela.

La directora me dijo que, al día siguiente, un grupo de madres le presentó una queja. Ella ya había escuchado sobre el incidente e ingresó un registro escrito con las quejas de las madres con respecto al maltrato de la maestra a sus hijxs, y lo archivó como parte de los procedimientos de investigación que se inició contra la maestra. La directora recibió una orden de suspensión preventiva contra la maestra para que no volviera a la escuela. “Comencé todo muy rápido porque no soporto el maltrato”, me dijo. Y ella le informó al grupo de alumnxs de quinto que la maestra no volvería a trabajar a la escuela.

La directora había ocupado su puesto en esta escuela durante diecisiete años. Se había convertido en directora cuando la institución todavía estaba poblada por lxs hijxs de lxs trabajadorxs de las fábricas. Ella misma había sido hija de obrerxs y había podido estudiar y llegar a ser maestra. Ahora tenía la sensación de que lxs niñxs que asistían a su escuela ya no tendrían esa oportunidad:

Este modelo económico priva a los niños de todo. Uno se da cuenta de lo que todos sufren. En primer lugar, debe haber un sentido de misión. Ya ves, estoy aquí, soy la directora. Pero no puedo manejar todo. Esta maestra era suplente. Ella estuvo trabajando aquí por un corto tiempo y nunca hubiera imaginado que estaba maltratando a los niños. Aparentemente no se dio cuenta de cómo somos aquí. Si prestas atención, verás que la mayoría de los maestros han estado aquí conmigo durante mucho tiempo. Yo inmediatamente me di cuenta de que los niños tenían razón. Las maestras ya me habían contado [sobre el incidente] por teléfono. Y cuando llegué a la escuela y la suplente no estaba en la escuela y vi a todas las madres, no tuve dudas. Conozco a mi comunidad. (La directora).

Eventos posteriores

Lxs alumnxs mismos se sorprendieron por el apoyo inmediato dado a su reclamo por la directora y algunas de las maestras. Según algunas de las chicas, al principio ninguno de las maestras estaba con ellas; creyeron que nadie los ayudaría porque no les creían; pensaban que solo estaban bromeando. Una de las maestras que ayudó me confirmó esta percepción, explicando que siempre había alboroto en

esa aula. Pero ese día, cuando escuchó que lxs niñxs lloraban por justicia, corrió a ayudar.

Conozco bien a ese grupo de niños. No son malos, pero les resulta difícil mostrar respeto, aceptar límites. No todos, algunos son diferentes. Depende mucho de la familia de cada uno. Y en la escuela se deja que cada maestra maneje su propio grupo. Quizás podemos decir algo así para que no se sienta mal por ser una recién llegada y todo eso. Al principio, siempre es difícil cuando tenés pibes como estos. Pero esa vez fue muy diferente. Los chicos lloraban por ayuda, no puedo olvidarlo. Salí corriendo. (La maestra que ayudó desde el inicio).

La pronta comprensión y la acción efectiva de la directora llevaron una sensación de calma a lxs niñxs y a las madres. Dos días después del incidente, se presentó otra maestra suplente. La anterior, no regresaría. Lxs alumnxs entendieron la importancia que tenía que toda la escuela hubiera aprendido lo que estaban pasando en su salón de clases. Por lo tanto, su realidad se había vuelto creíble y, como resultado, la directora y algunas de las maestras habían actuado en su nombre. Al sacar su problema “privado” del aula a la escuela, lo transformaron en algo “público”, pudieron sentir un cambio repentino y relajante. Su maestra fue removida; otrxs adultxs se hicieron cargo y comenzaron a ayudarlx. Sobre todo, como grupo, exs alumnxs se habían vuelto creíbles: habían hecho lo correcto y se les había dado la razón. Sin embargo, una vez que terminó el incidente, la protesta de lxs niñxs nunca se mencionó en clase.

Su maestra recién llegada no se sentía cómoda trabajando con este grupo. Ella no podía lograr mantenerlos callados. Durante el horario escolar, algunxs alumnxs entraban y salían del aula, hablaban, gritaban, peleaban, hacían chistes. Un mes después, la nueva maestra decidió renunciar a su cargo. “No me gusta aquí. Lxs chicxs no prestan atención. Tan pronto como me asignen otra suplencia, renuncio”. Durante los meses siguientes, dos maestras más se hicieron cargo sucesivamente del grupo. Y renunciaron porque no podían controlar a lxs alumnxs.

Algunas madres se preocuparon por los cambios de maestras. En una ocasión participé en una reunión donde plantearon sus preocupaciones a la directora. La directora se reunió con cinco madres en un aula. Las madres estaban sentadas. La directora parada al frente escuchando sus demandas y cargos en su contra. Respondió con calma, demostrando su larga experiencia en el tratamiento de situaciones similares. Parecía segura de que algunos de los problemas eran insolubles, porque no estaban bajo su estricto control. Explicó a las madres que tenían que ser pacientes porque pronto tendrían una maestra para sus hijxs. Ella misma estaba cuidando eso. Y también les recordó que todavía estaba involucrada en los procedimientos de investigación iniciados contra la *ex maestra*. Las madres

no parecían interesadas en la investigación. Una de ella dijo sobre la maestra: “En mi opinión, esa no era una maestra. Ella no enseñó nada. A mi no me gustan muchos de los pibes de ese grupo, pero eso no es para golpearlos y maltratarlos”.

Los cambios en las maestras generaron comentarios en la escuela. Algunxs culpaban a los que “*se portaban mal*”. Otrxs se reían cuando les pregunté si sabían por qué las maestras se habían ido. Y dos de los chicos más grandes del grupo de quinto, riéndose, me dijeron una vez: “las maestras saben muy bien que si nos tratan mal, las echamos”.

Durante este período, también participé en una reunión de la directora con el grupo de profesionales que conforman el equipo de apoyo psicopedagógico⁶ de esa escuela. Entre otras cosas, discutieron sobre el grupo de quinto grado de la tarde. La directora manifestó que era importante escuchar a lxs alumnxs y tener en cuenta sus necesidades. Según ella lxs adultxs debían tener una clara conciencia sobre lo sucedido y evitar llegar a situaciones críticas como las sufridas por ese grupo en particular. Este planteo dio lugar a un intercambio de ideas:

Las maestras son bastante diferentes ahora. Creo que lxs chicos han cambiado mucho y parece que no podemos saber quién es ese niño que tenemos enfrente. Pero los docentes no hacen un esfuerzo. Enseguida eligen salir y siempre encuentran otro cargo. No quieren problemas, y con estos niños y estas familias siempre tenés problemas. (Maestra recuperadora).

En mi opinión, el problema tiene algo que ver con la cultura, porque simplemente no estamos llegando a estos pibes, y ni siquiera sabemos quiénes son. Esto no es fácil para nadie. (Trabajadora social).

El problema es que hoy nos enfrentamos a una infancia diferente y no estamos preparados para este cambio. No hay capacitación para esto. Ni siquiera podemos encontrar el tiempo para conocer a todos los docentes en la escuela. Se habla mucho sobre integración, pero no tenemos tiempo real para integrarnos. Y eso también es un problema porque no son solo los chicos los que son diferentes, también son los maestros. El problema está en la familia y en la pobreza. Eso explica todo, porque la familia es lo que ha cambiado. Ya no son un apoyo. Está todo desmembrado. Y, si encima ellos [lxs niñxs] vienen aquí y tampoco encuentran apoyo porque los docentes van y vienen. (Maestra recuperadora).

6 La escuela contaba con un equipo de apoyo psicopedagógico integrado por una psicóloga, una maestra recuperadora, una fonoaudióloga y una trabajadora social.

Eli, la maestra que estuvo junto al grupo hasta que terminó el año escolar y continuó durante el año siguiente, tomó el cargo cinco meses después de la protesta de lxs alumnxs.

En cierto momento durante esos cinco meses anteriores a Eli, lxs maestrxs de la escuela y lxs niñxs de quinto de la tarde supieron que la maestra acusada de maltrato estaba trabajando en otra escuela de la localidad. Un día, la madre de Débora la esperó en una calle cercana a esa escuela y la golpeó, según contaban en la escuela. Nadie la vio ni supo más nada de esta situación, pero a raíz de esto el tema de la protesta en la escuela ingresó en las conversaciones de las maestras. Algunxs estaban molestxs. Consideraban injusto que la maestra suspendida trabajara en otra escuela, mientras se encontraba en proceso de investigación sumarial. Habían escuchado que ella no estaba enseñando, sino llevando a cabo tareas administrativas y sentían que esto se parecía más a una recompensa que a un castigo. “Está reubicada en otra escuela con tareas pasivas y no vuelve más al grado. Sabés lo difícil que es conseguir que te den esto cuando estás enferma, y bueno, a ella se lo dieron como un premio”. Estas maestras no estaban de acuerdo con lo que había hecho la madre de Débora y al mismo tiempo miraban indignadas que la acción de la maestra permaneciera impune, hasta el momento. Sugerían que el procedimiento administrativo sumarial era inútil.

Seis meses después del suceso de la protesta, la inspectora a cargo de los procedimientos de investigación⁷ vino a la escuela para tomar declaraciones a las madres que habían denunciado el caso de maltrato. Llegó a las 11:00 y prácticamente no se desplazó del lugar que le habían asignado para tomar las declaraciones. Cuando transcurrió el tiempo de espera legalmente establecido, escribió el informe de la sesión, registrando evidencia de que nadie había declarado. Luego se fue de la escuela. Según las maestras, la presencia y acciones de la inspectora habían sido una simple formalidad. Ninguna madre asistió para declarar y el suceso fue cerrado como caso pasible de investigación.

En cuanto al grupo de niñxs, lxs maestrxs dejaron en claro que las tardes en la escuela habían cambiado desde la llegada de Eli. Los gritos ya no se escuchaban en el aula de quinto grado. Lxs chicxs de quinto estaban contentxs con ella. Dijeron que Eli era buena con ellxs, jugaba, nunca les gritaba, se reía, les contaba historias divertidas y no los retaba.

7 Lxs inspectorxs a cargo de los procedimientos sumariales son elegidos entre lxs supervisorxs escolares, una autoridad inmediatamente superior a lxs directorxs, para llevar a cabo cada investigación. Es su trabajo recopilar información documentada y tomar declaraciones, escribir un informe sobre lo realizado y recomendar si el proceso debe continuar para tomar otras acciones y/o aconsejar sanciones.

Algunxs maestrxs consideraban que si bien el grupo estaba más tranquilo, continuaba siendo un grupo “terrible”. Eli, quien sin duda era la que tenía los sentimientos más amables hacia ese grupo, decía que eran “difíciles” porque había muchos “niñxs problema”. Pero no eran todos así, en su opinión: “Tienen otros hábitos, usan palabras groseras, dicen cosas vulgares. Es difícil corregirlos porque algunos de ellos ya están grandes y acostumbrados a ser así en casa”.

Otra maestra, quizás la menos condescendiente, opinó que este grupo de estudiantes siempre había sido naturalmente malo. Aceptaba que algunxs podían ser buenxs, pero que juntos se volvían “*muy, muy malos*” y siempre estaban “*peleando*”. También pensaba que la directora había cometido un grave error al hacer lo que lxs niñxs y sus madres habían querido:

Bety [la directora] fue la que cometió un error cuando les permitió decidir. Esos chicos piensan que son ellos los maestros y pueden hacer lo que quieran. Y después las madres y las cosas se hicieron como ellas querían. Y no es así. Piensan que están imponiendo una justicia propia y no es así como deber ser. Deben aprender a respetar la ley y no es bueno que no se respete en la escuela. Y solo míranos: ellos [los niños] son los maestros ahora y tenemos que dejarlos hacer lo que quieran y defender cualquier cosa.

A través de sus observaciones, esta maestra sacó a la luz los principios básicos de una disputa que involucraba cuestiones relacionadas con la justicia, la autoridad de lxs docentes y el lugar que se les asigna a lxs niñxs y sus familiares en la escuela.

Hallazgos y discusión

Lxs niñxs redefinen su lugar

La protesta de lxs alumnxs provocó interacciones en el aula que redefinieron los roles establecidos. El aula se convirtió en el escenario de una manifestación callejera. Sirvió como un símbolo que resumía una serie de significados: agresión, falta de protección, impunidad, condena y demandas, y condujo a un clímax en el que se suspendieron ciertas convenciones en el aula. Estas convenciones incluyeron a las que regulan la jerarquía y determinan que lxs niñxs, debido a su edad y condición social, deben ocupar una posición subordinada. Todxs, maestrxs y alumnxs, se involucraron en una situación recreada que los transportó a otro lugar simbólico en el que quedaron redefinidas sus posiciones relativas. Lxs niñxs tomaron la iniciativa, contradiciendo así su lugar preestablecido en la escuela.

Cuando se conoció públicamente ese episodio producido en un entorno cerrado como un aula, los modos habituales y esquematizados de interpretación de lxs otrxs docentes no se ajustaban a la situación, y la versión representada por lxs alumnxs resultó plausible.

Algunos rasgos indeseables como el mal comportamiento y el bajo rendimiento que caracterizaban a muchxs de lxs alumnxs de ese grupo fueron transferidos a la maestra. Fue así que durante un momento, lxs alumnxs fueron desclasificados del lugar de descrédito que generalmente se les asignaba. A medida que lograron presentarse como víctimas de violencia física al exigir que se haga “justicia”, los valores morales de la escuela se pusieron en juego y la relación asimétrica de lxs niñxs con su maestra se redefinió a favor de lxs alumnxs. Sin embargo, el crédito otorgado a la versión de los hechos de lxs estudiantes con bastante facilidad, igualmente generó debates al provocar contradicciones que ponían potencialmente en peligro la autoridad de lxs docentes.

Reconociendo la equidad del reclamo de lxs alumnxs fue reafirmada la efectividad e importancia de la protección infantil y rechazado el uso de violencia física. Estos han sido valores asociados durante mucho tiempo con la escuela en Argentina. Vale la pena señalar que, desde la fundación de nuestro sistema de escuelas públicas en la década del ochenta, el discurso oficial ha promovido la supresión de todo tipo de castigos corporales para lxs alumnxs y ha fomentado sanciones “suaves”. Este principio pedagógico se ha mantenido vigente hasta nuestros días. Y adquirió un estatus aún más alto en los albores del siglo XXI, cuando los derechos de lxs niñxs se convirtieron en una parte integral del currículo escolar. Tal reconocimiento también fue facilitado por la legitimidad oficial otorgada a ciertas movilizaciones comunitarias que exigían el respeto de los derechos civiles y la justicia. Pero este mismo reconocimiento cuestionó la autoridad de lxs maestrxs como tales. Cabe recordar que, al enseñar materias que involucran cuestiones morales, lxs maestrxs asumen el papel de árbitrxs que “sirven a la justicia” en caso de conflicto. Esto lógicamente significa decidir qué constituye a alguien “culpable” y “no culpable”, y qué tipo de sanciones son aplicables. Contrariamente a la convención en las escuelas, sin embargo, en este caso lxs alumnxs se convirtieron en árbitros. Al reubicar la relación alumnx-maestrx, lxs niñxs redefinieron su propio contexto y presionaron a los componentes de esa relación.

La directora aceptó la voluntad de los estudiantes e inició los procedimientos de investigación como un modo de imponer la forma legítima de “servir a la justicia”. Esta situación causó tensión entre algunas maestras, que sintieron que la directora puso su autoridad en un riesgo aun mayor de cuestionamiento de lo que ya estaba por el desgaste que venían padeciendo lxs docentes durante la última década.

La política también es “cosa de niños”

Phil Carspecken, en su etnografía de una escuela integral (*comprehensive*) ocupada ilegalmente en Croxteth, en Liverpool, analizó cómo en las disputas que se desarrollaron durante el proceso de ocupación, dos sentidos de 'política' estaban implícitos. “Política en el sentido de las políticas estatales y las actividades del partido, y política en el sentido del poder participativo sobre las actividades y propósitos de una institución” (Carspecken 1991: 152). Este segundo significado de política se distancia de una larga tradición teórica que ha producido un alejamiento radical entre la escuela y las redes sociales y políticas locales y globales que las inter-penetrar. Además, este significado se distancia de la noción de política como una relación externa y la inserta en las relaciones y prácticas cotidianas. Esto está en la raíz de lo que Michel Foucault teorizó, cuando se refirió a la “microfísica del poder” y la diferencia entre “gobierno” y “gobernanza”. Si también tenemos en cuenta que cualquier proceso político consiste en prácticas llevadas a cabo dentro de la esfera pública, con objetivos de clase y vínculos con luchas de poder, el episodio bajo análisis fue un hecho político.

Si bien puede parecer descabellado o arbitrario elegir a lxs niñxs como miembros de grupos sociales involucrados en la política de la vida escolar cotidiana, estxs niñxs claramente desempeñaron el papel principal en una protesta pública y por un momento se convirtieron en maestrxs de la clase ue disputaban la autoridad. Luego, durante un período siguiente, continuaron ejerciendo cierto control sobre la clase. No olvidemos que tres maestras renunciaron antes de la llegada de Eli, la que vino para quedarse: en palabras de la directora, la maestra que “*eligieron porque realmente los amaba*”.

En la medida que reconocemos que lxs niñxs actúan como agentes políticos, necesitamos revisar ciertos supuestos. Uno está vinculado a una certeza acrítica y generalizada que sostiene que la política es cuestión de “adultos”, no cosa de niños. Esta afirmación es errónea al menos por dos razones. Por un lado porque presupone “una visión sobre los niños como si fueran naturalmente ‘menos’ que los adultos dado que están en vías de ser [adultos], en lugar de ser vistos como personas completas e identificables” (Hendrick 2002: 38), afectados no solo por las diferencias generacionales, sino también por la clase, el sexo, la raza y la etnia en las diferentes sociedades. Tales diferencias constituyen el cimiento de las luchas por el poder. No es necesario ir demasiado lejos para observar las crudas realidades que forman parte de la vida de un gran número de niñxs en los distintos continentes: guerras, ocupaciones, genocidios, etc. Por otro lado, está relacionada con la idea –presentada por primera vez por Emile Durkheim (1973)– que la escuela, debido a su propia naturaleza “sagrada” debe separarse de la realidad “secular” exterior. Visto a la luz de este imaginario pedagógico, la escuela es un territorio cuyas fronteras separan los mundos supuestamente “puros” de la

infancia de la vida social adulta, para preservar a lxs niñxs de toda deformación, relativismo moral, “malos ejemplos”, etc. Esta vida de pureza simbólica exige, como un suplemento y una condición, alejar la infancia de la política, mantenerla separada de la vida adulta y reducirla a esferas específicas y diferenciadas.

Un contexto de aprendizaje adecuado

Lxs niñxs tienen sus propias voces, y esas voces no solo hablan del mundo de la infancia sino que también revelan el contacto y la apropiación de prácticas, símbolos y valores de los mundos socioculturales con los que ellxs interactúan. Como afirman Lave y Wenger (1991), el conocimiento y el aprendizaje adquieren sentido cuando se contextualizan y forman parte de los procesos de participación social. Por eso, es importante subrayar el hecho que un gran número de alumnxs de la escuela N° 40 –como de muchas otras– habían participado en protestas callejeras en compañía de sus familiares. El aprendizaje siempre se asocia con la experiencia y se actualiza cada vez que ocurre una situación que da sentido a lo que se ha aprendido. El episodio descrito muestra que la agresión despertó como respuesta por parte de lxs niñxs, lo aprendido como participantes muy marginales en contextos no escolares. Clamando por justicia en clase, estaban poniendo en práctica y adaptando al contexto escolar, lo que habían aprendido. La novedad era que la directora y algunxs maestrxs creyeron en la demanda de lxs alumnxs y legitimaron su forma de expresión.

Por lo general, los comportamientos de este tipo en las escuelas son interpretados por lxs adultxs como “indisciplina” manifiesta. En este caso, la diferencia en la interpretación de tal comportamiento probablemente sucedió porque tanto lxs adultxs como lxs niñxs involucradxs habían compartido una experiencia específica, recientemente. Lxs niñxs, en compañía de sus familiares adultxs, habían participado en protestas para exigir beneficios de trabajo, salud, justicia y desempleo. Del mismo modo, muchos de lxs docentes de la escuela, incluida la directora, habían asistido a manifestaciones para respaldar sus reclamos por educación, derechos laborales, salud y justicia. Niñxs y adultxs participaban en las mismas “comunidades de práctica”. Utilizo esta expresión acuñada por Lave y Wenger (1991) para explicar que tanto lxs maestrxs como lxs alumnxs, junto con una gran cantidad de personas en numerosos pueblos y ciudades de toda Argentina, desde 1998, participaron "en un sistema de actividades donde quienes participan comparten visiones sobre lo que hacen y lo que eso significa en sus vidas y para sus comunidades" (Lave y Wenger 1991: 98). Lo que compartieron fue una especie de ejercicio de participación ciudadana dentro de un contexto altamente informal. Actuaron fuera del marco de las organizaciones políticas actuales, como trabajadorxs desempleadxs, pensionistas, empleadxs públicxs,

maestrxs y estudiantes, reunidos de manera relativamente espontánea para hacer demandas locales específicas.

Así, se desarrolló un proceso que alcanzó su punto máximo hacia fines del 2001, cuando un verdadero levantamiento popular provocó la caída del presidente del país. Una parte importante de las ideas compartidas a lo largo de ese proceso consistió en desconfiar de los “políticos” y del sistema judicial. Más allá de las afirmaciones específicas, esto fue tan así que el eslogan que marcó las principales manifestaciones fue ¡“que se vayan todos”! Este lema se convirtió en un símbolo que, hasta el día de hoy, contiene el conocimiento acumulativo alcanzado a través de la participación ciudadana como se practica en los movimientos de protesta desarrollados en Argentina a fines del siglo XX.

Esta línea de argumentación no tiene como objetivo comparar situaciones que obviamente son diferentes. Lo que me interesa mostrar es cómo fue posible lograr esta “sintonía” entre lxs maestrxs y lxs niñxs de quinto grado. Y también he tratado de mostrar qué tipo de motivaciones, probablemente, condujeron a la suspensión del marco de “disciplina / indisciplina” que regula la percepción del comportamiento de lxs alumnxs. Además, he intentado resaltar que comprender estos modelos de participación ciudadana nos permite entender procesos de aprendizaje mediante los cuales se constituyen estos sujetos: por ejemplo, los procesos de aprendizaje inherentes a los movimientos sociales.

Para comprender las dimensiones educativas de los procesos sociales debemos tener una visión más amplia. A veces, estamos tan centrados en la escuela como tal, que tendemos a pensar que si las personas marginadas no van a la escuela, permanecen inmersas en la barbarie. Como si más allá de la escuela no hubiera salvación. También se ha dicho que más allá de la Iglesia no habría salvación. Más allá de la escuela existe la construcción de sujetos sociales, culturales y humanos. Y si la escuela no se involucra en esos movimientos donde se construyen los sujetos, la escuela no los construirá (Arroyo 2000: 269).

En el episodio analizado, debería decirse que el proceso social se mezcló con la escuela y produjo una inversión de los esquemas de percepción. Lxs adultxs podían reconocer la violencia donde presumiblemente había un ejercicio medido de autoridad, y verían un reclamo legítimo de justicia más allá de la conducta desordenada de lxs alumnxs. Además, al ingresar a la escuela, ciertos comportamientos de la “calle” perdieron el significado negativo que habitualmente los caracteriza.

Conclusiones

Fabian (2007), al referirse a la etnografía como una actividad “performativa”, declaró que los datos que ingresan a nuestros estudios a menudo se forman en interacciones dialógicas, no meramente habladas, con nuestros interlocutores. De hecho, en mi investigación aprendí, junto con estxs niñxs, a no poner expectativas tan altas sobre las posibles respuestas a mis preguntas, sino a concentrarme más en lo que se representa o dice en relación con eventos reales. Cuando tomé nota de la relevancia del evento en cuestión y sus sucesivas interpretaciones, obtuve información. Vi como políticos fenómenos de la escuela que ni la literatura académica ni el sentido común (adulto) los etiquetarían como tales. Cuando logramos reconocer a lxs niñxs como actores sociales con capacidad de agencia, y, por lo tanto, también capaces de interpretar el mundo social que lxs rodea, las escenas de la vida cotidiana se vuelven más densas, completas y ricas en significado. “En etnografía tal como la conocemos, el Otro se muestra y está contenido como un objeto de representación; la voz, las demandas y las enseñanzas del Otro generalmente están ausentes de nuestras teorizaciones” (Fabian 1990: 771).

En mi opinión, la riqueza performativa de los “encuentros etnográficos”, especialmente con niñxs a los que me he referido en este artículo, convirtieron sus experiencias en verdaderos aprendizajes. Esto es aún más importante debido al hecho de que las experiencias de lxs niñxs generalmente se consideran “infantiles”, lo que implica que son poco verbalizadas, relativamente involuntarias y emocionales más que racionales. Por el contrario, mi interacción y los diálogos con niñxs aportaron conocimientos que condujeron mi búsqueda hacia un lugar inesperado. Por lo tanto, sus aportes en términos de conocimiento, jugaron un papel fundamental en la construcción de mi objeto de investigación. La política se hizo evidente donde se suponía que faltaba, en el aula, y lxs niñxs aparecieron con experiencia en las prácticas sociales de las cuales se suponía que no sabían casi nada. Las experiencias de aprendizaje enriquecidas que subyacen a procesos como los que entraron en juego en la protesta de lxs niñxs, señalan el camino hacia una posible ruta para remodelar la vida en las escuelas y las relaciones fuera de las escuelas.

Referencias citadas

- Arroyo, M. G. 2000. “Educação em tempos de exclusão”. En: P. Gentili y G. Frigotto (eds.), *La ciudadanía negada: políticas de exclusión en la educación y el trabajo*. pp. 266-275. Buenos Aires: CLACSO.
- Carspecken, P. F. 1991. *Community Schooling and The Nature of Power. The Battle for Croxteth Comprehensive*. London-New York: Routledge.
- Durkheim, E. [1902] 1973. *Educación moral*. Buenos Aires: Schapire.

- Fabian, J. 1990. Presence and representation: the other and anthropological writing. *Critical Inquiry*. 16 (4): 753-772.
- Fabian, J. 2007. *Memory against Culture*. Durham: Duke University Press.
- Goodman, M. E. 1972. *El Individuo y la cultura: conformismo vs. evolución*. Buenos Aires: Centro Regional de Ayuda Técnica (AID).
- Griaule, M. 1938. *Jeux dogons*. Paris: Institut D'ethnologie.
- Hendrick, H. 2002. "The child as a social actor in historical sources: problems of identification and interpretation". En: P. Christensen y A. James (eds.), *Research with Children. Perspectives and Practices*. pp. 36-61. London-New York: Falmer Press.
- James, A. 1999. "Learning to Be Friends: Participant Observation Amongst English Schoolchildren (the Midlands, England)". En C. W. Watson (ed.), *Being There. Fieldwork in anthropology*. pp. 98-120. London: Pluto Press.
- James, A., C. Jenks y A. Prout. 2004. *Theorizing Childhood*. Oxford: Polity.
- Lave, J. y E. Wenger. 1991. *Situated learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leinaweaver, J. 2007. Choosing to move. Child agency on Peru's margins. *Childhood*. 14 (3): 375-392.
- Mayall, B. 2002. "Conversations with children: working with generational issues". En: P. Christensen y A. James (eds.), *Research with Children. Perspectives and Practices*. pp. 120-135. London-New York: Falmer Press.
- Mead, M. 1932. An investigation of the thought of primitive children with special referent to animism. *Journal of the Royal Anthropology Institute of Great Britain and Ireland*. (62): 173-190.
- _____. [1928] 1985. *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Paidós.
- Milstein, D. 2009. *La nación en la escuela: viejas y nuevas tensiones políticas*. Buenos Aires: CAS-IDES y Miño y Dávila.
- Opie, I. y P. Opie [1959] 1977. *The Lore and Language of School Children*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1969. *Children's Games in Street and Playground*. Oxford: Oxford University Press.
- Qvortrup, J. 1994. "Childhood Matters: An Introduction". En: J. Qvortrup et al. (eds.), *Childhood Matters: Social Theory, Practice and Politics*. pp. 1-23. Aldershot: Avebury Press.
- Spivak, G. C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En: C. Nelson, y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of cultures*. Urbana: University of Illinois Press.
- Thorne, B. 1993. *Gender Play Girls and Boys in School*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Toren, C. 1993. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man, New Series*. 28 (3): 461-478.
- Van Maanen, J. 1988. *Tales of the field. On writing ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Vogel, A., V. Vogel y G. Leitaó. 1995. *Como as Crianças Veêm a Cidade*. Rio de Janeiro: Pallas-FLACSO-UNICEF.
- Whiting, J. y B. Whiting. 1975. *Children of Six Cultures: A Psychosocial Analysis*. Cambridge: Harvard University Press

Efectos sociales de los procesos jurídicos-penales: algunas consideraciones antropológicas¹

BEATRIZ KALINSKY²

Introducción: re-configuración social, emociones y castigos penales

La entrada al sistema de justicia penal marca un antes y un después en la vida de cualquier persona. Desde luego, no se trata de una entrada al azar; seguramente ha habido algún acontecimiento que alertó la obligación de una persecución penal. Más allá del devenir de este proceso, seguramente extenso y laberíntico, a su finalización con la sentencia condenatoria ya firme esa persona

1 Publicación original: Beatriz Kalinsky. 2009. Efectos sociales de los procesos jurídicos-penales. Algunas consideraciones antropológicas. *Capítulo Criminológico*. 37 (1): 77-101. Agradecemos a *Capítulo Criminológico* su autorización a republicar este artículo.

Este artículo comunica uno de los resultados de un proyecto de investigación desarrollado en la Provincia del Neuquén (Patagonia noroccidental) y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. El tema general fue “Cultura y Derecho Penal”, financiado en distintos momentos por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires, el CONICET y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. El estudio de las consecuencias sociales de las sentencias penales se desarrolló entre 2007 y 2010 aproximadamente, con metodología cualitativa –entrevistas en profundidad, especialmente a jueces de sentencia, a fiscales y defensores intervinientes– y consulta de fuentes secundarias. La autora también trabajó con las personas sentenciadas y, en la medida de lo posible, sus respectivos núcleos familiares. En los dos casos considerados en el artículo, el delito fue el de homicidio en distintos grados y circunstancias. Cada uno de ellos tiene un fuerte componente subjetivo, de manera que su relación con la verdad “real” dista de maneras diferentes. Estos baches se ven empeorados en tanto la persona imputada suele tener un papel menor así como las voces de las víctimas o allegados. La suma de cada verdad expresada en estos testimonios no parece permitir un acceso objetivo confiable a los sucesos y motivos que desencadenaron el delito cometido. Beatriz Kalinsky ha trabajado con gran continuidad en esta y otras temáticas afines. Ver, por ejemplo, *Se ha cometido un delito. Cultura y procesos de conocimiento en el ámbito jurídico-penal*, (1998) Buenos Aires, editorial Ad-Hoc y *Justicia, cultura y derecho penal*, (2000) Buenos Aires, editorial Ad-Hoc. Complementar con secciones 5 (S. Citro y S. Hirsch) y 10.

2 Profesora adjunta (retirada) del Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Investigadora CONICET

y su entorno de pertenencia ya no serán las mismas. Lo mismo puede decirse en el caso de una sentencia absolutoria.

La inocencia o la culpabilidad jurídicas, estados éstos que poco se relacionan con la absolución o la condena,³ desencadenan consecuencias sociales que desbordan los límites del proceso jurídico-penal en sentido estricto. La declaración de inocencia o culpabilidad modifican el lugar social, político, institucional, religioso, vecinal, comunitario y biográfico de quien ha sido objeto de la investigación penal.

Cabe poca duda sobre que estos cambios constituyen un empobrecimiento de quien ha transcurrido por este proceso, en el que se han visto expuestas, y sometidas a un escrutinio estricto y sin concesiones no solo el hecho por el cual ha sido juzgado sino el desarrollo total de sus vidas (Marchetti 2002, O'Brien 2001). A pesar de que rige un derecho penal de acción, en donde se supone se juzga solo por el hecho bajo indagación, no es posible desentenderse del recorrido biográfico que se torna en un telón de fondo borroso pero que toma una importancia no dicha a la hora de juzgar. Y es la sistemática negación de que ese telón de fondo que conforma la vida de esa persona, sus vínculos, relaciones sociales, laborales, recreativas, de pares, o de cualquier otro tipo, incluso delictivas, la que finalmente genera las consecuencias a la que aludimos aquí; superando los límites del proceso penal se desparraman por dominios que le son, en principio, ajenos para inhabilitar de muchas formas posibles, el futuro de quien pasó por un proceso de este tipo; haya sido absuelto o condenado, haya estado en la cárcel, por poco y mucho tiempo, haya cometido el delito por el cual fuera condenado o haya sido solo sospechoso, su vuelta a la sociedad libre lo encontrará “fuera de lugar”.

En general, para analizar estas transformaciones que se producen en la vida de las personas sometidas a procesos penales, antes de la sentencia, durante la eventual ejecución de la pena, la estadía carcelaria y la vuelta a la sociedad se suelen considerar los factores estructurales: pobreza, la índole selectiva del derecho penal, las distintas perspectivas sobre el “tratamiento penitenciario”, las razones de la reincidencia así como posibles factores de riesgo: desempleo, exclusión del ejercicio de una ciudadanía plena, clientelismo político, consumismo, falta de acceso a la información, violencia, estilos de vida que parecen más propensos a quebrar las normas, etc. (Briceño-León 2002, Rose y Clear 2004, Triplett, Gainey y Sun 2003).

3 Se puede dictar una sentencia absolutoria por “duda razonable” u “orfandad probatoria”, por ejemplo. O la graduación de una condena puede, en algún punto, hacerse eco del humor social del que quien juzgan no es ajeno.

Sin embargo, también inciden factores que se relacionan con aspectos tanto situacionales como subjetivos.

Si hablamos de transfiguración situacional para alentar una mirada crítica a los cambios que percibe quienes han logrado superar de alguna forma el proceso penal y tratan de regresar a la sociedad libre, no podremos pasar por alto las dificultades que se le plantean y que, con cierto monto de resignación, cree que no va a poder, en esta instancia, sortear; salvo que, como algunos de los propios involucrados proponen, se ignoren adrede para convencerse de que no existen.

No regresa al mismo mundo del que salieron porque él o ella han cambiado, casi nunca por voluntad propia. El trato que han recibido, el mundo del que coercitivamente han sido parte, aún con la legalidad de una sentencia condenatoria, quizá hasta la notoriedad mediática que han tenido, les ha dado una nueva barniz de socialización que se superpone al anterior y que en casi todas las ocasiones colisiona con lo que fueron o creyeron ser. La identidad individual y social se nutre de todas las fuentes que se reciben en el transcurso de la vida; en este caso, cuando los valores o requisitos morales chocan entre sí en aspectos vitales para el desarrollo de la vida, la interacción social se vuelve más intrincada ya que nada puede darse por obvio. A cada paso es necesario plantearse sobre las formas “correctas” para responder a un estímulo social, en cualquier nivel de significación o acción. Este es uno de los obstáculos más difíciles con el que se topan, ya que toca las creencias básicas con que nos orientamos y actuamos. El monto de ansiedad que genera no estar seguros, o creer que se está equivocando en la respuesta que se da a una determinada situación, circunstancial o no, indica que no hay un criterio cognoscitivo que permita elegir con algún grado de prontitud y certeza el contenido y su correlato en la acción que socialmente se espera. Este nudo crítico se va desplazando rápido a todas las esferas de actuación social y genera fuertes discrepancias entre lo que se cree, lo que los demás creen sobre lo que la persona cree, y el horizonte institucional que abarca a unos y otros.

El transcurrir por situaciones imprevistas, incluso cuando se sabe que ciertos modos de vida pueden acarrear la posibilidad de que una condena penal y la cárcel estén en el horizonte de posibilidades, el paso concreto por una y otra no puede ser previsto tal como es en realidad. Incluso en circunstancias donde se insiste en actividades ilícitas, como tráfico o comercialización de estupefacientes y la estadía carcelaria parece ser un punto más en el recorrido vital de alguien (da Cunha 2004), cada una de ellas vuelve a poner a la persona en una situación similar, y a la vez, distinta a la hora de su retorno a la vida en libertad, cuando descubre, una vez más, que ya no es la misma persona y tampoco vuelve al mismo mundo de donde fue sacado; y que carece, por el momento, de un conocimiento a la mano (mapa de la realidad) que lo pueda guiar, generándole alguna confianza.

No se trata solo del mero paso del tiempo que produce cambios tanto en las personas como en los ámbitos sociales: ciclos vitales (propios, de la familia, de los hijos), momentos económicos, situaciones laborales, climas sociales –por ejemplo relativos a la percepción de la inseguridad– asociados al papel que juega la prensa, oral y escrita, en la amplificación o minimización de ciertos hechos que los ponen ante una visibilidad pública, por momentos inusitada, y en la que aquel que vuelve de ese mundo que se quiere escondido y recóndito, se ve nuevamente involucrado en algo que está “mal”. Vuelve a estar “en boca de todos”, a veces como se dijo, por efecto de la prensa. Este medio, que conjuga algún interés general pero a la vez numerosos y disímiles intereses sectoriales, parece tener la posibilidad de exponer el imperativo de restituir un sentido del orden y la moral que reemplaza, a veces, la búsqueda de la verdad (Peelo y Soothill 2000, Winter 2002). Y si fuera el caso de que la verdad ha sido hallada, ya no es tan importante como lo sigue siendo esa necesidad de confirmación de que el mundo en que todos vivimos es el correcto, tomando como forma de comparación la vida de quien, en principio, habitó el mundo que estaría “equivocado”.

La inevitable presencia de la subjetividad hace que la reconfiguración social a la que se ve expuesto quien vuelve de cumplir una pena o aún de un proceso penal del que resultó absuelto, tenga un punto de apoyo en su propia percepción de lo que le ha ocurrido, del camino por el que ha tenido que transcurrir y del que presume deberá hacerlo de aquí en más para reacomodarse a lo que ya no es de la misma forma. Podrá sentirse una “víctima” del sistema, alguien que fue mal juzgado, o una persona de pocas luces porque “se dejó” apresar;⁴ pero también podrá creer que trató de ser una buena persona, cumplidora de sus obligaciones sociales y familiares y que tuvo que soportar lo que no debió siquiera conocer. O que trató de hacer bien las cosas en la medida que pudo pero que no alcanzó y él o ella recibieron un castigo, justo o no, en tanto otros que supone hacen las cosas peor de lo que él o ella la han hecho, ni siquiera rozan las cercanías del sistema penal.

Que haya sido castigado, que haya cumplido con la pena correspondiente al daño provocado a la sociedad según las leyes vigentes, y que intente volver al punto donde de repente tuvo que suspender la cotidianidad de su vida, lo ubican en un lugar social donde todas las miradas –personales, institucionales, morales– le son adversas.⁵ Desde el primer momento, ese de la desesperación de saberse detenido, y luego ese de acostumbrarse a que la falta de libertad se cuele por

4 La conocida frase “nosotros somos presos de cuarta”. O “la próxima no me dejo atrapar”.

5 Es difícil pensar, en algunos (presuntos) delitos, en el momento en el que de repente se sustrae a alguno de lo cotidiano y conocido para hacerlo entrar en forma violenta a lugares donde no puede reconocer ningún punto de coincidencia con su mundo previo; es de este modo como se inicia la socialización típica del sistema policial, jurídico-penal y carcelario. Si lo primero pudo haber sido un escenario delictivo, el segundo no aclara esta situación.

cada uno de los mínimos movimientos de cada uno de los días en que debe pedir permiso porque no hay lugar para que tome decisiones por su cuenta, hace que la subjetividad se torne un campo voluble, habitado casi siempre por conflictos de los que se suele salir con el uso de la violencia. La expresión de las emociones en estos lugares es mal vista, y peor aún, invalidada. De esta forma, no pueda armarse formas dialógicas, o como se piense que puede ser para que sea viable al menos por el tiempo que se necesite. Si las emociones deben ser invisibles, inhibiendo su capacidad de expresarse y comunicarse no por eso dejan de ser y formar parte tanto del proceso penal como de sus consecuencias en la recomposición de los ambientes previos de la vida personal e institucional en donde se ha cometido un delito. En esta línea de argumentación, se plantean marcos regulatorios en donde las emociones tienen y deben ser expresadas según estas pautas. En casos en donde se juzgan delitos que generan gran repudio de la opinión pública, como la muerte de niños, los imputados, generalmente mujeres, deberían poder mostrar desesperación, remordimiento, angustia. Si no lo hacen, o no lo hacen en forma “suficiente”, se exponen a una condena más grave.⁶

Desde un primer momento, se recibe una mirada reprobatoria, acusatoria, destinada a amedrentar. De ahí en más, ya no es posible un intercambio de miradas, de subjetividades que puedan entablar una relación de reconocimiento; la mirada se torna unidireccional y entonces deja de ser tal para convertirse en control, supervisión, vigilancia, guardia, custodia o como se quiera llamar. Entonces, lo que aparece como una realidad “objetiva”, donde las cosas serían como tienen que ser, donde cada elemento estaría en el lugar que le corresponde no es más que una puesta en escena de la forma en que la sociedad quiere que la persona que haya roto la norma legal vea, y de paso aprenda a comportarse en lo que, de últimas, es una de las posibles –pero no única– formas de ser, individual, social e institucionalmente.

Si en el ámbito de la justicia penal la expresión de las emociones está, de hecho, prohibida (Karstedt 2002), sin embargo no hay forma de que no invadan cada uno de los momentos en que se despliega. A su mayor negación, aumenta los canales por donde se esconde y logra presentarse.⁷ Algo parecido puede decirse de las nuevas y empeoradas configuraciones sociales que toman forma en la medida en que los que han sido castigados o sometidos a la requisita de la justicia

6 Karstedt dice: “No se requiere la expresión de las emociones en nuestros trabajos, o frente a nuestros superiores, o frente a lo que producimos. Sin embargo, en un caso reciente en Gran Bretaña la falta de expresión de la vergüenza y remordimiento por parte del ofensor fue la explícita razón para darle una sanción más severa” (2002: 316).

7 En realidad, la expresión de las emociones en los tribunales penales ha tomado un rumbo contrario. La autora citada considera que se la usa para establecer un sentido de compasión con las víctimas y de venganza contra los ofensores, logrando justicia para las víctimas mediante el castigo para los victimarios.

penal, retornan a la libertad. Si no muestran expresiones concretas, o que puedan ser socialmente consideradas como “reales” de arrepentimiento, vergüenza o remordimiento y exhiban que están “rehabilitados”, “aptos” para la vida en sociedad, decididos finalmente a encaminarse de acuerdo a lo que se considera moralmente razonable para una convivencia más o menos viable, no serán bienvenidos ni mucho menos aceptados como prójimos. Se les acabará su cuota permitida de ser reconocidos como miembros hábiles de la comunidad, y serán el foco de condensación de todo lo que ocurra que se considere malo, dañino o perjudicial. En otras palabras, el proceso de castigo podrá seguir indefinidamente; o al menos, hasta que la sociedad “sana” evalúe que puede ser aceptado otra vez. Los criterios de ponderación de estas características nos son por ahora difíciles de aprehender ya que no hay una discusión pública y abierta sobre su contenido: más bien, suelen ser tendenciosos y arbitrarios siendo su aplicación en cada caso, al menos idiosincrática.

La índole social y cultural del proceso jurídico-penal y el papel enunciativo de las sentencias

Todo proceso jurídico-penal, cualquier sea su resultado, está destinado no solo a fijar la responsabilidad que le atañe a quien ha quebrado la ley, sino además a restablecer la “corrección” del mundo; cada una de las sentencias es una pieza narrativa que hace un recuento detallado de los sucesos acaecidos que son motivo de que se les haya prestado atención desde este sistema institucional, conteniendo juicios valorativos no solo respecto a los hechos sino que insisten en recordar las conductas permitidas y las prohibidas (Peelo y Soothill 2000).

Este permanente recordatorio permite desde una instancia de autoridad establecer con “certeza” quiénes pueden vivir en libertad y quiénes otros deben reacomodar sus conductas para poder acceder a él. No se trata de una simple amenaza o persuasión de que si se quiebra la ley se deberá esperar alguna reacción del Estado sino que además este recordatorio se difunde al resto de la sociedad para que no olvide, o para reafirmar las reglas de juego –sobre todo las duplas “bueno /malo”, “tolerado / no tolerado”, “correcto / incorrecto”, “permitido / prohibido”, “aceptable / inaceptable”, y sobre todo “verdadero / falso”⁸ que rigen para una “buena” convivencia social y para mantener la confianza pública en el sistema aunque se base, de hecho, en los intereses de pocos o cada vez menos sectores de la sociedad (Constable 1994). En otras palabras, condensan la valoración cultural de los bienes sociales que rige en ese momento y lugar.

8 Lo que indica la cosmovisión que rige en una época y lugar determinados, universalmente aceptada y de la que las personas deben ser respetuosas.

Los procesos jurídico-penales y las sentencias se constituyen en una línea demarcatoria ineludible de la moral social (Peelo y Soothill 2000).

Sin embargo, las leyes son parte del entramado político, institucional y cultural de un tiempo y un lugar históricamente dado. Como se sabe, lo que puede considerarse delito en un momento dado, no lo es en otro y viceversa. La ley también está en constante cambio, aunque siempre ligeramente retrasada de lo que realmente sucede con las conductas de las personas que conforman una sociedad dada. La ley (penal) surge de una matriz cultural que termina plasmándola aunque con cierto retraso; quizá cuando esa matriz ya está deslizada de lo que la ley manda. Este ligero desajuste deja un margen de imprecisión que se usa de acuerdo a opiniones personales, preferencias, estilos, o valores.

Son estas zonas grises las que no pueden ser legisladas (convertidas en delito) en el sentido de establecer sin lugar a duda si las conductas que en ellas se despliegan están permitidas o prohibidas.

Un ejemplo claro aparece en la evolución histórica del concepto de “violación”. En la actualidad se considera que es un delito que genera un daño profundo y persistente, sobre todo en el caso de abuso sexual contra niños. Sin embargo, hasta 1959 que un niño tocara los genitales de un hombre no era visto por la ley como una forma de asalto sexual. Los hombres que se involucraban en estos comportamientos no eran vistos como mentalmente disonantes, sino simplemente como débiles o depravados, o teniendo momentáneas aberraciones. No eran identificados como enfermos, ni tampoco eran identificados patrones de comportamiento y por ende no era sustancia de una cuestión criminal seria.

Durante la segunda mitad del siglo XIX si bien los médicos deben haberse dado cuenta de la posibilidad de explotación sexual / abuso, raramente mantenían estas ideas. Persistía la creencia que teniendo relaciones sexuales con una niña virgen se producía la cura de una enfermedad venérea (“violación terapéutica”).

No se obtenía satisfacción sexual en la violación de una niña, sino el intento de curarse. Las niñas de la clase trabajadora no importaban, pero sí importaban los hombres que hacían aportes económicos. El niño no podía hacer ningún reclamo porque jurídicamente no era un sujeto de derechos (Smart 1999).

De esta forma, la ley y su aplicación, por ejemplo, en sentencias de carácter penal, es la reafirmación del orden moral vigente. Es una cuestión de enunciación, de proposiciones que tienen consecuencias prácticas en una sociedad y en el estilo de vida de las personas que la componen. Es así como estos enunciados van armando realidades que deben ser respetadas no solo porque su rompimiento puede implicar un eventual castigo sino porque define lo que para una sociedad,

en un lugar y momentos determinados, es “la verdad”. De esta forma, quedan en tela de juicio o sometidas a juicio las conductas que se apartan de esa verdad, a la que se considera única e irrevocable. Actúa como un criterio demarcatorio de quién puede vivir en esa sociedad y quién no. Implica una versión extrema de la teoría del etiquetamiento (Akers 2000, Pavarini 1981).⁹

Las sentencias, en especial las de carácter penal enuncian la índole del mal comportamiento que debe ser legalmente castigado, y que está legitimado por una definición previa de aquello que es moralmente aceptable que las sentencias suelen recordar y reafirmar. Afirman una vez más -ya que nunca es suficiente- un sentido único del orden social marcando sin dudar un estatuto marginal de quien ha cometido un delito. Así las cosas el proceso de castigo puede seguir indefinidamente porque la sentencia ha fijado en algún lugar marginal y prescindible a quien ha sido acusado o culpabilizado de algún delito. Lo ubica en un espacio geopolítico sin valor social, con el que no se puede ni se quiere contar, un espacio que se quiere sea una muestra lo más fiel posible de lo que no debe hacerse; permanece, entonces, como modelo ejemplificador de lo que no debe ser.

El retorno adonde se perteneció se muestra lleno de dificultades que tienen que ver con este disvalor que impone una sentencia penal (Vaughan 2000). El resto de los problemas que se presentan ya sea después de cumplir una pena privativa de la libertad o de haber transcurrido por un proceso penal se derivan de este punto: un drástico cambio de estatuto social, que no podrá ya ser superado por la función enunciativa y el acto ilocucionario¹⁰ (Austin) de las sentencias -con las palabras que la componen crean una realidad,¹¹ ubican a la persona y aseguran que no pueda moverse de ahí-.

-
- 9 Si bien la llamada “teoría del etiquetamiento” es interesante en cuanto al estigma que provoca el paso por los sistemas sociales y penales, por un lado no alcanza a develar la amplitud y complejidad de los problemas que se tienen que sortear una vez que se pasa por estos caminos; pero, por otro lado y pareciera que en forma contrapuesta, es cierto que las personas tienen capacidad de reacción y acción para enfrentarlo. También hay otras que asumen la etiqueta como propia, evitan trabajar social y psíquicamente para superar esta etiqueta.
- 10 Se trata de enunciaciones en contextos comunicativos, donde tiene un significado pragmático, una acción intencional. Estas enunciaciones tienen efectos prácticos en la realidad, modificándola, como por ejemplo, cuando se enuncia “los declaro marido y mujer”, cambiando el estatuto jurídico de la relación entre dos personas. O en este caso, “se declara penalmente responsable a...” con el efecto inmediato de una condena a pena privativa de la libertad y la transformación de esa persona en un “delincuente”.
- 11 Parecida, distinta, cercana o lejana de lo que la persona considera en la que estuvo y a la que quiere regresar. El punto de vista, las necesidades o expectativas de las personas que fueron condenadas o que sufrieron el proceso penal no tiene pertinencia. De ahí, que se siga insistiendo en la dupla “víctima / victimario” ya que ninguna de las dos voces puede expresarse y mostrar eventuales opciones o posibilidades.

Reconfiguración de las posiciones sociales de quienes han sido aludidos y sus contextos de pertenencia

La sentencia penal puede analogarse con una fotografía, ya que muestra a los protagonistas en una escena congelada; han quedado inmovilizados alrededor del hecho bajo juzgamiento. La escena inamovible que presenta una sentencia es como ella dice que las cosas que fueron; entonces así debieron ser.

Las sentencias no reflejan las percepciones múltiples y dispares que confluyeron durante todo el proceso penal ni menos aún la complejidad de la vida social (Cretney y Davis 1995). Las sentencias tratan de ampliar las diferencias entre víctima y ofensor, focalizándose en lo circunstancial y situacional. El proceso es unidimensional y estático, y se abstiene de reflejar la experiencia de sus participantes y observadores. Se pierde la historia y la complejidad de los hechos, las zonas ambiguas o borrosas. Podría decirse que hasta tienen un punto de apoyo arbitrario al menos con el origen del evento que juzga. Crean, entonces, una realidad que es desconocida por sus propios protagonistas (Messuti 2001).

Un caso juzgado como “abandono de persona” seguida de muerte calificada por el vínculo

A. había transcurrido penosamente la enfermedad de su esposa y luego de su muerte trataba de reacomodarse para vivir el resto que aún le quedaba, junto a su único hijo. Ambos trataban de adaptarse a una nueva situación familiar, sin la presencia de la madre. Casi un año después de su muerte, son arrestados e imputados por abandono de persona seguida de muerte calificada por el vínculo. Se los considera sospechosos de haber abandonado a la madre a su suerte, cuando pudieron haberla quizá salvado o al menos evitarle una muerte tan penosa. De un momento al otro, en una situación que ya era difícil de sobrellevar, aparecen en una cárcel sometidos a un proceso penal por algo que ellos no entendían; más aún, estaban seguros de que habían actuado como su esposa y madre se lo merecía en los últimos momentos de su vida.

A. se había casado de grande, quizá ya no con la pasión de cuando se es más joven, pero quería a su esposa, trataba de darle todos los gustos y brindarle un matrimonio feliz. Tardaron bastante en tener ese hijo, y fue más que bienvenido. Había peles y disgustos como en cualquier matrimonio, pero A. lo se define junto a ella como una “buena pareja”. Ambos eran alcoholicos. El trató de dejarlo en varias ocasiones; en cambio ella parece que siguió sin poder darle un corte definitivo. A. no oculta a su hijo que tomaba alcohol; la madre prefiere hacerlo en solitario. El hijo no se siente del todo cómodo con ellos, quizá porque no tenían la edad de los amigos o de los compañeros del colegio; y también,

desde luego, porque se sabía del alcoholismo. Sin embargo, tiene buenos amigos y los padres de esos amigos tratan de darle una mano, protegerlo y hacer que no se sintiera diferente.

La mujer empieza a tener problemas de salud; por algo que se desconoce le tiene terror a los hospitales o, mejor dicho, a la internación hospitalaria. Sufre un accidente cerebro vascular. La internación fue penosa no solo por la enfermedad sino por los intentos de ella de escaparse, que generan problemas entre el personal. El se queda todo el tiempo con ella, hasta que le dicen que puede irse a la casa, con una medicación que deberían proporcionarle. Ambos, padre e hijo, cumplen con las indicaciones del médico. Pero la mujer va empeorando, y progresivamente abandona cualquier intento por salir de la cama. Entonces la empiezan a cargar para asearla, tratando de que camine un poco pero ella se niega. Se descuida la limpieza de la casa, y lo que había sido decorado para que fuera un ambiente acogedor se transforma en una escena alarmante de suciedad y descuido, pero solo para un observador externo.

Ambos, padre e hijo, pensaron que ella se iba a mejorar; en realidad, no veían la forma en que estaba empeorando, así como tampoco su propia calidad de vida. Sin embargo, cuando se quedan sin medicación vuelven al hospital donde había estado internada y allí le dan unas gotas. No le dicen que la lleven para revisarla; el hijo toma un turno para un médico a domicilio que nunca aparece. Esto les hace creer que es un indicio de que los médicos también creen que está en un proceso de mejoría. Cuando el hijo se da cuenta de que su madre está muerta, llaman una ambulancia. En tanto, el padre había estado toda la tarde con ella, recostado en la cama y no se dio cuenta de que hacía varias horas que estaba muerta. y el médico a cargo registra “muerte dudosa” además de escribir que el lugar era “medio macabro y que se quería ir lo más rápido posible”.

A partir de su detención, meses después, son acusados de “abandono de persona” queriendo decir que la habían dejado a su suerte sin proporcionarle la atención que hubiera correspondido.

A. cree que no cometió ningún delito y por supuesto no se explica por qué está preso. El hace lo que está a su alcance para aliviar el padecimiento de su esposa. La anima a salir de la cama, a caminar por la casa, la baña, le trata de dar de comer y beber, de cambiarla de posición en la cama, pero poco a poco se va dando cuenta de que estos esfuerzos por mejorar su situación son vanos, ya que ella aparece como imperturbable frente a ellos. Sin embargo, A. sigue acompañándola, y aunque no intercambian diálogos fluidos y nunca enfrentan juntos y con acuerdos mutuos la situación que estaba transcurriendo, no se separa de ella. A. se estaba facilitando un nuevo papel, aquél de cuidador solitario y solidario, esperando siempre la ayuda de su hijo y descartando desde un principio y con

fuerte convicción una colaboración institucional, salvo, en sus propias palabras, en una situación extrema que no alcanzó a registrar.

Su concentración en esta tarea, nada fácil, por cierto, no lo privaba de tener que confrontar con el enojo de esposa quien no se dejaba atender lo suficientemente bien ni por el ámbito institucional ni por su familia. Esta situación A. queda con mínimos recursos emocionales, volitivos y desiderativos que usó a su mejor parecer y entender, respetando sobre todo el mandato expresado por ella. La gestión de la enfermedad deja siempre un margen de decisión personal, acordado entre los miembros de la familia, explícita o implícitamente, que permite tomar decisiones que se consideran buenas para el cuidado del enfermo o impedir simplemente un mayor sufrimiento. Si ya les habían dicho que la enfermedad era irreversible, si ella sufría, si por momentos desconocía a sus familiares, de alguna forma resolvieron que el ámbito familiar y privado era el mejor lugar donde reservar cierta intimidad frente a actitudes o formas de expresión de ella que les parecieron poco adecuadas para ser “exhibidas” en ámbitos públicos. Esta decisión no es inmoral, ni siquiera a-moral. Es más bien un acto de cuidado, de generar circunstancias que le permitieran expresarse como ella quisiera, sin necesidad de esconder o disimular algo que hubiera resultado incómodo para gente de afuera.

Se condena a padre e hijo a tres años de prisión en suspenso.

Para la justicia fueron, entonces, responsables de esa muerte, aunque no en la magnitud que se planteó al principio. Ellos debieron enfrentar no solo un doloroso proceso de enfermedad y muerte y la desidia del sistema público de salud sino también el haberse convertido, sin saberlo, en los aparentes propios los autores de la muerte; siendo primero condenados por los vecinos y allegados -en especial el padre- y luego por la justicia penal. A. creyó ser un buen esposo y padre, no el mejor, pero sin deslucirse de lo común y corriente. Después de enfrentar la cárcel, debe asumir que la sociedad lo ha juzgado como una pésima persona cuando él pensó que hacía lo mejor para no contrariar los deseos de su esposa. También el hijo quiso lo mejor para su madre dentro de las condiciones que le tocaron vivir. La sociedad contradijo sus deseos, intenciones y pretensiones; las convirtió en puro error y los ubicó en un lugar desagradecido. Ni la justicia penal ni el juicio social, como se señaló, dieron lugar a las dudas (Messuti 2001).

Un caso juzgado como “homicidio por omisión agravado por el vínculo”

Se trata de una mujer de unos treinta años sometida a violencia doméstica de parte de su concubino que a la vez maltrata hasta dar muerte a su hijo más

pequeño. El hombre era el padrastro; el otro hijo de ella, del que tampoco era el padre, sobrevive. El hombre recibe una sentencia de más de 30 años de prisión y ella de 16 años de cárcel.

La idea del “homicidio por omisión” se refiere a que no pudo cumplir con su papel de protectora del interés superior del niño; dejó hacer sin intervenir. En este punto los detalles de la muerte del niño no interesan.

Lo que sí se quiere recalcar es que la sentencia no marca como es debido que ella es también víctima de la violencia de este hombre. Si bien hay una distancia importante entre la capacidad de defensa del niño y la de ella, y que esta mujer como madre no cumplió, como ella misma lo reconoce ahora, después de un par de años, con el deber de proteger debidamente al niño, otra vez la dupla “víctima/victimario” aparece como un obstáculo epistemológico que le permita a la justicia identificar con un mayor grado de correlato empírico la situación de la mujer al tiempo de la muerte de su hijo.

Otra vez, la mujer queda congelada en un mismo tiempo y espacio, el de la escena del crimen, un poco antes y un poco después, como si la trayectoria de vida hubiera quedado reducida solo a esta circunstancia.

Este tipo de delitos produce un horror atávico en las comunidades donde acaecen, en la opinión pública en general pero también en quienes deben pronunciarse acerca del estado emocional de estas mujeres (peritos), magistrados judiciales, y todos los que intervienen en el proceso jurídico-penal. Da la impresión que se está en presencia de la negación de algo inscrito en la “naturaleza” de las mujeres que se ha invertido, mostrando una cara que no nos es posible ver y menos aún soportar y comprender. Deja en la más absoluta soledad a la mujer, dado que su palabra, llegado el caso de que la exprese, pierde cualquier valor cognoscitivo cuando se la dice en un ambiente social donde ya es alguien desviado, fuera de las rutas morales que se consideran correctas e indeclinables. Esta mujer, como tantas otras, se volvió “monstruosa” ante la vista de casi todos los demás, y esa frase, dicha por quien representaba al Estado, el Ministerio Fiscal, dio por sentado de que se trató de un acto que se opuso a todo tipo de reglas de convivencia, incivilizado y negador del orden social.

Este tipo de sentencias que no ahorran calificativos cuando se refieren a la condición de las mujeres imputadas por estos delitos, o a las características que ha tomado su vida, o a cualquier referencia a ellas, contienen un monto considerable de discrecionalidad en cuanto al papel que juegan los juicios de valor en la interpretación de los hechos. Desde luego que se trata de hechos reconstruidos a partir de narraciones que ofrecen distintos puntos de vista; pero que a la hora de su ponderación como prueba acusatoria o exculpatoria se les da una capacidad

cognoscitiva desigual de acuerdo a quién haya narrado. Los crímenes cometidos contra niños, sea por acción u omisión, desafían las normas de la maternidad y deben ser, entonces, duramente castigados (Winter 2002). Estas sentencias no se basan del todo en los hechos; o al menos los hechos quedan atrapados en discursos de género, emociones y prejuicios.

Se tiende a minimizar las experiencias de las víctimas de violencia familia, sobre todo cuando la mujer finalmente ejerce violencia. Resulta inaceptable que una mujer que es víctima de este tipo de violencia pueda convertirse en victimaria voluntaria o involuntaria de sus hijos. En forma necesaria debe ser “mala” o “loca”, no parece haber ninguna otra posibilidad (Gilbert 2002).¹² Los juzgadores tienden a ignorar el contexto de la experiencia de la víctima; así como minimizan el impacto devastador del abuso o califican el miedo de la víctima hacia el abusador como irrazonable (Copps Hartley 2001).¹³ Además imponen un modelo de violencia masculino sobre estas mujeres y entonces, se considera que no solo han violado la ley penal sino, además y peor, la ley “natural” del comportamiento propio y debido de una mujer.

En lo que sigue, transcribimos partes de la requisitoria de la elevación a juicio. Si bien es cierto que las acotaciones al margen hechas por el fiscal no hacen a la calidad de la prueba, desde nuestro punto de vista, resumen el humor social de aquel hecho, donde se vislumbra que la condena está a la vuelta de la esquina y la mujer imputada queda en la categoría de “mala”.

[el] médico, confrontado con el secuestro de una documental clínica suscrita por él y relativa (al niño muerto) confirma el haber revisado al niño como un mes antes de su muerte porque fue llevado por la madre, relacionado con unos análisis, los que al parecer estaban bien. Que a un examen general, pudo constatar que presentaba marcas en la cara y el cuerpo, incluso quemaduras, interrogantes que eran respondidos por la madre relacionándolos con los juegos del niño. (*Obviamente que*

12 La sociedad necesita ver a las mujeres violentas como diferentes –malas o enfermas– debido a que, de lo contrario, necesitarías nuevos discursos para entender que tanto hombres y mujeres pueden ser violentos. La pregunta implícita es si una mujer que es violenta puede realmente ser una mujer (Gilbert 2002: 1276).

13 Se trata de demostrar que fue la víctima quien provocó la ofensa. O sea describe a la víctima como agresiva, fácil de perder el control o físicamente abusiva. O que la víctima era tan poca cosa que su muerte no debe ser tomada en serio. Caracterizada como mentalmente perturbada, problemática, con dificultades para hacer amistades, y borracha. Un punto fuerte de la defensa (de los abusadores) es el de capitalizar situaciones en donde la víctima efectivamente tenía contacto con familiares o compañeros de trabajo pero no expresó ningún problema o abuso en su relación. Por ende, su testimonio es inconsistente con el de otros testigos. Se ha demostrado que la decisión de los jueces en casos de violencia doméstica puede depender de nociones preconcebidas de este tema (Copps Hartley 2001: 533).

la perversa ocultaba estos ultrajes que perpetraban sobre el bebé, se les inventaban otras excusas cuando lo cierto era que le aplicaban golpes por no decir torturas). Que los análisis daban normales pero que el chiquito había ido con las uñas pintadas de color rojo (por lo visto los imperdonable seguían martillándole los deditos). (Énfasis en el original).

Se establece plena compatibilidad con las mordidas [...] *De esta manera puedo afirmar sin margen de dudas que los desalmados criminales autografiaron su profanación.* (Énfasis agregado).

Posteriormente, en el recurso de casación se plantea que esta mujer ha sufrido un estado de indefensión debido a que ambos imputados, ella y su pareja, tienen intereses contrapuestos que no han sido contemplados durante la etapa de investigación. “Es evidente que precisamente (la mujer) sostiene y funda su defensa material en su condición de víctima de co-procesado, situación que debió manifestarse y atenderse en la etapa instructoria. En consecuencia, tal situación arrastra su nulidad insanable, y con ella la de los actos consecuentes”.

Más adelante, aludiendo a la personalidad del imputado, la sentencia afirma: “Quien consumó semejantes agresiones sobre un niño de tan solo tres años de edad no puede ser otro sino aquél que por sus características de personalidad encaje en un golpeador y abusador con marcada tendencia al sadismo”, y al respecto agrega que “[...] pero operan con mayor fuerza en forma negativa, es decir cuando el acto delictuoso aparece incompatible con la personalidad del inculpado... Si la personalidad del autor nos obliga a excluirlo, salvo que se trate de un perfecto simulador, existirá una duda razonable para imputarle la autoría”. No obstante, la profundidad y calidad de la cita técnica, y reconocer que “la violencia del imputado se exteriorizó contra la co-imputada y contra los niños” la sentencia expresa la íntima convicción de uno de los jueces de que la mujer participó en las actividades sádicas, malgrado de que su personalidad precisamente excluye conforme a la opinión técnica transcrita. Y lo que es más grave considera falaces sus afirmaciones cerca de su encierro durante la grave agresión sufrida por su hijo. Tampoco explica el fallo cómo o por qué considera que la mujer hubiera podido auxiliar a su hijo, cuando ella misma era víctima de un “monstruo sádico caracterizado por su perversa psicopatía.”

Conclusiones

Hemos querido mostrar las formas en que una sentencia penal expone en el espacio público una imagen helada y convencionalmente recortada de una situación delictiva de la cual sus protagonistas están lejos de poder librarse, aún cuando hayan cumplido con la condena establecida.

Quedarán configurados tal como se reflejan en esa toma fotográfica que no solo los expone como personas que no son dignas de vivir en libertad sino que además la inmutable presencia privada y pública de esta fotografía hará que sus relaciones sociales, su regreso a los lugares donde estuvieron e intentaron desarrollar sus vidas ya no serán los mismos.

Tanto hombres como mujeres deberán enfrentar un laborioso trabajo para establecer relaciones significativas que les permitan dar un hilo de continuidad entre lo que creyeron y lo que dicen que fueron, lo que se dice que son ahora y lo que ellos creen que serán. La madre acusada de “homicidio por omisión” tendrá que desplazarse desde un lugar de una “madre común y corriente” al de una “mala” madre ya que su hijo está muerto. No sabemos si encontrará las razones que le permitan cambiar su ubicación y percibirse tal como lo hace la sociedad; una madre que renunció a serlo. Si fue así, tendrá que decidir si continúa siendo la madre de su hijo mayor; si lo hace, bajo cuáles condiciones que deberá establecer para poder guiarse en esa decisión, soportarla y continuarla. Deberá acumular algún capital emocional y familiar, de su grupo de pertenencia para tener una base mínima de la cual partir y poder seguir, volviendo a una situación de “buena mujer y madre”.

Estas elaboraciones se hacen en soledad, sin apoyos sociales o estatales, y ni siquiera son reconocidas por quienes se enfrentan a este problema de formularse otra vez como personas. Una identidad que tendrán que asumir en algún momento y de alguna forma que les haga posible la continuación de sus vidas, ya no como personas comunes y corrientes pero que no pueden renunciar a proyectos y resultados, al menos que ellos también se condenen a sí mismos a la muerte social. Las mujeres suelen conservar la esperanza de recuperar los lazos familiares, sobre todo con sus hijos, y si reconocen el daño que han causado, tratar de empezar a recorrer caminos que sean aceptados por la sociedad, por sus víctimas o el recuerdo siempre presente y, en última instancia, desde su propia posición como sujetos morales.

Si no pueden reconocer como tal el daño que se les ha endilgado como el caso de A., corren con desventaja porque se enfrentan a un trabajo enorme sin que se le encuentre un sentido propio. En estas condiciones, es difícil seguir con la vida de “antes”.

En todas estas situaciones, la ausencia del Estado en cualquier expresión es evidente. Si cabe algún grado mayor de responsabilidad en la muerte de la esposa de A. es sin duda del sistema de salud. Si bien esta mujer rechazaba, por alguna razón que no conocemos, el tratamiento hospitalario es esperable que dada la gravedad del cuadro que presentaba, hubiera habido una alarma que al menos

llamara la atención de A. y su hijo. El Estado solo estuvo para demoler lo poco que había quedado de esa familia durante el largo deterioro y muerte posterior.

Fue el Estado quien abandonó a esta familia a su suerte, a su mejor criterio, a sus mejores posibilidades, a salidas provisionales y armadas con herramientas elementales sin darles apoyo tecnológico ni siquiera humano: no hubieron internaciones domiciliarias, enfermeras diurnas o nocturnas, instrucciones para el manejo de la situación, si la voluntad de ella era la de no internarse, controles médicos clínicos y psiquiátricos no solo para la paciente sino para la contención del grupo familiar; en otras palabras, el no haber tomado las riendas de la situación, dejó a A. en una situación de absoluto desamparo. Hasta podría preguntarse ¿quién hizo el abandono de persona?

En el caso de la mujer, sabemos que recurrió varias veces a la guardia del hospital llevando a su hijo para que lo revisaran, con la esperanza de que lo dejaran internado o se tomara alguna medida frente a una situación de violencia familiar que no podía escapar a los ojos expertos del sistema de salud. Sin embargo, todos los médicos que la atendieron optaron por creer las palabras de la madre, que seguían a pie juntillas el discurso impartido por el golpeador, y que en algún punto seguramente ella lo hizo suyo, en vez de mirar el estado en que se encontraba el niño, ya sea mediante una evaluación clínica o simplemente haciendo algunas preguntas.¹⁴

Sigue habiendo una tajante distinción entre el espacio público y el privado; cada uno tiene competencias sociales distintas y excluyentes. Sin embargo, ambos forman parte de un mismo sistema institucional y con ese carácter mantienen mutuas relaciones. Estos casos muestran que el soporte mutuo que deberían mantenerse y respetarse se diluye en medio de un discurso que sigue insistiendo en la responsabilidad individual. El espacio doméstico es modelado por el público y éste último no puede desconocer al primero a menos a costa de su desaparición real (aunque no en forma necesaria formal), de manera que no solo comparten elementos comunes, sino que en cada uno de ellos hay rasgos del otro que se configuran a su medida. De otra forma, qué razones podríamos esgrimir para que una madre recurra al hospital para buscar ayuda, que finalmente no encuentra, ya que de por sí el ámbito doméstico parece estar encerrado en un círculo vicioso de violencia y desintegración familiar y personal.

Y en tanto no reconozcamos que la dicotomía “público / privado” no registra las realidades actuales, no avanzaremos en lo que se necesita hacer para que, en el

14 Muchos médicos, pediatras o no, pero que reciben a estos chicos en las guardias hospitalarias, se niegan a hacerles preguntas por temer a “re-victimizarlos”. Esta es una discusión que no está zanjada y que parece hasta excesiva cuando está en juego la vida del niño. De hecho, casi siempre se cuenta con psicólogos o asistentes sociales que pueden estar mejor entrenados; sin embargo, las preguntas que se necesitan para generar certeza sobre la situación son mínimas y aceptables para ser respondidas con alguien que genere confianza.

punto que acá nos convoca, la sentencia penal deje de estampar una impronta definitiva en la vida de quien ha transcurrido por este proceso, sea hallado inocente o culpable.

Hay momentos y espacios en donde lo privado y lo público se tocan porque ambos se definen mutuamente y son definidos, a la vez, por lo político y la moral (Bhabha 2002).

El “estar en casa” produce una imagen del mundo que la requiere y, a la vez, la interpela. El espacio doméstico es también político, y el espacio público habita también en el hogar. Las historias personales y familiares, como las aquí aludidas, que se dislocan, perturban tanto a las personas como al espacio público. Y el origen último de estas fracturas debe buscarse en ambos lados a la vez.

La “verdad histórica” no se acerca a la “verdad jurídica” (McKinley, 1997, entre otros) de una manera tal que deja sin opciones y sin un lugar que pueda ser ocupado por otras hipótesis y, en nuestra analogía, por otras fotografías. Los indicios, pruebas “que no dejan lugar a la duda”, pericias, y otros elementos de juicio deben, entonces, encajar en la única hipótesis que realmente se toma en cuenta. Este déficit en la reconstrucción de los hechos es casi imperceptible y no significa que la policía o la justicia sigan a pie juntillas lo que la opinión pública quiere que se haga. Antes bien, se trata de que ellos –la policía y la justicia– también forman parte de esa misma opinión pública de la que no pueden sustraerse. El profesionalismo les otorga, sin duda, mayor objetividad, neutralidad valorativa y superación de prejuicios, en términos generales.

Quedan comprometidos ambos términos, “lo individual” y “lo social”. La intimidad debe develarse cuando se necesite y lo así puesto en términos públicos no necesariamente debería tener respuestas punitivas, cuando eso que es íntimo y que no suele mostrarse, se invierte justo en el momento en que se trastoca, no antes; y si lo hace después es para castigar o, al menos, para volverse sospechoso de que algo se ha hecho mal.

La sentencia condenatoria, en especial, juega un papel de ensimismamiento dentro de los términos jurídicos, desligándose del resto de las condiciones de una vida, sea la de la víctima o la del victimario. De ahí, el congelamiento que produce en la figura del imputado /condenado. Como si ese retrato, alejado por cierto de la dinámica personal y relacional de las personas, conjuntara sus escasas virtudes y enormes vicios. Esta nueva representación expresada en una sentencia tiene dos posibles destinos: aceptarla y asumir que se es esa persona que relata la historia que ella cuenta; o bien, darla por descontada o por obvia, aceptando responsabilidades si fuera el caso y moviéndose a pesar de sus abrumadores límites.

Referencias citadas

- Akers, R. 2000. *Criminological Theories: Introduction Evaluation and Application*. Los Angeles: Roxbury press Company.
- Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bhabha, H. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Briceño-León, R. (Comp.) 2002. *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Constable, M. 1994. *The Law and the Other: The Mixed Jury and Changing Conceptions of Citizenship, Law and Knowledge*. The University of Chicago Press.
- Copps Hartley, C. 2001. "He Said, She Said", The Defense Attach of Credibility in Domestic Violence Felony Trials. *Violence against Women*. 7 (5).
- Cretney, A. y G. Davis. 1995. *Punishing Violence*. Routledge: London-New York.
- Da Cunha, M. 2004. El tiempo que no cesa. La erosión de la frontera carcelaria. *Renglones*. (58-59).
- Gilbert, P.R. 2002. Discourses of Female Violence and Societal Gender Stereotypes. *Violence Against Women*. 8 (11).
- Karstedt, S. 2002. Emotions and criminal justice. *Theoretical Criminology*. 6 (3).
- Marchetti, A.M. 2002. Carceral impoverishment. Class Inequality in the French Penitentiary. *Ethnography*. 3 (4).
- Mckinley, M. 1997. Life Stories, Disclosure and the Law. *POLaR, Political and Legal Anthropology Review*. 20 (2).
- Messuti, A. 2001. *El tiempo como pena*. Buenos Aires: Campomanes Libros.
- O'Brien, P. 2001. *Making it in the "Free World": Women in transition from prison*. State University of New York Press.
- Pavarini, M. 1999. *Control y dominación. Teorías criminológicas burguesas y proyecto hegemónico*. México: Siglo XXI editores.
- Smart, C. 1999. A History of Ambivalence and Conflict in The Discursive Construction of the "Child Victim" of Sexual Abuse. *Social & Legal Studies*. 8 (3).
- Peelo, M. y K. Soothill. 2000. The Place of Public Narratives in Reproducing Social Order. *Theoretical Criminology*. 4 (2).
- Rose, D. y T. Clear. 2004. Who Doesn't Know Someone in Jail? The Impact of Exposure to Prison on Attitudes Toward Formal and Informal Controls. *The Prison Journal*. 84 (2).
- Triplett, R., R. Gainey e I. Sun. 2003. Institutional Strength, Social Control and Neighborhood Crime Rates. *Theoretical Criminology*. 7 (4).
- Vaughan, B. 2000. Punishment and conditional citizenship. *Punishment and Society*. 2 (1).
- Winter, J. 2002. The Truth Will Out? The Role of Judicial Advocacy and Gender in Verdict Construction. *Social & Legal Studies*. 11 (3).

Sexualidad, experiencias corporales y género: un estudio etnográfico entre personas viviendo con VIH en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina¹

MABEL GRIMBERG²

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación sobre la experiencia de vivir con VIH, realizado en varias etapas desde 2001, apoyado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Universidad de Buenos Aires Ciencia y Tecnología (UBACyT); articula las categorías de construcción social y hegemonía con el propósito de contribuir al

- 1 Publicación original: Mabel Grimberg. 2009. Sexualidad, experiencias corporales y género: un estudio etnográfico entre personas viviendo con VIH en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Cadernos de Saúde Pública*. 25 (1): 133-141.

Agradecemos a *Cadernos de Saúde Pública* su autorización a republicar este artículo.

Este artículo es parte de una vasta producción de la autora. Es un trabajo de cierre de una etapa de investigación, transferencia y difusión en torno del VIH-SIDA iniciada en 1995, en un contexto general en el que la transmisión sexual era dominante. Desde un marco de Antropología Médica Crítica, el trabajo discute políticas y estrategias de prevención y control de la transmisión sexual del VIH, en particular los enfoques comportamentales. En el momento de escritura del artículo esos enfoques reducían la sexualidad de las personas viviendo con VIH a un problema de seguridad y protección para mostrar cómo la experiencia de vivir con VIH pone al descubierto dimensiones de la subjetividad y contextos de vida atravesados por desigualdades sociales y violencias, y conjuntos sociales sometidos a condiciones de precariedad social, a relaciones históricas de subalternidad y a continuas formas de estigmatización y discriminación social. La autora continuó su trayectoria enfocada en movimientos de trabajadores desocupados, luego en asambleas, y a partir de 2003/2004 retomó el estudio de los procesos de formación de cooperativas gráficas, en una línea de investigación de Antropología del poder y la política; Estado, políticas sociales y sectores subalternos, procesos de politización de la vida cotidiana, demandas sociales, procesos de resistencia y movilización social. Ver por ejemplo: Grimberg, M.; Ernández, M., y Manzano, V. (Edit). *Etnografía de las tramas políticas colectivas. Estudios en Argentina y Brasil* (2011) y *Experiencias y narrativas de padecimientos cotidianos. Miradas antropológicas sobre la salud, la enfermedad y el dolor crónico* (2009). Es actualmente directora del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Complementar con secciones 5 (S. Citro, S. Hirsch), 6 (G. Karasik), 8 (S. Visacovsky), 11 (M. V. Castilla), 12 (G. J. Gil) y 14 (P. Wright).

- 2 Profesora Titular Consulta Facultad de Filosofía y Letras UBA. Investigadora Principal Contratada CONICET. Directora Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.

desarrollo de enfoques críticos relacionados con la problemática social del VIH/SIDA.

Desde finales de los ochenta las ciencias sociales han avanzado en la necesidad de considerar relacional y contextualmente la sexualidad, incluyendo las configuraciones de género, clase y étnicas en el análisis de las identificaciones, las relaciones y las prácticas sexuales (Weeks 2002, Parker 2004, Boyce 2007). En este marco, nuestra investigación aborda la sexualidad como un proceso de construcción a la vez individual y social, que supone una trama de intercambios complejos modelados por relaciones de poder y dispositivos de regulación social.

A partir de los resultados de un estudio etnográfico en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina, este artículo discute enfoques de comportamiento que reducen la sexualidad de personas viviendo con VIH a un “problema de seguridad” y responsabilidad individual, aíslan las prácticas sexuales de las trayectorias y contextos de vida, naturalizando y desconociendo su carácter generizado y corporizado. Seguimos los relatos de mujeres y varones para argumentar que vivir con VIH es un proceso activo que confronta metáforas sociales (Frankenberg 1993) de género. Entendemos este último como una construcción social e histórica de carácter relacional, configurada a partir de las significaciones y la simbolización cultural de las diferencias anatómicas entre varones y mujeres. Instituye una serie de asignaciones sociales que van más allá de lo biológico, a partir de las cuales se adjudican características, funciones, responsabilidades y derechos, es decir, “modos de ser” y “actuar” para unas y otros (Grimberg 2003), produciendo y reproduciendo relaciones de desigualdad y opresión social (Scott 1999, Grimberg 2005). Este abordaje es crítico de enfoques que muestran a la mujer sólo en el rol pasivo de la subordinación y el sufrimiento, o entienden el poder exclusivamente como dominio masculino, sin analizar las especificidades de los padecimientos que ambos géneros sufren cotidianamente, ni las iniciativas y las resistencias que realizan, especialmente las mujeres, confrontando construcciones de género hegemónicas.

Este trabajo argumenta que la experiencia de vivir con VIH pone al descubierto dimensiones de la subjetividad y contextos de vida marcados por múltiples procesos de desigualdad social y violencias, y conjuntos sociales sujetos a relaciones de subalternidad y continuas formas de estigmatización y discriminación social. En ese entramado de desigualdades y estigmatizaciones, la sexualidad se configura más como un dominio de peligro, restricción y represión, que de exploración y placer. Finalmente, que la confrontación cotidiana con metáforas sociales tensa relaciones, prácticas e identificaciones de género.

Notas metodológicas

Algunos datos de contexto, según fuentes oficiales en Argentina viven con VIH-SIDA aproximadamente 134.000 personas, un 50% desconocería su condición. Se registran un total de 34.214 casos acumulados de SIDA a nivel nacional; el 76% concentrados en el Área Metropolitana (33% en la ciudad de Buenos Aires, 43% en el Gran Buenos Aires). El 50,4% de los casos acumulados corresponde a transmisión sexual (heterosexual 32,5% y por HSH 17,9%), mientras que los correspondientes al uso de drogas por vía inyectable alcanzan un 32,1 %. Los nuevos casos del año 2006 muestran un notorio aumento de la transmisión por relaciones heterosexuales 62,9%, HSH 13,9%. La razón 2,4/1 hombres por mujer se mantiene estable en los últimos cinco años. Los casos notificados de infección por VIH son para todo el país 67.629, contándose 1,5 hombres por mujer desde el 2000 la principal vía de transmisión es la sexual con 82,5% (heterosexual 61,5% y HSH 21%), usuarios de drogas inyectables 7% y transmisión vertical 3% (Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación 2007).

Realizamos un estudio etnográfico que combina entrevistas en profundidad, observación con participación y análisis de narrativas biográficas. Las narrativas constituyen aquí una instancia privilegiada para analizar las interpretaciones y sentidos que los sujetos dan a sus experiencias de vida, ya que ellas permiten aprehender cómo los sujetos organizan, dan un orden y sentido de totalidad a acontecimientos vividos como fragmentarios; logran explicaciones y modos de comprensión de sí mismos que posibilitan re-orientar trayectorias y relaciones sociales (Ricoeur 1996).

Acorde con nuestro objetivo de indagar las desigualdades de género en contextos de la vida cotidiana, incluimos mujeres y varones con tres y más años de diagnóstico, en tratamientos ambulatorios en servicios públicos o de obras sociales. Realizamos nuestro trabajo de campo en dos hospitales públicos, una asociación de personas viviendo con VIH y organizaciones que ejecutan programas de prevención y atención, alcanzando un total de 52 personas viviendo con VIH. Combinamos dos estrategias: la primera, una redefinición de la estrategia etnográfica de trabajo con “informantes clave”, en este caso integrantes de dichas instituciones, quienes nos contactaron con personas viviendo con VIH. La segunda, de trabajo con las redes de solidaridad (amigos y conocidos) con quienes nos relacionamos.

Para este trabajo, consideramos los datos de treinta y cuatro mujeres y varones autodefinidos como de orientación heterosexual, con antecedentes de uso de “drogas” por vía inyectable o con parejas con dichos antecedentes. En su mayor parte tenían entre 10 y 15 años de diagnóstico y entre 35 y 40 años de edad, con un mayor número de varones de más de 40 años y, de mujeres menores de 30 años. Las mujeres alcanzaban mayor nivel de escolaridad, algunas con estudios

secundarios completos, menos con terciarios o universitarios incompletos o en curso; los varones mostraban disparidades, en un mayor número con estudios primarios completos o secundario incompleto.

Residen en barrios del sur de la ciudad de Buenos Aires y localidades del primer cordón de Gran Buenos Aires, caracterizados por problemas de infraestructura de servicios, vivienda, salud, etc. e históricas condiciones de empleo precario, desempleo, pobreza y violencias. Habitan viviendas en construcción, asentamientos, edificios (ilegalmente) ocupados, inquilinatos, pensiones u hoteles de baja renta, y un hogar para personas con VIH con problemas de trabajo y vivienda. Una parte significativa ha llegado al Área Metropolitana en distintas fases migratorias desde el interior y países vecinos (sobre todo Chile y Uruguay), otros han nacido y vivido en el área. Los de mayor tiempo diagnóstico pasaron por distintas experiencias y tipos de “terapias”, grupos religiosos, técnicas orientales, grupos de autoayuda, encontrándose durante nuestro trabajo de campo en tratamientos antirretrovirales ambulatorios.

Entre la “seguridad” y la “amenaza”

Hasta mediados de los noventa los estudios sobre la sexualidad de las personas con VIH eran limitados y no sistemáticos. Si bien se sugirió que su escasa presencia podría vincularse a la asociación SIDA-muerte hasta las terapias antirretrovirales, cabría pensar en el peso de estereotipos estigmatizantes en los enfoques de los propios investigadores (Schiltz 2000). En ese contexto, la preocupación por la “seguridad” en las prácticas sexuales, el “sexo seguro”, llevó a incluir estos aspectos en estudios con orientaciones biomédicas y enfoques predominantemente individualistas.

Desde finales de los noventa, algunos estudios en Europa y Estados Unidos analizaron situaciones de interacción social e indagaron su asociación a “prácticas sexuales no protegidas”. Esos trabajos mostraron que la frecuencia de dichas prácticas era mayor cuando el compañero sexual era VIH positivo (Stall 1990, Green 1995, Marks, Bingman y Duval 1998); que para las mujeres resultaba más difícil negociar el uso de preservativos con una pareja VIH positiva o con compañeros ocasionales (Sherr, Hankins y Bennett 1996, De Vicenzi *et al.* 1997), y que este uso era más consistente en los casos de nuevas “parejas regulares” (Hankins *et al.* 1997, Green 1997). Más recientemente, otros estudios focalizaron el papel de la intimidad y el amor, encontrando que en “parejas regulares” las medidas de protección se experimentaban como interferencias (Rhodes 2000), mientras que en una “relación ocasional” resultaban una manera de negar su situación (Schiltz y Sanford 2000). Con una visión amplia de la vida sexual como constituida en las interacciones con otros, varios investigadores propusieron estudios de largo plazo

que permitieran dar cuenta de las múltiples maneras en que las personas van construyendo su “estatus como seropositivos” y redefiniendo su actividad sexual (Parker *et al.* 2004, Boyce *et al.* 2007, Schiltz y Sanford 2000).

Si bien toda experiencia de enfermedad resulta una confrontación con las metáforas dominantes en una sociedad (Frankenberg 1993), el VIH/SIDA constituye un particular significativo social. Su vinculación a prácticas “desviadas” y a conjuntos sociales negativamente valorados, actualizó y reforzó, categorías estigmatizantes y prácticas discriminatorias. El peso de estigmatizaciones sobre la sexualidad y al uso de “drogas”, consolidaron su asociación al “sexo peligroso”, las “sexualidades promiscuas”, las “drogas” y a imágenes de “excesos” y “descontrol”. En este marco debe entenderse un todavía vigente enfoque de la sexualidad de las personas con VIH como problema de seguridad, tanto en prácticas clínicas, como en estudios epidemiológicos y sociales, en los que el objetivo se limita a “medir” la “frecuencia” y “consistencia” de “las prácticas protegidas” según situaciones y tipos de compañeros sexuales, tal como lo muestran el uso homogeneizante de categorías dicotómicas: “relaciones ocasionales-parejas estables”, parejas “discordantes-concordantes”. Ese enfoque restringe la vida sexual a “actos arriesgados-peligrosos”, promueve procesos de responsabilización individual e invisibiliza aspectos sustanciales de las trayectorias y los contextos de vida, en particular aquellos que combinan pobreza y precarización de la vida, procesos de dominación y discriminación étnica y racial, desigualdades de género y opresión sexual (Parker *et al.* 2004, Boyce *et al.* 2007, Farmer 2003, Singer 1992). No sólo limita la potencialidad de cualquier estrategia de salud pública, sino que, más allá de las voluntades individuales, contribuye a reforzar estereotipos, relaciones y condiciones de desigualdad y sufrimiento social.

El seguimiento de las trayectorias de vida de los sujetos de estudio da cuenta de historias migratorias con experiencias de discriminación, desocupación y pobreza. Sus relatos también revelan trayectorias de uso de “drogas” o parejas con estas trayectorias, empleos precarios, actividades ilegales, experiencias carcelarias y de violencias de diverso tipo. Varios de ellos pasaron por internaciones y episodios críticos, así como debieron afrontar la muerte de parejas, hijos o amigos.

Trabajamos en primer término algunos ejes de organización de esta experiencia en relación con la sexualidad, para luego distinguir ciertas especificidades de género. Una primera cuestión a destacar es que a diferencia de las imágenes de “sexo peligroso”, “excesos” y “descontrol”, contenidas en discursos de “protección sexual”, este estudio puso al descubierto procesos prolongados de “parálisis sexual”, culpabilizaciones y temores “a contagiar” y a “ser reinfectado”. Tanto varones como mujeres experimentaron “falta de deseo” y “placer”, así como situaciones “dolorosas” de “rechazo”, discriminación y violencia en su práctica sexual. Distinguiéndose de discursos médicos o de programas sociales, relacionaron estos

padecimientos a procesos más generales de “parálisis” y “aislamiento” en otros aspectos de su vida, como el trabajo, las relaciones familiares, los amigos, los vecinos, etc.

El caso de Rita permite aproximarse a estas experiencias. Con antecedentes de uso de “drogas”, había conseguido trabajo en un pequeño taller de costura, convivía con una pareja reciente no usuaria, uno de sus amigos había contraído el VIH y pasado por diversos episodios de internación, conocía otros usuarios o ex usuarios en la misma situación, y, como afirmó, “llegó” al diagnóstico cuando se sintió parte de “un grupo de riesgo”. Rita describió un prolongado período de “parálisis sexual” y aislamiento general. La pérdida de su empleo y la incomunicación familiar caracterizó un período dominado por “temores” y “culpas”:

después del último resultado... yo entré en una parálisis sexual, ..., no seguí viviendo con J.... estaba completamente paralizada, ...me echaron del trabajo, no podía comunicarme con mi familia... estaba encerrada... tenía miedo de contagiar, bueno toda esta cuestión que te decía el médico que me atendía, un grupo de gente que se reunía en el hospital... tenés que cuidarte y cuidar al otro y durante mucho tiempo estuve con miedo de contagiar... mi relación con J. siguió un poco más tiempo y terminó... (Rita [nombres ficticios], 36 años de edad, pareja no conviviente, 10 años de diagnóstico).

Como surge de distintos relatos, estas experiencias no se circunscriben al período posterior al diagnóstico, se prolongan en el tiempo en diversos tipos de padecimientos cotidianos:

fue como parar y dar de nuevo... no te hablo del shock..., ni... de crisis, ... toda tu vida te viene a la cabeza, ... luego ... comenzás a aceptar, a asentarte y vas viendo como vivís el día, yo pude dejar de consumir, reestablecí ciertas relaciones y después de 14 años te digo que mi vida sexual no es igual... he pasado por momentos de rechazo ... que al conversar de mi situación me hicieran a un lado... Estás ahí en el medio tironeado... enfrentado al peligro, si no te cuidás... y entonces a veces ni tengo ganas... (Jorge, 41 años de edad, pareja no conviviente, 14 años de diagnóstico).

No puedo controlar, no siento, es como que yo siento que ahí sí... el contagio bueno a través del sexo... me mutiló... (María, 36 años de edad, pareja conviviente, 8 años de diagnóstico).

Debe reconocerse que contraer el VIH no es un episodio puntual en la vida de alguien, es su vida misma (Grimberg 2003). Por eso, vivir con VIH implica

experimentar un complejo variable de incertidumbres y padecimientos diarios, en una confrontación cotidiana con estigmas sociales y, al mismo tiempo, afrontar un conjunto de coerciones de “normalización”, entre otras cumplir un tratamiento médico, reorganizar la vida cotidiana y su mundo de relaciones. Es en el marco de esas incertidumbres y del entramado de estigmatizaciones y coerciones sociales y médicas, cómo la sexualidad se torna una amenaza para otros y para sí, configurándose más como un dominio del peligro, la restricción y la represión que de exploración y placer.

En esa configuración es posible identificar ciertos diferenciales de género entendidos como los matices, los énfasis, las preocupaciones, los recursos, en otros términos las significaciones puestas en juego en los modos de experimentar de varones y mujeres. Estos diferenciales se sustentan en una construcción hegemónica de la sexualidad que, en nuestra sociedad, equipara sexualidad a heterosexualidad reproductiva, establece los límites entre sexualidad “normal” y “anormal”, instituyendo prácticas “naturales” y “no naturales”. Sostiene una representación dicotómica que separa y opone “acto físico” y “amor”; confiere el deseo, el placer y la iniciativa sexual al varón, mientras coloca a la mujer en el lugar de la entrega o la concesión, constituyendo el “amor” en requisito y justificación de su práctica sexual. Esta escisión produce y re-produce una tipología clasificatoria sociomoral que diferencia entre “buenas” y “malas” mujeres-“madres”, “amigas”, “locas”, “putas” etc. (Grimberg 2003, 2005). Centraré, a continuación, en el momento posterior al diagnóstico en el caso de parejas porque a mi criterio, permite entender cómo las construcciones de género instituyen dicotomías de valores, normativas y prácticas, simultáneamente opuestas y complementarias entre varones y mujeres, “generando” relaciones y situaciones de desigualdad, así como modos y sentidos de sufrimiento en unos y otras.

Para algunos de los varones en pareja el período posterior al diagnóstico implicó una dinámica de ocultamientos y revelaciones, “culpas” y “abandonos”, en algunos casos instalando la sospecha o la “confirmación” de “infidelidades”, como el caso de Víctor, con cuatro años de casado y salidas semanales con un grupo de amigos:

yo era de salir a divertirme con mi barra... una o dos veces por semana... eran pequeñas infidelidades de vez en cuando...por un amigo me hice el test y después empezó toda la locura... bueno de toda una película que hizo... me acusó...eh bueno de andar con otras...hubo peleas... no quiso saber nada, me dejó... nunca quiso escucharme... por suerte ella estaba bien que si no... me mato. (Víctor, 44 años, sin pareja, 16 años de diagnóstico).

En otros, haciendo visibles pasados o presentes de uso de “drogas”

Recién salía de la cana [prisión] y conocí a una chica... más joven... y bueno nos fuimos a vivir juntos... no le dije nada, ni que consumía, ni que había estado preso... era otra vida para mí, al tiempo empecé a tener problemas, tuve una neumonía... una infección en los riñones... no se sabía, pasaron como dos años... con el diagnóstico saltó todo, S. se persiguió... se peleó y... se fue. (Jorge).

A diferencia, un número significativo de mujeres recién conocieron el status VIH-positivo de sus parejas a partir de su propio diagnóstico. En estos casos, ellas describieron una amplia gama de experiencias de “dolor”, “bronca”, “resentimiento”, enfrentamientos verbales y momentos de violencia. Para algunas como Elena, una joven chilena conviviendo en pareja desde los 16 años, implicó enfrentarse a una situación de “infidelidad”, experimentar rechazo sexual y pérdida de erotismo:

fue tremendo, él no sabía como decírmelo, porque además me tenía que admitir que había andado con otras... que me había contagiado... eh bueno después yo tenía tanta bronca que no lo dejaba ni acercarse, durante muchísimo tiempo no podía tocarlo, ni sentir que él me tocara, me crispaba. (Elena, 24 años, pareja conviviente, 4 años de diagnóstico).

Para otras, la vivencia de “traición” de sus parejas se articuló a un pasado o un presente de uso de “drogas” oculto, como el caso de María, una mujer que tras cuatro años casada, debió enfrentar un diagnóstico durante sus análisis prenatales. Posteriormente, se enteró que su marido llevaba un año de diagnóstico y había seguido utilizando “drogas” inyectables.

Fue terrible... primero saber que estaba infectada... en medio de los análisis, yo tenía problemas..., había perdido uno, bueno esta parecía que podía ir,... dos años antes no tenía nada... hasta que él me dijo que hacía un año que el test... había salido positivo, sentí un total rechazo y todavía lo siento... no puedo controlar, no siento, es como que yo siento que ahí sí... el contagio bueno a través del sexo... me mutiló. (María).

Una mirada de conjunto a los casos analizados permite advertir la operatoria de dicotomías de opuestos y complementarios de género: deseo, placer, iniciativa (sexual o en el consumo de sustancias) en el varón/entrega, concesión, confianza en la mujer. Esta operatoria refuerza tanto la visibilidad de los varones como su responsabilización en contraer y transmitir el VIH, aquí “culpa”, “rechazo” y “abandono” constituyen los principales sentidos del sufrimiento. Al mismo tiempo, tiende a invisibilizar a las “buenas” mujeres en el lugar pasivo de la entrega y el amor, como “esposas de” o “víctimas de” la “traición” sexual o el consumo de “drogas” de otro; “traición”, “bronca”, “enojo”, “resentimiento” conforman los sentidos del sufrimiento entre ellas.

Cuerpos y confrontaciones de género

Sustancial a los enfoques de comportamiento de “seguridad sexual” para personas viviendo con VIH es su notoria descorporización de las relaciones y prácticas sexuales. Nos interesa aquí centrarnos en ciertas modalidades narrativas y sentidos de género que permiten entender la sexualidad como experiencia corporal. El cuerpo ha cobrado una fuerte presencia en la antropología y la teoría social contemporánea. Parte de este interés se relaciona con su creciente visibilidad en las sociedades occidentales y, en particular, con cambios sociales que lo sitúan como centro de representaciones y prácticas sociales (Martin 1992). Desde finales de los ochenta, la producción antropológica ha abordado el cuerpo como un activo, y fluido, proceso material y simbólico, de carácter individual, social y político, objeto de disciplina y control y, al mismo tiempo, base de resistencias y reconstituciones identitarias (Scheper-Hughes 1987, Lock y Kaufert 1998). Un aporte ha sido la profundización de su desnaturalización, reintegrando su historicidad e incluyendo la sexualidad y el género en el marco de una reflexión teórica sobre la naturaleza, la cultura y la biología (Haraway 1991). Cuestionando el dualismo positivista cartesiano mente-cuerpo, contribuciones recientes propusieron entender el cuerpo no como objeto, sino como agente activo de toda experiencia de vida, como “base existencial del sujeto y la cultura” (Csordas 1994, Good 2003). En esta perspectiva resulta central la noción de incorporación (“embodiment”) que recupera la experiencia de la percepción y los modos de presencia y compromiso en el mundo, para plantear que la vida social está enraizada en el cuerpo, y que es a través y por medio de éste, es decir, de experiencias corporales, como se constituye la vida social y los sujetos. En este sentido es posible hablar de corporización generizada de la experiencia cotidiana y recuperar las dimensiones de la percepción, las emociones y los sentimientos, además de los aspectos cognitivos y representacionales.

Siguiendo esos aportes, me centro en dos casos que permiten dar cuenta de esta corporización generizada: nos ocupamos primero de la “protección” en nuevas relaciones, para concentrarnos luego en las eróticas corporales.

Primer caso

La sexualidad se configura en un contexto social que orienta la experiencia y la expresión del deseo, las emociones y las prácticas corporales (Heilborn 2006). Como veremos a continuación, afrontar nuevas relaciones resulta una experiencia en que verbalización, corporalidad y poder se articulan en un estructura inversa para varones y mujeres.

El análisis de narraciones muestra una notoria desigualdad de recursos, mientras que para una gran parte de los varones revelar su status positivo en una nueva relación resultaba innecesario, en tanto pudieran “manejar”/“controlar” el uso de un preservativo; las mujeres “debían”, es decir se veían obligadas a comunicar su situación para asegurar “protección” en sus relaciones sexuales. Tres relatos nos permiten dar cuenta del carácter y los sentidos de esta desigualdad de recursos y su impacto en la experiencia.

Yo después de una crisis fuertísima, y momentos muy jodidos, que no podía ni pensar en una mujer... bueno me sentí mejor... y comencé a salir..., yo soy bastante fiestero, la verdad, me di cuenta que no hay tanto problema como yo me hacía, no es bueno andar por ahí contando que me pasa, que soy, si saben por otro lado bien, yo no tengo porqué decir nada, con ponerme bien el preservativo ya está... si me enamoro ahí veré. (Néstor, 34 años de edad, sin pareja, 9 años de diagnóstico).

Me encontré siempre en varias situaciones difíciles... la mayoría tiende a no usar preservativos... me colocan en la cuestión de si blanquear o no,... las veces que hablé abiertamente, no sabes, ¡para qué! un tipo que me encantaba se aterrorizó y ahí quedó todo. (Ana, 41 años de edad, sin pareja, 12 años de diagnóstico).

Hace tiempo que no tengo relaciones sexuales, conozco siempre a alguien pero no sé... me es difícil decirle, me ha pasado de conversar y plantear el cuidado, pero en el momento el tipo no quiere... tuve una situación violenta... horrible. (Ema, 27 años de edad, sin pareja, 5 años de diagnóstico).

Segundo caso

El segundo caso permite mostrar que las construcciones de género articulan eróticas corporales desiguales en mujeres y en varones. Los imperativos de una construcción hegemónica de la sexualidad femenina que hace eje en una erótica corporal, para otros ponen en crisis aspectos sustanciales de sus identificaciones de género en las mujeres viviendo con VIH. Retomamos parte de la narración de María:

siento como que... desde lo femenino... algo en mí se descalificó como mujer ¿no? porque yo antes era... de ropitas usar... más seductora... tenía... otra forma de ser con los hombres... eso quedó completamente dormido... me cambió el cuerpo, se me ha deformado por la medicación... tengo más grasas en las caderas siento que no puedo atraer a nadie.

La vida cotidiana con VIH resulta, entonces, una permanente confrontación con las construcciones sociales hegemónicas del cuerpo femenino como objeto erótico y sus modelos “estéticos”. Imágenes no deseadas de sí mismas, temores a no resultar “atractivas”, experiencias de rechazo fueron reiteradamente descritas. Tal como lo expresó Julia (25 años de edad, sin pareja, 4 años de diagnóstico): “no pude seguir con mi novio... el miedo de él, el rechazo... y un poco que yo no podía despertar... pasión en nadie, estaba destruida... ¿cómo se puede mantener el deseo?... no sé, yo a veces pienso que nadie puede sentir algún deseo por mí”.

Otro aspecto de esta erótica se relaciona con el papel adjudicado a la maternidad como un significante del rol y la “identidad” femenina. En algunos casos como en el de Tina, tener y perder un hijo confirmó a su sexualidad en agente de contagio y a su cuerpo en objeto vacío de sentido. Una “cáscara vacía”, como ella relató:

me quedé embarazada un poco más de dos años después del diagnóstico, la discusión con los médicos fue si la tenía o no... la nena nació positiva, pensé que podía ir todo bien, pero no... fue desesperante... murió al año... me quería matar... rechazaba todo, a él, a mi cuerpo, era como si fuera una cáscara vacía, sin sentido. (Tina, 32 años de edad, pareja no conviviente, 6 años de diagnóstico).

Para los varones la erótica corporal reviste otras aristas y significaciones. Como he señalado en otro trabajo vivir con VIH supone una experiencia de fragilidad corporal que impugna la construcción de las masculinidades (Scott 1999). En efecto, la asimilación de la “masculinidad” a una sexualidad permanentemente activa, su vinculación a imágenes de fuerza física, iniciativa y control se tensa en las sensaciones de debilidad, falta de fuerza o cansancio y en los temores y angustias cotidianas.

Para algunos las asociaciones entre “sexo peligroso” y “fragilidad corporal” supusieron procesos de sufrimiento emocional y “rupturas” de núcleos básicos de sus identificaciones masculinas: “...yo sentía y todavía siento una especie de vacío... difícil de describir... es una sensación... especialmente si uno se sentía Superman... pero lo peor es que estás siempre con temores... es difícil sentirse un hombre... yo me quebré y me llevó mucho poner luego las piezas juntas otra vez...” (Diego, 44 años de edad, sin pareja, 12 años de diagnóstico).

Otros experimentaron estas “rupturas” como un “desorden interno”, o como una “pérdida de iniciativa y control” sexual y por tanto social: “no tengo energía, ni fuerza, el cuerpo no responde... he perdido la manera de abrazar y de estar con una mujer... yo no puedo asumir ningún compromiso... todavía no he encontrado la manera de hacer una vida normal...” (Daniel, 33 años de edad, sin pareja, 5 años de diagnóstico).

En algunos de los participantes esta experiencia de fragilidad ha significado un cambio de roles y una variedad de sentimientos, tanto de frustración, como de una nueva y no deseada situación de dependencia hacia los otros. Retomando el relato de Ricardo (34 años de edad, pareja conviviente, 6 años de diagnóstico):

yo cambié... de ser un tipo en el que mi familia se apoyaba... soy un tipo dependiente del cuidado de mi mujer, del cuidado médico, ...necesito de otros... también los otros se cuidan de mí aunque no lo digan... te imaginas que hay veces que no sé con quien estoy si con mi mujer o con mi vieja... tengo mucha dificultad sexual o no tengo ganas... me canso, que sé yo... me cuesta llegar.

Un último aspecto a tener en cuenta, el VIH/ SIDA comporta una crisis en la que la subjetividad requiere ser redefinida desde renovados límites (Crawford 1994). Para algunos de los participantes de este estudio ha sido posible un trabajo de reconstrucción y un “reaprendizaje”. Tanto mujeres como varones describieron sus “esfuerzos” por rearmar su vida sexual como un “duro aprendizaje de vida”, en palabras de una de las mujeres. Para Susana este “aprendizaje” requirió “conocer” o “inventar” nuevas modalidades de relación sexual para “una vida normal”:

este ha sido un duro aprendizaje de vida, con sensibilidad y con inteligencia, porque el amor no es sólo sexo, ni sexo es sólo pasión descontrolada... hay que aprender a disfrutar de todo el cuerpo y con todo el cuerpo... tener una vida normal es poder conocer o inventar,... tampoco hay recetas ¿no? (Susana, 32 años de edad, pareja conviviente, 10 años de diagnóstico).

Los relatos de los varones hicieron énfasis en estar “creando” otros repertorios, estar comprometidos con promover la iniciativa sexual de sus parejas o en compartir el control durante la relación. En la mayor parte de estos casos integran asociaciones que realizan distintos programas sociales. Como indicó Rodolfo, “activista” de una asociación del Gran Buenos Aires en pareja con una mujer VIH positiva:

nosotros pensamos que el sexo no es una rutina, tratamos de crear nuestra propia manera, no sé, tenemos más variedad de cosas para hacer, es todo más abierto... trato de compartir, de no ser el controlador... dar más atención en los besos y las caricias... hemos ido a talleres y yo estoy dando un taller en el que insistimos en tratar de ver que el sexo es creatividad. (Rodolfo, 39 años de edad, pareja conviviente, 14 años de diagnóstico).

Reflexiones finales

El recorrido temático e interpretativo presentado permite plantear una serie de reflexiones para el campo de las ciencias sociales y la salud pública. Este trabajo se propuso discutir enfoques de comportamiento que reducen la sexualidad de personas viviendo con VIH a un “problema de seguridad” y responsabilidad de protección, aíslan las prácticas sexuales de las trayectorias y contextos de vida, naturalizando y desconociendo su carácter generizado y corporificado.

Los resultados presentados muestran que contraer el VIH no es un episodio puntual en la vida de un sujeto, es un proceso individual y social, que permea la vida misma. En ese marco, la frase vivir con VIH resulta paradigmática, en tanto no sólo subraya la posibilidad efectiva de la vida, sino, al mismo tiempo, descubre su carácter de experiencia cotidiana como espacio en el que se entretejen relaciones y compromisos sociales, se refuerzan y se transforman procesos identitarios, se reproducen y se resisten construcciones coercitivas.

El análisis de esa experiencia revela dimensiones de la subjetividad y contextos de vida marcados por múltiples desigualdades y violencias, y conjuntos sociales sujetos a relaciones de subalternidad y continuas formas de discriminación social. Permite así visibilizar conjuntos y sujetos, prácticas, valores, normativas, procesos emocionales y modos de sufrimiento social diariamente ocultos tras estigmatizaciones y responsabilizaciones individuales. Contribuye al mismo tiempo, no sólo a una mayor comprensión de las problemáticas que día a día afrontan las personas viviendo con VIH, sino al cuestionamiento de prácticas homogeneizadoras y estereotipos generalizadores que refuerzan las bases de dichas desigualdades.

Como mostramos aquí, ir más allá del problema de la “seguridad” y la medición de la frecuencia y consistencia de “prácticas sexuales protegidas”, para priorizar la consideración de las trayectorias y los contextos de interacción social, posibilita aproximarse al entramado de desigualdades, estigmatizaciones y coerciones por el cual la sexualidad de las personas con VIH se configura en una fuerte tensión entre el peligro y el placer, mientras sus prácticas sexuales se tornan en “amenaza” para sí y para otros. De ahí que nuestros resultados señalen a la sexualidad más como un dominio del peligro, restricción y represión, que de exploración y placer.

Sin embargo, tal como surge de nuestro estudio, en un contexto en que la subjetividad requiere ser redefinida desde renovados límites, vivir con VIH ha implicado cambios relevantes tanto la “parálisis sexual” como el “aprendizaje” de “formas creativas”. Seguir este proceso permite dar cuenta de las múltiples maneras en que las personas van construyendo su vida como seropositivos y redefiniendo su actividad sexual; destaca al mismo tiempo, que esa vida es una

activa construcción que confronta diariamente metáforas sociales, tensando relaciones, prácticas e identificaciones de género.

Los casos de análisis –el momento posterior al diagnóstico en parejas, las prácticas ante nuevas relaciones y las eróticas corporales– muestran cómo una perspectiva relacional de género permite identificar ciertos diferenciales, entendidos como los matices, énfasis, preocupaciones, recursos, en otros términos como significaciones puestas en juego en la experiencia. Posibilita aprehender cómo las construcciones de género instituyen dicotomías de valores, normativas, y prácticas, simultáneamente opuestas y complementarias entre varones y mujeres, “generando” relaciones y situaciones de desigualdad, modos y sentidos de sufrimiento en unos y otras.

Esas construcciones no sólo imponen condiciones de vulnerabilidad diferencial, sino posibilidades y límites también desiguales en los recursos y la construcción de estrategias de “normalización”. Parte de estos límites, es la confrontación de estereotipos sociales que asignan a las “buenas mujeres” un rol pasivo de “pareja de” o “víctima de” o las descalifican en términos de un cuerpo erótico para otros o un cuerpo para la maternidad. En los varones esos límites descubren una profunda crisis de las masculinidades, revelando la fragilidad corporal como una falta de control y esta falta, como desorden de la propia estructura de la masculinidad.

Tal como lo muestran estudios socioantropológicos y nuestros resultados, abordar la vida con VIH y en este marco la sexualidad, abre un desafiante camino en la construcción de perspectivas y herramientas de comprensión y acción. Ellos reafirman que la “protección” no depende sólo de recursos técnicos; el acceso y posibilidad de apropiación de esos recursos son parte de un proceso social complejo en el que pesan los modos, las condiciones y las trayectorias de vida de los sujetos y las historias sociales de los conjuntos involucrados. En esta perspectiva, la contextualización de acontecimientos, prácticas y trayectorias, el papel de lo simbólico, el trabajo con la diversidad de significaciones según conjuntos sociales, género, edad, etc., la conformación del campo de relaciones sociales (redes de amistad, parentesco, vecindad, etc.) y su incidencia en la experiencia de vivir con VIH constituyen parte sustancial de los aportes posibles de las ciencias sociales al campo de la salud pública.

Referencias citadas

- Boyce, P. *et al.* 2007. Putting Sexuality (Back) Into HIV/ AIDS: Issues, Theory and Practice *Glob Pub Health*. (2):1-34.
- Crawford, R. 1994. Boundaries of the self and the un- healthy other: reflections on health, culture and AIDS. *Soc Sci Med*. (38):1347-1365.

- Csordas, T. (ed.) 1994. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. New York: Cambridge University Press;
- De Vicenzi, I. *et al.* 1997. Pregnancy and Contraception in a French cohort of HIV-infected Women. *AIDS*. (11): 333-338.
- Farmer, P. 2003. *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on The Poor*. Berkeley: University of California Press.
- Frankenberg, R. 1993. "Risk: Anthropological and Epidemiological Narratives". En: S. Lindenbaum y M. Lock (eds.), *Knowledge, Power and Practice*. pp. 219-242. Berkeley: University of California Press.
- Good B. 2003. *Medicina, racionalidad y experiencia: una perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra Ediciones.
- Green, G. 1996. "Stigma and Social Relationships of People With HIV: Does Gender Make a Difference?". En: L. Sherr, C. Hankins y L. Bennett (eds.), *AIDS as a gender issue: psychosocial perspectives*. pp. 46-63. London: Taylor and Francis.
- _____. 1995. "Sex, Love and Seropositivity: Balancing the Risks". En: *Safety, Sexuality and Risk*. pp. 144-8. London: Taylor and Francis.
- Grimberg, M. 2005. "Estigmatización y discriminación social relacionada al VIH en países de América Latina: sexualidad y uso de drogas en jóvenes en contextos de precarización social urbana". En: *Estigma y discriminación por el VIH/SIDA: un enfoque antropológico*. pp. 11-22. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- _____. 2003. Narrativas del cuerpo. Experiencia cotidiana y género en personas que viven con VIH. *Cuadernos de Antropología Social*. (17): 79-100.
- Hankins, C. *et al.* 1997. Sexuality in Montreal women living with HIV. *AIDS Care*. (9): 261-271.
- Haraway, D. 1991. *Simians, Cyborgs and Women: The Re-Invention of Nature*. New York: Routledge.
- Heilborn, HL. 2006. Entre as tramas da sexualidade brasileira. *Estudos Feministas*. (14): 43-59.
- Lock, M y P. Kaufert. 1998. *Pragmatic Women and Body Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Marks, G, C. Bingham y T. Duval. 1998. Negative Affect and Unsafe Sex In HIV-Positive Men. *AIDS Behav*. (2): 89-99.
- Martin, E. 1992. The end of the body? *American Ethnology*. (19): 121-140.
- Ministerio de Salud y Ambiente de la Nación. 2007. *Boletín sobre VIH/Sida en la Argentina*. 12 (25).
- Parker, R. *et al.* 2004. Global Transformations and Intimate Relations in the 21st century: social science research on sexuality and the emergence of sexual health and sexual rights frameworks. *Annual Review of Sex Research*. (15):362-99.

- Rhodes, T. y L. Cusick. 2000. Love and Intimacy in Relation-Ship Risk Management: HIV positive people and their partners. *Sociology of Health and Illness* (22): 1-26.
- Ricoeur, P. 1996. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Scheper-Hughes, N. y M. Lock. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. (1): 6-41.
- Schiltz M.A. y T. Sanford. 2000. HIV-Positive People, Risk and Sexual Behaviour. *Social Science & Medicine*. (50): 1571-1588.
- Scott, J. 1999. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Sherr, L., C. Hankins y L. Bennett (eds.). 1996. *AIDS as A Gender Issue: Psychosocial Perspectives*. London: Taylor and Francis;
- Singer, M. 1997. *The Political Economy Of AIDS*. Ami- Tyville: Baywood Publishing Co.
- Stall, R. *et al.* 1990. Relapse from safer sex: the next challenge for AIDS prevention efforts. *AIDS*. (3):1181-7.
- Weeks, J. 2002. "The Invention of Sexuality". En: R. Heasley y C. Crane (eds.), *Sexual Lives: A Reader in The Theories and Realities of Human Sexualities*. pp. 39-49. New York: McGraw-Hill.

Tuberculosis, sufrimiento y vida cotidiana en barrios marginales y vulnerables del Área Metropolitana de Buenos Aires¹

MARÍA VICTORIA CASTILLA²

Introducción

La tuberculosis (en adelante, TBC) es una enfermedad infectocontagiosa granulomatosa crónica producida por el *Mycobacterium Tuberculosis* o bacilo de Koch, que se localiza generalmente en el pulmón pudiendo afectar otros órganos. Su transmisión se efectúa de persona a persona a través de la inhalación de aerosoles contaminados por los bacilos eliminados mediante

1 Publicación original: María Victoria Castilla. 2016. Tuberculosis, sufrimiento y vida cotidiana en barrios marginales y vulnerables del Área Metropolitana de Buenos Aires. *Trabajo y sociedad*. (26): 101-116.

Agradecemos a *Trabajo y sociedad* su autorización a republicar este artículo.

El interés por la tuberculosis surgió como continuidad de investigaciones previas sobre las lógicas de cuidado atención y contención que realizaban las madres, otros familiares y allegados a usuarios/as de pasta base. Interesada en articular los procesos macro-estructurales políticos, económicos y sociales y las características y tipos de cuidados, sufrimientos y padecimientos, la investigación que dio origen a este texto se enfocaba en describir y analizar las lógicas de cuidado-autocuidado-dependencia presentes en personas diagnosticadas con tuberculosis y en sus redes vinculares, considerando el juego de relaciones que se establecen entre los cuerpos, el Estado y las dinámicas de poder imbricadas en las vidas cotidianas de barrios marginales y pobres del Área Metropolitana de Buenos Aires. Ver por ejemplo “Maternidad, cuidados y castigos en barrios marginales y vulnerables de Buenos Aires” (2017). Luego de esta investigación, María Victoria Castilla se volcó a analizar los cuidados-autocuidados en hombres, analizando los modos en que las experiencias y normativas genéricas de las masculinidades moldean las normativas y experiencias de paternidad en hombres residentes en barrios pobres y vulnerables. Sobre el tema la autora publicó “La construcción de la “buena paternidad” en hombres jóvenes residentes en barrios pobres de Buenos Aires” (2018). Complementar con secciones 4 (H. Andreani), 5 (S. Hirsch, S. Citro), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 7 (P. Schamber), 8 (V. Manzano) y 10 (S. Calandrón).

2 Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín; CONICET.

tos, estornudo o habla por individuos enfermos (MINSAL 2014: 5). Si bien la presencia del bacilo es una condición necesaria para que una persona se infecte, no siempre es suficiente, pudiendo estar en latencia durante una gran cantidad de años y luego activarse, sobre todo si las condiciones de vida de la población son desfavorables (Creswell *et al.* 2011, Palmero *et al.* 2008). El hacinamiento, las condiciones nutricionales e inmunitarias y la escasa ventilación e higiene son factores que incrementan las probabilidades de infección (Murray, Oxlade y Lin 2011) y dificultan el tratamiento (Arrossi *et al.* 2012).

En la actualidad, se dispone de un tratamiento efectivo, largo y con tomas diarias de mucha medicación. Los programas de control de TBC en los distintos países son similares y cuentan con las mismas dificultades: deficiente implementación de los programas, persistencia de poblaciones marginadas y vulnerables, altos índices de prevalencia e incidencia de HIV/SIDA y la aparición de formas multirresistentes. En Argentina, en el año 2011 se notificaron al Programa Nacional de Control de TBC (en adelante, PNCTB) 9.657 casos nuevos los que representaron una tasa de 23,6 casos por cada 100.000 habitantes. Asimismo, el programa registró 703 defunciones por TBC que equivalen a casi dos muertes por día. El número de casos notificados ese año fue 2,8% superior al del año anterior (9.393), aunque la tasa de notificación por mil habitantes se incrementó sólo 1,7% respecto del año 2010 debido al aumento del número total de habitantes (ANLIS 2014). Si bien la enfermedad se distribuye por todo el país, se observan diferencias en la cantidad de casos notificados según las condiciones de vida, entre las cuales destacan: la precarización del trabajo; el desempleo; la pobreza; las irregularidades administrativas-migratorias; las represiones; las estigmatizaciones y las discriminaciones sociales (Goldberg 2010).

De esta manera, la TBC se articula con otros procesos sociales, económicos y políticos como: la vulnerabilidad social; la implementación de las políticas públicas de salud y; la politización de la vida cotidiana en la cual se juega la ejecución y puesta en marcha de las políticas de salud vinculadas a la tuberculosis. Esta última, hace referencia a los procesos de politización de lo barrial desarrollados a través de redes informales como estrategia para procurar ciertos recursos en territorios específicos, cada uno con sus lógicas de poder, convivencia y límites, problemática analizada en la literatura antropológica desde hace más de tres décadas (De Certeau 1988, Taussig 1987, Auyero 2001, Merklen 2000, Isla 2009).

En este trabajo, se abordan estas tres dimensiones mencionadas se analizan a la luz de los aportes de los aportes teóricos y metodológicos provenientes de la antropología política y de la Antropología Crítica de la Salud para el análisis de las formas de enfermar, padecer, sufrir, cuidar y morir, sobre todo en contextos sociales marginales y vulnerables los encontramos en los trabajos de Grimberg (2009) o Fassin (2004), los cuales tienen en común el considerar

tanto el conjunto de relaciones y condiciones económicas, sociales, políticas y culturales de vida que se corporifican en una diversidad de padecimientos y modos de sufrimiento social.

Basada en los resultados de una investigación etnográfica³ que implicó un trabajo de campo desarrollado durante los años 2010-2013, en este trabajo analizo las características y tipos de relaciones que se establecen entre los malestares, deterioros, padecimientos y peligros relacionados con la tuberculosis y los procesos de politización de las cotidianidades barriales. Para la realización de la investigación se utilizó una metodología etnográfica dentro de la cual se desarrollaron técnicas de investigación cualitativas y estuvo basada en el trabajo de campo. Este último, se realizó durante el período anteriormente mencionado en diversos barrios del AMBA, los cuales carecían de un trazado urbano específico y presentaban características típicas de los asentamientos denominados localmente “barrios” o “villas”⁴. Las técnicas de investigación cualitativas utilizadas se diferenciaron de acuerdo a las etapas de investigación. Durante la primera etapa, se llevó a cabo la aproximación e identificación de los sujetos diagnosticados con TBC, de las redes afectivas y del personal de salud perteneciente a 3 centros de atención primaria de la salud y a 2 Hospitales donde las personas contactadas y entrevistadas se atendían⁵. En esta instancia se realizaron 20 entrevistas abiertas y se combinaron las técnicas del informante clave con la técnica de bola de nieve⁶.

3 La investigación contó con el apoyo institucional y el financiamiento de la Universidad Nacional de La Matanza (C2DER- 001).

4 Si bien las expresiones “villa” y “barrio” suelen presentar diferencias en lo que refiere a los entornos sociales y económicos de cada una, en este texto se emplearán indistintamente una y otra debido a que la mayoría de las personas que habitan las denominadas “villas”, suelen referir a sus entornos urbanos como “barrios” debido a la carga estigmatizante que la expresión “villa” conlleva.

5 El objetivo general de la investigación que dio origen a este texto consistió en identificar, describir y analizar las nociones, acciones y prácticas de cuidado, autocuidado y dependencia vinculadas directa o indirectamente con el deterioro, sufrimiento y muerte por TBC, realizadas tanto por personas diagnosticadas con TBC que residen en barrios marginales, pobres y vulnerables del AMBA como por sus redes afectivas y vinculares. De modo coherente con este objetivo, se definieron dos tipos de unidades de análisis: 1) Sujetos individuales: a) personas, varones y mujeres mayores de 18 años que padezcan de TBC y que pertenezcan a poblaciones vulnerables de la ciudad de Buenos Aires; b) personas, varones y mujeres que trabajan en instituciones de salud (centros de atención primaria de la salud y Hospitales) vinculadas directa o indirectamente con los padecimientos asociados a la TBC. 2) Redes de vínculos próximos (basados en el parentesco, vecindad o afinidad): varones y mujeres que participen de las actividades de cuidado de la persona con TBC y pertenezcan a las redes sociales de vínculos próximos de las personas diagnosticadas, ya sea por parentesco, vecindad o afinidad.

6 Se contactaron personas que habiendo sido diagnosticadas con TBC permitieron contactar a otros infectados, familiares o allegados 6 Las categorías e indicadores para la documentación y análisis de los datos fueron: 1) Ejecución de políticas y atención en los centros de salud; 2) Vulnerabilidad social y condiciones generales de vida; 3) Redes

Durante la segunda etapa, se llevaron a cabo entrevistas semi-estructuradas confeccionadas ad hoc a los fines de la investigación al personal de salud que atendía en las instituciones de salud contactadas, a las personas diagnosticadas con TBC y a sus familiares y allegados que participaban de las actividades de cuidado. Las entrevistas tuvieron como índices temáticos las categorías e indicadores que operacionalizaron los objetivos de la investigación⁶. En esta etapa, se realizaron 67 entrevistas semi-estructuradas: 45 a pacientes diagnosticados con TBC; 12 a familiares o allegados y 10 a profesionales de salud que asisten a personas con TBC (7 médicos, 2 trabajadoras sociales y 1 enfermera).

En todas las entrevistas se contó con el consentimiento informado en el cual se explicitaban los objetivos de la investigación y la metodología utilizada aclarando el carácter anónimo, voluntario y confidencial de las mismas. Por tal motivo, a lo largo del texto los nombres de los entrevistados se han cambiado por otros de fantasía y se ha borrado todo rasgo que pueda identificarlos directa o indirectamente, entre ellos, el nombre del barrio y de los centros de salud u Hospitales. Las entrevistas fueron grabadas y en aquellos casos que no fue posible el registro por grabador los datos fueron registrados en notas de campo, así como también los resultantes de las observaciones. Los textos obtenidos de las entrevistas y las notas de campo fueron analizados de acuerdo a las técnicas de análisis de contenidos por categorías e indicadores.

Tuberculosis, estado y desigualdad

La tuberculosis es una enfermedad inhabilitante, de larga duración, con grandes complicaciones para la persona que la padece y su entorno, que se transmite de una persona enferma a una sana por vía respiratoria y cuyo tratamiento es largo y, según hemos registrado durante el trabajo de campo, comprende la toma diaria de entre 3 y 7 pastillas durante 6 meses. Es definida como “una enfermedad de la pobreza y de las privaciones; de vestimentas ralas, cuerpos flacos, habitaciones frías, mala higiene y comida insuficiente” (Sontag 1998:6) y es considerada una enfermedad de la segregación y de la marginación social al estar estrechamente vinculada a las condiciones de vida, entre las que destacan: la calidad y cantidad de alimentación, el tipo de trabajo, el hacinamiento y el tipo de vivienda (Farmer 2003, Goldberg 2010).

Desde la perspectiva de los propios sujetos entrevistados, los síntomas asociados a la TBC son: a) extrema delgadez; b) tos constante que puede provocar “escupir” sangre; c) altas temperaturas corporales; d) dificultades para caminar o hacerlo

Sociales y de Vínculos Próximos; 5) Procesos relativos a la vulnerabilidad en salud; 6) Prácticas y Actividades orientadas al cuidado, reparación de daños y supervivencia en general.

“encorvados”, es decir con el torso inclinado hacia adelante; e) dolor de pecho y espalda, sobre todo debajo de las costillas; f) dolor de cabeza constante; g) cansancio extremo; h) dificultades para dormir por la tos y la “falta de aire”, teniendo que hacerlo sentados para aliviarlo; i) falta de apetito; j) depresión, poco ánimo o “ganas” para hacer las actividades diarias.

Por ejemplo, Clara comentaba lo síntomas que tenía cuando aún no estaba en tratamiento de la TBC. Ella tenía al momento de las entrevistas 29 años, es migrante peruana, madre de una niña de 1 año y que trabaja junto con su marido y dos parientes cosiendo y armando corpiños en la vivienda en la que alquilan la cual consta de dos habitaciones y un baño compartido para todo el piso.

Estaba tosiendo todo el día... primero me resfrié y... casi tres semanas me resfrié. Un mes pasé paré y seguí tosiendo. Era mucha tos y calentura [fiebre]. Náuseas me daba y mareos y sueño, mucho sueño. Estaba débil. Pensé que estaba mal de la cabeza, como me daban mareos y náuseas, pensé que era de la cabeza. No tenía ganas de comer, me cansaba de caminar, tenía dolor en el estómago y no quería comer. Un día fui al centro de salud porque me sentía mal y había bajado de peso bastante. No podía dormir. La tos que tenía era dura y con sangre. Me mandó a hacer el esputo, la orina, de todo y salió positivo. “Tenés tuberculosis”, me dijo.

A las malas condiciones de vida, la pobreza y la segregación, algunos estudios añaden como causa de la morbilidad y mortalidad por TBC, las dificultades en el acceso a la atención médica de los pacientes y a la organización y prestación de los servicios de salud (Penna *et al.* 2003). En relación con ello, en 1993 la Organización Mundial de la Salud declaró a la tuberculosis una emergencia mundial en salud pública y diseñó el tratamiento que hoy conocemos con el nombre de Directly Observed Therapy Shortcourse o (DOTS) o Tratamiento Acortado Directamente Observado (TDO). En ese momento, la OMS estimaba 7 a 8 millones de casos y 1,3 a 1,6 millones de muertes anuales. En 2010 se estimaron 8,5 a 9,2 millones de casos y 1,2 a 1,5 millones de muertes (incluyendo personas VIH positivas). Se trata de la segunda causa de muerte por enfermedades infecciosas en el mundo (después del VIH que causó 1,8 millones de muertes en 2008).

En Argentina, entre los años 2009 y 2010, el 20% de la población que habitaba los departamentos con mayor tasa de NBI tuvo casi 5 veces más cantidad de casos notificados que el 20% de la población que habitaba los departamentos con menor tasa, siendo el coeficiente de Gini de 0,39. Los 212 departamentos con mayor cantidad de hogares con NBI (correspondiente al 20% de la población total), presentaron un promedio de tasa de 29 casos por 100.000 habitantes, casi el doble de la que presentaron los 114 departamentos con menor proporción de

hogares con NBI con un promedio de 14,4 casos por 100.000 habitantes (ANLIS, 2014). Es decir, las características y tipos de cuidados, sufrimientos, padecimientos y muertes por TBC en las personas que habitan en los barrios marginales, pobres y vulnerables, se entretajan con procesos macro-estructurales políticos, económicos y sociales (Farmer 2004, Grimberg 2004, Bourgois y Bruneau 2000).

El Programa Nacional de Control de la Tuberculosis (en adelante, PNCTB) es el organismo, bajo la dependencia del Ministerio de Salud de la Nación, que tiene a su cargo la programación, gestión y administración de los recursos y las actividades que se disponen con el fin de instrumentar los medios más idóneos para el control del problema. En este sentido, en el ámbito del programa junto con las jurisdicciones provinciales y la Ciudad de Buenos Aires, se seleccionan las estrategias para el control de la TBC. El PNCTB se propone los objetivos de: reducir la morbi-mortalidad por TB; reducir la transmisión de la infección tuberculosa; reducir la resistencia del *Mycobacterium tuberculosis* a los medicamentos antituberculosos.

Argentina ha adherido a la estrategia propuesta por la OMS y el conjunto de los países del mundo para el control de la TBC, denominada “Estrategia Alto a la Tuberculosis” y que cuenta con una serie de componentes entre los que se destaca el desarrollo y fortalecimiento del Tratamiento Abreviado Estrictamente Supervisado (TAES) de la TBC como estrategia de cura con el fin, asimismo, de reducir la carga de fuentes de contagio en la sociedad. Éste consiste en la supervisión estricta u observación directa de la toma de todas las dosis de medicamentos, es decir, que un agente de salud (médico, enfermero o agente sanitario) debe suministrar y observar que el paciente diagnosticado con TBC tome los medicamentos día tras día durante los seis meses que dura el tratamiento.

El programa, de carácter nacional,⁷ contempla instancias provinciales con un responsable encargado de gerenciar la ejecución de medidas de control en la provincia. Asimismo, una instancia intermedia relativa a las Regiones Sanitarias y una local. En estas últimas, se lleva a cabo el desarrollo del Programa Nacional de Control de la TBC (PNCTB) e involucra la puesta en marcha sobre el terreno de las

7 El PNCTB realiza anualmente un plan operativo para el control de la TBC, el que resume no sólo los aspectos administrativos y de gestión que se proponen para el control del problema sino también el plan específico de acción, las prioridades previstas, los responsables, cronogramas, presupuestos y fuentes de financiamiento propuestas, para llevar adelante el control de la TBC en Argentina. El mismo, tiene sede en el Instituto Nacional de Enfermedades Respiratorias “Dr. Emilio Coni”, localizado en la ciudad de Santa Fe donde se registran todos los casos notificados en el país, se realiza el correspondiente pedido de medicamentos y se llevan adelante la vigilancia y seguimiento tanto de la situación y comportamiento epidemiológico de la TBC como de las acciones llevadas a cabo para evaluar su calidad y pertinencia.

actividades concretas definidas dentro del mismo. En esta etapa se pasa del plano de la discusión y planificación al plano de la acción en un territorio determinado incluyendo la ejecución, gestión y administración de los recursos disponibles para lograr los objetivos planteados. Ahora bien, y siguiendo el organigrama del PNCTB, el nivel municipal comprende los hospitales, los centros de salud y las unidades penitenciarias, siendo que las responsabilidades por la ejecución del mismo recaen en los directores de dichas instituciones.

Ahora bien, a continuación analizaré las lógicas presentes en los propios centros de salud que procuran adecuar los requisitos del PNCTB a las realidades con las que trabajan diariamente, considerando los procesos de toma de decisión y de las preferencias, así como también de los conflictos, disputas, enfrentamientos y desacuerdos que se producen en el marco de la vida cotidiana de los miembros que trabajan en los centros de salud y de la población que asiste –o no– a los mismos. Todo ello, entendiendo que es justamente en esta dinámica cotidiana en la que se juegan la ejecución y puesta en marcha de todas las políticas sociales en general y del PNCTB en particular.

Para adentrarme en el análisis de la información recogida durante el trabajo de campo, comenzaré señalando algunas particularidades que adoptan las políticas de salud vinculadas a la TBC en relación con los procesos de toma de decisión, las preferencias, los conflictos, disputas, enfrentamientos y desacuerdos que se producen en el marco de la vida cotidiana de los centros de salud y el barrio. Así, por ejemplo, en diversos barrios del conurbano bonaerense, se han entrevistado directores de centros de salud, alguno de ellos cercanos entre sí y cuyas áreas de incumbencia eran limítrofes. De estos encuentros, surgió una diferencia en las formas de concebir y presentar la problemática de la tuberculosis en el marco de los barrios donde residen las personas que asisten a dichas unidades sanitarias.

Un ejemplo de lo anterior fue lo expuesto por el ex-director de un centro de salud que atendían cerca de 45 casos de TBC por mes (entre nuevos y los que están en tratamiento). En particular, señalaba que mucha de la población a la que asisten es migrantes y que los constantes viajes que éstos realizan a sus países de origen complican el seguimiento del tratamiento. Por tal motivo, habían desarrollado con el médico encargado del programa y con la trabajadora social un sistema de comunicación con los centros de salud de destino para anunciar el viaje del paciente con el fin de ser contactado y continuar el tratamiento. Asimismo, los residentes de medicina general que asistían al centro desarrollaban diversos programas y actividades con la meta de dar a conocer las medidas de prevención de la TBC. Ahora bien, en otro centro de salud ubicado a unas 10 cuadras –ambos en la periferia de un barrio marginal con las características típicas de las denominadas “villas”–, el director del mismo refería que no tenían registros de casos de tuberculosis, ni personal dedicado a atender este padecimiento.

Director: Acá no hay tuberculosis, no atendemos... no tenemos un programa de tuberculosis...

E: Ahhh... pero acá cerca, en la otra unidad sanitaria tienen muchos...

Director: Si, pero acá no hay, tenemos muchas enfermedades respiratorias sobre todo cuando comienza el frío... a ver... si uno se pone a buscar por todos lados... si los médicos buscan... seguro que van a encontrar... si uno se empeña en buscar, seguro encuentra... acá no hemos registrado más que alguno que otro caso que se ha derivado.

Cabe señalar la particularidad que ambos centros de salud habían sido construidos en la misma época, hacia mediados de los años setenta y compartían las mismas características edilicias. Estos directores, en tanto actores sociales dentro del proceso de implementación de la política pública se ubican, como señala Restrepo (2010) en contextos de poder específicos, con intereses, objetivos, prejuicios e ideologías propias también específicos que moldean la política pública. La expresión “*se pone a buscar*” para “*encontrar*” da cuenta de un modelo de salud con una mirada asistencialista “*puertas adentro*”. Así, el proceso de implementación del programa (PNCTB) no es ajeno a diversos problemas institucionales, políticos o de infraestructura del nivel local del sistema de salud, como tampoco del *habitus* del personal de salud –en este caso el director que considera que no hay que buscar-. Es decir, se encuentra estrechamente vinculado a los mecanismos de poder que subyacen a la política pública y que no son voluntariamente impuestos por una sola persona en particular (Restrepo 2010).

En cuanto a las limitaciones estructurales, por ejemplo, uno de los municipios en los que se trabajó contaba con un sólo móvil disponible (había cuatro en reparación) para el traslado de las muestras –entre ellas las de esputo que posibilitan corroborar o rechazar el diagnóstico clínico de TBC realizado por el médico–. Debido a las extensiones territoriales del municipio, sólo los viernes pasaba a buscar las muestras por dicho centro de salud para llevarlas al laboratorio, siempre y cuando no surgieran contratiempos entre los que hemos registrado: que la ambulancia no funcionara, cortes de ruta, falta de combustible, licencias o ausencias del chofer, paros, feriados o que la ambulancia fuera enviada a cubrir alguna situación particular. Si no sucedía ningún contratiempo, en un lapso de tiempo que oscilaba entre 15 y 30 días llegaban los resultados al centro de salud. Según comentaba uno de los médicos encargados del programa, esta situación –compartida por varios otros centros– genera complicaciones no sólo en el tratamiento de la persona que padece sino que es una fuente de constante contagio de TBC, sobre todo, hacia sus familiares, allegados y compañeros de trabajo.

[...] es muy complicado que sea así, porque en todo ese tiempo que tarda en venir el resultado y vuelvo a ver a la persona, muchas veces pasan tres semanas o un mes cuando pasa algo con la ambulancia y en todo ese tiempo la persona si tiene TBC... que la mayoría de los casos lo tienen... contagia. (Médico, centro de salud).

Asimismo, Javier, de 32 años, padre de 5 hijos y trabajador de la construcción, mencionaba que su diagnóstico de TBC se demoró debido a las complicaciones que tuvo para poder acceder a la placa radiográfica que le confirmara la TBC.

Acá en la salita me atendieron muy bien esa gente. Y bueno... el que me atendió me miró y me dijo “vos tenés algo muy grave. Yo ahora no te puedo hacer radiografía”. No tenía justo para hacer radiografía para el pecho para ver qué es lo que tengo. Me dijo: “tenés que irte a un hospital urgente porque vos tenés algo muy pesado”. Me preguntó si tenía SIDA, me preguntó de todo. Bueno... me mandaba al hospital y yo fui. Al otro día fui. Y pasa que me dieron turno para la radiografía para dos meses. A los dos meses me la hicieron y cuando fui y me vio el médico me dijo: ‘¿vos viste lo que tenés?, tenés TBC. “Y qué es eso”, pregunté. Me temblaron las piernas. (Javier, 32 años, en tratamiento por TBC).

Durante ese lapso de tiempo, las personas con TBC pueden contagiar y, al no recibir tratamiento, los síntomas, malestares, sufrimientos, dolores y padecimientos persisten y se intensifican. Desde la perspectiva de las propias personas entrevistadas, hasta que comienza a “*hacer efecto*” la medicación les cuesta caminar, dormir, trabajar, atender a los hijos, la casa o ir a hacer las compras. En ese tiempo, también el centro de salud espera una respuesta que si bien trata al bacilo, no modifica las condiciones de vida, marginalidad, violencia, sufrimiento y pobreza asociadas a dicho padecimiento.

Todo ello, puede entenderse con la expresión de “violencia estructural” plateada por Farmer (2003), ya que son los procesos y las fuerzas históricas las que conspiran para delimitar la acción individual, las que sientan las bases de la infelicidad humana y frente a las cuales a las personas afectadas les resulta difícil desarrollar la autonomía tanto individual como colectiva. La pobreza, la exclusión, los tiempos del sistema de salud y el tipo de tratamiento medicamentoso asociados a la tuberculosis dan cuenta de ello, así como también de las formas en que la vida cotidiana de los sujetos se ve atravesada por las tramas de poder presentes en lógicas de las políticas públicas.

Por ejemplo, uno de los centros de salud donde se realizó el trabajo de campo, contaba con un laboratorio con un bioquímico experimentado que analizaba las muestras y obtenía los resultados en 24 horas e incluso menos cuando la situación lo requería. No obstante, las presiones del municipio vinculadas a la reducción del personal, tendieron a ir desmantelándolo lentamente y permanecía funcionando en latencia hasta la cercana jubilación del bioquímico. De esta manera, los médicos se enfrentan a una contradicción entre: a) el objetivo del PNCTB de instrumentar los medios disponibles para controlar y erradicar la TBC considerando al director de los centros de salud como responsables locales de la ejecución del mismo; b) el desmantelamiento del laboratorio y la reducción del personal. Es decir, la ambigüedad y flexibilidad de las disposiciones del PNCTB extienden el juego político hasta el ejecutor (Meny y Thoening 1992) y, a la vez, afectan las formas de padecer, enfermar y sufrir de TBC de los sujetos y sus familias.

En los relatos de los médicos y personas de salud entrevistados se pone de manifiesto la presencia de una brecha entre las decisiones de quienes son los responsables municipales y provinciales del programa y quienes se encuentran “*en terreno*”, es decir, trabajando con la gente destinataria de los programas sociales. Así, un director de un centro de salud ubicado dentro de un barrio marginal y vulnerable del Área Metropolitana de Buenos Aires, hacía referencia a los conflictos que le generaban el entrecruce de la “*realidad que le tocaba atender*” y las exigencias de los responsables municipales.

D: Lo que más me molesta es que a fin de mes tengo que entregar las planillas a la secretaría de salud (del municipio) y decime vos cómo hago para poner en esos casilleros de cada planilla de cada programa o que tengo que presentar al municipio todas estas situaciones, como la que te acabo de mostrar (joven gritando y dañando sillas del pasillo de espera). Tengo que tomar decisiones que pueden comprometerme. Si le digo que no cierren con llave la puerta de la guardia y se muere una persona en la puerta... y si un día apuñalan a la médica de la guardia de los sábados... yo soy responsable también por mis médicos... eso no entra en una planilla.... Y a fin de mes te están llamando para que las mandes...

E: ¿Y hay forma de hablar con la secretaria de salud?

D: Yo fui a hablar con él, pero es gente que sólo le preocupa tener las planillas para presentar sus estadísticas y decir que se están haciendo las cosas, no importa cómo... Nunca estuvo en un centro de salud en barrios como este, no tiene idea...

Debido a diversas situaciones de violencia gestadas por personas que asistían al centro y que comprometieron la integridad física del personal y de otros pacientes,

el director se enfrenta a un dilema de responsabilidades. En lo que respecta al tema específico de esta investigación, las decisiones acerca de soluciones pensadas y puestas en marcha *ad hoc* según las realidades de cada centro de salud, también se encuentran presentes. El ejemplo más claro recogido durante el trabajo de campo, fue la recurrencia de los diversos efectores de salud de modificar el programa de tuberculosis el cual indica que la medicación tiene que ser entregada al paciente todos los días y estar directamente observada por un agente de salud (el tratamiento TAES propuesto por la OMS), entregando medicación según las particularidades de cada caso (para 15 o 30 días).

Por ejemplo, el médico encargado de programa perteneciente al servicio de neumonología de un hospital provincial que tiene más de 130 personas diagnosticadas con TBC, señalaban que debido a las complicaciones que tienen los pacientes para acercarse al servicio habían tomado la decisión de entregar los medicamentos para un mes, tanto para el paciente como para sus familiares.

M: A veces sabemos que tenemos que darle la medicación para toda la familia, tanto a los que están en tratamiento como los que toman medicación para evitar el contagio. En general, solemos darle para una semana o dos, pero hay veces que sabemos que no pueden venir y les damos para todo el mes. Preferimos eso a que dejen el tratamiento y después regresen ya multirresistentes.

A partir de las narraciones del personal de salud entrevistado es posible señalar que los arreglos institucionales elaborados emergen como soluciones formuladas individualmente –en este caso en particular, por el directivo del servicio- con el objetivo de ir modelando de forma particular las estructuras de los programas. Todo ello, contemplando las posibilidades no sólo de carácter administrativo y financiero, sino también con la gente de los propios barrios. Así, los gobiernos locales, entendidos como instancias en las cuales se gestiona todo lo relacionado con el uso y la apropiación del espacio urbano, el suministro de los servicios públicos y en donde se instalan las relaciones más próximas entre el gobierno y la ciudadanía (Ziccardi 1996), llevan adelante el programa de control de TBC no sólo a través de sus tomadores de decisiones (como lo secretarios de salud y los intendentes) sino también de los diversos actores sociales involucrados, sus intereses políticos y económicos y sus preferencias.

Ahora bien, dilucidar sobre las capacidades de los gobiernos locales en el proceso de implementación del PNCTB en los barrios marginales y vulnerables implica comprender: a) el complejo andamiaje de relaciones inter-institucionales; b) la vida cotidiana de los barrios; c) las lógicas de poder presentes en los mismos. Todo ello, contemplando al conjunto de valores, actitudes, expectativas, normas y prácticas sociales desarrolladas en un espacio social específico en un momento

determinado. Así, por ejemplo, un ex-secretario de salud de uno de los municipios del conurbano bonaerense, mencionaba que el acceso por parte de agentes de salud (para diferenciarlos de los médicos, enfermeras y personal de salud que trabaja diariamente en los centros de salud) a los barrios del municipio estaba supeditada a los vínculos políticos del propio intendente.

S: Antes de ir a los barrios, por ejemplo para realizar una campaña de vacunación o cualquiera otra, nos juntábamos con el cuñado del intendente, le comentábamos qué programa teníamos pensado hacer, él sacaba el mapa del municipio y con una lapicera me indicaba los sectores y barrios donde podíamos bajar con la ambulancia, por ejemplo, y dónde no. Dónde podíamos ir.

E: ¿Y qué pasaba si iban a esos barrios que no les marcaba?

S: Nos sacaban a piedrazos, tiros o no dejaban pasar a la ambulancia... El cuñado nos indicaba dónde podíamos entrar y con quién teníamos que contactarnos cuando llegábamos a cada barrio. Con quiénes estaban en el barrio.

E: ¿Eran referente de salud o algo por el estilo?

S: No, era gente que tenía conexión con la gente del intendente... no tenían cargo municipal, en salud seguro que no...

La expresión “*poder bajar*”, da cuenta de una concepción de política pública como procesos lineales, de arriba hacia abajo y que, aplicado a las políticas públicas, comienzan con la formulación en un texto y terminan con la implementación en el marco de una secuencia lógica de eventos que se desenvuelve por una cadena de mando de varios niveles administrativos, desde funcionarios del Estado y burócratas de a pie (Lipsky 1980) hasta llegar a su eventual recepción por parte de la gente. Aquí, se puede identificar el segundo aspecto señalado párrafos arriba respecto de las capacidades de los gobiernos locales en el proceso de implementación de las políticas públicas: la vida cotidiana en los barrios, en caso de esta investigación, de los barrios pobres, marginales y vulnerables. En particular, me detendré a continuación en las redes vinculares y comunitarias que moldean y a la vez son moldeadas por las políticas sociales.

Por ejemplo, Josefina, una mujer de 49 años, migrante y madre de 3 hijos que nacieron en ese mismo barrio donde hoy habitan señalaba que presenta dificultades para el acceso al centro de salud más cercano para ir a buscar la medicación de la TBC, la cual le fue diagnosticada hacía un mes. Según su perspectiva, tanto su pareja como sus tres hijos dieron negativos, no obstante, estaban recibiendo la

medicación correspondiente al tratamiento preventivo la cual consiste en la toma diaria de tres pastillas durante tres meses.

J: Acá yo me atiendo en el centro de salud por la enfermedad...lo que me pasa que a veces es difícil porque no siempre tengo para el colectivo y ir caminando es lejos, sobre todo cuando hace frío o llueve yo no puedo ir.

E: ¿Pero ese te queda más lejos, por qué no vas al de acá?

J: No... lo que pasa es que mi hijo anduvo con mala junta y tuvo problemas con unas personas que viven justo por donde tengo que pasar para ir ahí (al centro de salud cercano)... no quiero problemas porque es gente muy pesada... por eso me doy toda la vuelta, salgo por el otro lado y me tomo el colectivo... A veces mando a mi hija o mis hermanas me ayudan si van por la zona y me retiran la medicación...

A modo de síntesis, en este apartado se describieron y analizaron las diversas dificultades que presenta el proceso de implementación del PNCTB considerando la perspectiva de los propios actores sociales involucrados en dicha cadena hasta llegar a las dificultades de acceso que pueden presentar los habitantes de un determinado barrio. Las particularidades que adoptan las políticas de salud en los barrios marginales y vulnerables del AMBA en relación con las dinámicas barriales a las que me refiero en este texto, dan cuenta de las lógicas de poder desarrolladas en los barrios, de los procesos de toma de decisión y de las preferencias, así como también de la violencia, conflictos, disputas, enfrentamientos y desacuerdos que se producen en el marco de la vida cotidiana barrial.

En nuestro recorrido, desde el diseño del PNCTB hasta las dificultades personales de los sujetos para el acceso a los centros de salud donde se llevan a cabo las acciones vinculadas al mismo, considero importante detenerme a analizar en el próximo apartado las lógicas de poder y dinámicas de la vida cotidiana presentes en los barrios, los cuales constituyen un factor indisociable de las prácticas políticas locales que permiten comprender y analizar la complejidad de los procesos de implementación de políticas de salud en contextos de marginalidad y vulnerabilidad.

Tuberculosis, líderes barriales y trabajo

Nos juntamos con Claudia (la enfermera del centro de salud del barrio) en la esquina que siempre lo solíamos hacer y comenzamos a recorrer el barrio pegando carteles que anunciaban una campaña de vacunación para el siguiente sábado por la mañana. Mientras caminábamos por las calles sin veredas del barrio me llama la atención una parte del mismo

en la cual las calles estaban delimitadas por cordones muy prolijamente confeccionados y una capa asfáltica en perfecto estado. Asimismo, mientras daba cuenta de ello y le preguntaba si sabía a qué se debía esa diferencia entre estas cuadras y el resto del barrio, comienzo a notar con cierta intranquilidad que nos seguían.

Miro de reojo varias veces y percibo que un hombre delgado, bien vestido con pantalones de jean, campera de cuero ceñida al cuerpo y hasta la cintura, botas, sombrero y guantes; efectivamente nos seguía dejando entre él y nosotras alrededor de 50 metros. Le pregunto a Claudia por él y respondió que le decían Tito. Como teníamos que regresar por donde habíamos caminado y pasar frente a él, decidí presentarme y comentarle qué estaba haciendo en el barrio. Lo hago.

Él me escucha atentamente y comenta a modo de respuesta que él es el presidente de ese barrio, el cual se había organizado debido a que entre un grupo de hombres (entre los que se encontraba él) habían comprado todo el predio donde se emplazaba el barrio, lo habían loteado y vendido en cómodas cuotas a las familias que consideraban emprendedoras, trabajadoras y con ánimo para progresar. Le pregunto por el cordón de la vereda y la calle tan prolija que tanto me habían llamado la atención y me responde que eso lo hace una cooperativa en la que participan los frentistas de cada cuadra y que dirige él mismo. Asimismo y continuando con dicha respuesta, nos cuenta que tiene pendiente “poner” un centro de salud (y nos señala la ubicación).

Le pregunto: ‘Acá cerca hay uno, ¿por qué otro, no van ese?’.

Me responde: ‘No, en ese la gente se queja que la tratan mal. Un tiempo funcionó ahí donde te digo un consultorio con un médico que atendía bien a la gente del barrio, pero lo sacaron la gente de la municipalidad...’

Luego continúa diciendo que también tiene pensado poner una comisaría (también señalando su pensada ubicación) porque la que le corresponde está muy lejos y mal comunicada y agrega que él como presidente del barrio en el que casi todo se hace a través de cooperativas de trabajo, tiene la responsabilidad de negociar con las autoridades municipales y provinciales, con los inversionistas y con la propia gente del barrio para que todo “marche bien”. (Nota de campo, entrevista con Tito, abril 2012).

En este apartado, me detendré en el análisis de los procesos de territorialización de la política desarrollados a través de redes informales como estrategias para procurar recursos en territorios específicos. Estos procesos, desarrollados a través de las redes informales presentes en la creciente politización de las cotidianidades barriales tuvo como protagonistas durante los años noventa a los

grandes sindicatos industriales, el gobierno provincial y los municipios (Auyero 2001, Merklen 2005) que consolidaron prácticas y sentidos respecto del acceso a determinados recursos brindados por los distintos niveles de gobierno.

En antropología como en otras ciencias sociales, este tema de las políticas barriales (bajo los formatos de protestas sociales, asambleas barriales, toma de fábricas, brokers, piquetes, entre otros) ha sido ampliamente documentado, principalmente desde la antropología política (Cafassi 2002, Ouviaña 2002, Auyero 2002). Los análisis de estas políticas barriales divergen en cuanto a su causalidad, sentidos y relación con el estado, no obstante, existe cierto consenso en torno a ser consideradas espacios de reinserción de la ciudadanía, así como también de producción y reflexión acerca del poder de los sectores populares (Cafassi 2002). Otras investigaciones las consideran como formas de impugnación del Estado y de la política burguesa (Ouviaña 2002); o como formas de protesta social asociadas a la pobreza y el desempleo y atravesadas por la desproletarización, la retirada y desmantelamiento del Estado de bienestar (Auyero 2002).

Estos referentes barriales poseen un gran apoyo por parte de la población porque pueden proveer de recursos a los miembros de las comunidades debido a los contactos con los gobiernos locales, provinciales o nacionales y con diversos grupos políticos. Asimismo, muchas veces –como en el caso de Tito– son ellos los que “*ponen las reglas*” de las lógicas, características y formas de producción, de urbanización y de sociabilidad dentro de barrio. Cuando le pregunté a la gente sobre Tito, los comentarios acerca del mismo fueron diversos, dispares e incluso contradictorios. No obstante, en la mayoría de los relatos se da cuenta de su autoridad al mencionarlo como “*el presidente del barrio*”. Continué indagando en terreno acerca de cómo fueron los orígenes de este liderazgo de Tito y cuáles y cómo eran las relaciones con el Estado, el sistema político y la propia comunidad. En particular, procurando comprender las relaciones con el sistema de salud.

Las características del barrio del cual Tito era presidente es que se trataba de una “villa”, con predominio de población migrante peruana y boliviana, construido hace 10 años aproximadamente según refieren tanto sus habitantes como la persona de salud del centro cercano. Es lindante a dos barrios, uno una “villa” en la cual habitan mayoritariamente argentinos y de la cual lo separa un alambrado instalado por la propia gente de Tito. El otro es lo que ha quedado de un barrio de viviendas sociales construido en la década de 1960.

En general, las respuestas que recibía daban cuenta que esos terrenos hoy densamente poblados por viviendas de dos o tres pisos hace unos 10 años era un pastizal. Sin conocer las lógicas locales y a los ojos de una extraña en el mismo, el barrio no parece diferenciarse de otros barrios. No obstante, ese alambrado puesto por “*la gente de Tito*” separa los barrios que datan de unos treinta años

donde “*viven los argentinos*” de otro, del cual Tito es el presidente, donde mucha de la población es migrante o descendientes directos de migrantes, mucha de ella boliviana. Los conflictos entre ambos lados del alambrado son frecuentes e incluso, en ocasiones, involucran hechos violentos que remiten en las justificaciones por parte de los sujetos vinculadas a la xenofobia, la discriminación, la disputa por recursos o conflictos personales. En consecuencia, el fenómeno de la territorialización de la política no sólo incide en las lógicas, prácticas y sentidos atribuidos a los recursos que brindan los distintos niveles de gobierno, sino que también en otras ocasiones indica que se politizan conflictos que tienen otro origen.

El liderazgo de Tito en el barrio, se asocia a la distribución de esas tierras, las cuales habrían sido loteadas y vendidas. Ahora bien, no sólo fueron las tierras lo que brindó Tito sino también la posibilidad de formar parte de las cooperativas que brindan trabajo a muchos de los habitantes. Particularmente, es en este punto del análisis donde la presencia de Tito se vincula con nuestra investigación. Muchas de las cooperativas de trabajo que funcionaban en el barrio, eran textiles.

Esto último tiene relevancia debido a que en Argentina, una de las dimensiones que ha sido abordada por la Antropología en el análisis de la TBC es la relativa a las condiciones de trabajo, muchas veces vinculadas a las condiciones de migración. Así, por ejemplo Goldberg (2010 y 214) señala para el caso específico de los bolivianos que en éstos se presenta una predominancia de su condición de clandestinidad (irregularidad administrativa-migratoria), están sometidos a un importante proceso de estigmatización por parte de sectores de la población local y se insertan en puestos de trabajo precarizados que en algunos casos rozan las condiciones de esclavitud. Estos trabajos a los que se refiere en su investigación conforman modos de vida/trabajo/vivienda en los talleres textiles clandestinos, lo cual constituye un alto riesgo para la salud, sobre todo en lo que respecta al contagio de tuberculosis entre inmigrantes y sus familiares. Muchos de estos puestos de trabajo precarizados, eran en talleres textiles donde el hacinamiento, la mala alimentación, las condiciones de trabajo y el polvillo resultado del proceso de corte y costura de las prendas era un nicho propicio para el contagio de la TBC.

Durante el trabajo de campo en el barrio fue posible registrar –además de los grandes talleres textiles clandestinos y no– nuevas formas producción textil caracterizadas por desagregar la producción en distintas unidades domésticas que funcionan como pequeños talleres que cumplen las funciones diferenciales de corte de las prendas, costura recta, costura overlock, remallado, y terminaciones. Es decir, adopta el formato de trabajo familiar, con las posibilidades –siempre en ventaja para el contratista– de poder emplear a menores a partir de los 14

años⁸ y de no tener empleados no registrados. Frente a una inspección de los organismos de control, las unidades de producción estarían en falta con el pago del monotributo a cargo de cada grupo doméstico.

No obstante estos cambios en las formas de producción textil, la precariedad laboral, el hacinamiento y la exposición a los polvillos residuales de los cortes y costuras no han dejado de estar presentes y de afectar las condiciones de salud de estos trabajadores, propiciando también la presencia y contagio de TBC –y de la salud en general–. Un ejemplo de lo anteriormente expuesto, se evidencia en el relato de Ana, una joven de 26 años, casada y con un hijo de 4 años que vive en un departamento con baño compartido. Ella trabaja en su casa con la costura de overlock junto con su marido y un primo de su marido (de quien cree haberse contagiado TBC).

A: Yo trabajo en una cooperativa de construcción... ahora estamos acá arreglando este jardín y lo queremos dejar bien para los chicos que vienen. También estoy con la costura, sólo hago el overlock...

E: ¿Cómo es eso de la costura?

A: Trabajo en mi casa con mi marido y un primo de mi marido... ese que le conté que creo que me pegó la tuberculosis... nos dieron una máquina del overlock y nos traen las piezas cortadas y nosotros la cosemos... es por semana...

E: ¿Y cómo cobran?

A: Por semana, al mes serán unos 1300 pesos cada uno que saquemos y de ahí nos sacan para la máquina, porque estamos en una cooperativa y así pudimos comprar la máquina en cuotas y pagamos todos los meses...

E: ¿A quién le pagan?

A: Al de la cooperativa, lo conocimos por mi cuñado... es el que maneja todo, a veces manda a otras personas a cobrar... también si una pieza queda mal nos la descuentan.

8 La Ley introdujo un nuevo artículo (189 bis) referido a la empresa de familia: los mayores de 14 y menores de 15 años podrán ser ocupados en empresas cuyo titular sea su padre, madre o tutor: pero por no más de 3 horas diarias y 15 semanales, siempre que no se trate de tareas penosas, peligrosas o insalubres y cumpla con la asistencia escolar. Pero la empresa de familia deberá gestionar para ello un permiso otorgado por la autoridad administrativa laboral. Dicha autorización no será otorgada si la empresa está subordinada económicamente, es contratista o proveedora de otra empresa.

Estas nuevas formas de producción textil bajo ningún aspecto, les quita la condición de vulnerabilidad a los trabajadores. Algunas de estos trabajos familiares realizados en las unidades domésticas forman parte de cooperativas de trabajo, muchas de las cuales y, según lo recogido en los relatos de los entrevistados, tienen como referente a diversos líderes barriales, como el caso de Tito.

Conclusiones

En el texto se indagó acerca de las lógicas de cuidar, padecer y sufrir de tuberculosis en los sujetos que habitan en barrios marginales y vulnerables, considerando su emplazamiento territorial, el barrio, en el cual convergen en relación con la tuberculosis: a) los procesos de implementación de las políticas de salud vinculadas directa o indirectamente a la enfermedad y; b) la dimensión política de la vida barrial. Para ello, se describió y analizó las lógicas presentes en las prácticas asociadas al proceso de implementación del Programa Nacional de Control de Tuberculosis.

Se presentaron las diversas dificultades que presenta el proceso de implementación del Programa Nacional de Control de la Tuberculosis, considerando la perspectiva de los propios actores sociales involucrados en dicha cadena hasta llegar a las dificultades de acceso que pueden presentar los habitantes de un determinado barrio. En virtud de ello, se identificó y describió la cadena de subjetividades, poderes, contradicciones, intereses, conflictos, representaciones y prácticas vinculadas con la tuberculosis. Posteriormente, se analizaron los procesos de implementación vinculados con padecimientos asociados a las condiciones de marginalidad y vulnerabilidad, focalizando en poderes y dinámicas barriales, considerados como factores indisociables de las prácticas políticas locales y, a la vez, como partes indisolubles de la política e institucionales del poder local.

De esta manera, en el texto se presentó un escenario que procuró unir los procesos de implementación de las políticas de salud asociadas a las TBC tanto con las dinámicas de convivencia barriales como con las lógicas de poder y políticas presentes en los barrios. Es decir, tratar de encontrar el punto en que las luchas políticas bajo formas específicas en los gobiernos locales e instituciones de salud (esto es la ejecución del PNCTB) se entrecruzan con las luchas políticas ocurridas en el marco de los procesos políticos en su dimensión barrial y cotidiana.

Referencias citadas

- ANLIS. 2011. Situación de la tuberculosis en Argentina [http://www.anlis.gov.ar/iner/wp-content/uploads/2014/05/Situaci%C3%B3nTb_2012_Web.pdf]
- Arrossi, Silvina *et al.* 2012. Factores predictivos de la no adherencia al tratamiento de la tuberculosis en municipios del Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Salud colectiva*. 8 (1): 65-76.
- Auyero, Javier. 2002. *La protesta. Retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática*, Buenos Aires: Libros del Rojas.
- _____. 2001. *La política de los pobres*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourgois, Philippe y Julie Bruneau. 2000. Needle exchange, HIV infection, and the politics of science: Confronting Canada's cocaine injection epidemic with participant observation. *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 18 (4): 325-350.
- Cafassi, Emilio. 2002. La revocación sonora. *Estudios Sociológicos*. 20 (3): 677-694.
- Creswell, J. *et al.* 2011. Tuberculosis and poverty: what is being done. *International Journal of Tuberculosis and Lung Disease*. 15 (4): 431-432.
- D'Amico, MV. 2009. "Todo por los chicos" o las disputas en torno de los sentidos de la política: Nociones legitimadoras, planes de empleo y proyecto colectivo en un espacio de sociabilidad local. *Cuestiones de Sociología* (5-6): 55-78.
- Farmer, Paul. 2004. An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*. 45 (3): 305-325.
- _____. 2003. The Consumption of the Poor: Tuberculosis in the 21st Century. *Ethnography* (1): 183-216.
- Fassin, D. 2004. Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida: hacia una antropología de la salud, *Revista Colombiana de Antropología*. (40).
- Goldberg Alejandro. 2014. Contextos de vulnerabilidad social y situaciones de riesgo para la salud: tuberculosis en inmigrantes bolivianos que trabajan y viven en talleres clandestinos de Buenos Aires". Buenos Aires: *Cuadernos de Antropología Social*. (39): 229-232.
- _____. 2010. Abordaje antropológico comparativo en torno a la incidencia del Chagas y la Tuberculosis en inmigrantes bolivianos residentes en Barcelona y Buenos Aires. *Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*. 1 (3).
- Grimberg, Mabel. 2009. Poder, políticas y vida cotidiana. Un estudio antropológico sobre protesta y resistencia social en el área metropolitana de Buenos Aires. *Revista Sociología Política*. 17 (22).
- _____. 2004. Prácticas sexuales y prevención al VIH-Sida en jóvenes de sectores populares de la ciudad de Buenos Aires. Un análisis antropológico de género. *Revista de Trabajo Social y Salud*. (47): 21-44.

- Grimson, Alejandro *et al.* 2003. "La vida organizacional de zonas populares de Buenos Aires". Informe etnográfico para The New Comparative Study on Urbanization and Models of Development in Latin America.
- Lipsky, Michael. 1980. *Street Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Meny, Ives y Jean Claude Thoenig. 1992. *Las políticas públicas*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Merklen, Denis. 2005. *Pobres ciudadanos: las clases populares en la era democrática argentina, 1983-2003*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Murray Megan, Oxlade Olivia y Lin Hsien-Ho. 2011. Modeling social, environmental and biological determinants of tuberculosis. *International Journal of Tuberculosis and Lung Disease*. 15 (2): 64-70.
- OMS. 2013. *Informe mundial sobre la tuberculosis*. Ginebra: OMS.
- Ouviña, Hernán. 2002. "Las asambleas barriales y la construcción de lo "público no estatal": la experiencia en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires". Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.
- Palmero D.J., R. Laniado-Laborin y J.A. Caminero-Luna. 2008. Latin American guidelines for the diagnosis and management of drug-resistant tuberculosis. *Archivos de Bronconeumología*. 44 (10): 578-580.
- Pena, J. A. *et al.* 2003. Epidemiology of tuberculosis on Gran Canaria: a 4 year population study using traditional and molecular approaches. *Thorax*. 58 (7): 618-622.
- Restrepo, A.M. 2010. Las políticas públicas como mecanismo de reproducción del estado: una mirada desde la política pública de juventud de Bogotá. *Antípoda* (10): 85-106.
- Ziccardi, Alicia. 1996. *La tarea de gobernar: gobiernos locales y demandas ciudadanas*. México: Miguel Ángel Porrúa.

En torno a la hidatidosis: las condiciones de vida, la indiferencia y la violencia en la estepa sur patagónica argentina¹

MARÍA PAULA CARUSO²

Introducción

Este trabajo aborda las prácticas sociales en torno a la percepción de una enfermedad específica, la hidatidosis. Prácticas sociales que, mediadas y representadas en el vínculo con los animales, adquirirían una serie de

1 Publicación original: María Paula Caruso. 2012. "En torno a la hidatidosis: las condiciones de vida, la indiferencia y la violencia en la estepa sur patagónica argentina". En: Ana Domínguez Mon, Serena Perner y Soledad Pérez (comps.) *De la agencia social a la salud colectiva*. pp. 195-212. S.C. Bariloche: Universidad Nacional de Río Negro.

Agradecemos a las editoras Ana Domínguez Mon, Serena Perner y Soledad Pérez su autorización a republicar este artículo.

Este trabajo constituye una de las presentaciones realizadas en el simposio "*Del padecimiento a la agencia social en la salud colectiva Personas que viven con enfermedades crónicas y vida cotidiana*", que se desarrolló en el Hospital Zonal de San Carlos de Bariloche en 2012. Allí confluyeron distintos profesionales de la salud, las ciencias sociales y personas de la comunidad de San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro, a fin de generar espacios de discusión transdisciplinaria en torno al cuidado de personas que viven con enfermedades crónicas. Puntualmente, esta presentación releva los aspectos centrales de una investigación acerca de la construcción cultural de la hidatidosis a través de las prácticas sociales en la estepa sur-patagónica. Desde un enfoque etnográfico, indaga sobre los sentidos que tanto pobladores como equipos sanitarios construyen en torno a la enfermedad, especialmente la percepción como evento culturalmente mediado. La trayectoria del estudio de los aspectos socioculturales de la hidatidosis continuó y continúa en la periferia de San Carlos de Bariloche y la IV Zona Sanitaria de la provincia de Río Negro. En este trabajo se relevan, además de los aspectos socio-antropológicos, la construcción del espacio habitado y la dimensión territorial de la hidatidosis desde la perspectiva de la geografía cultural. Complementar con secciones 4 (S. Golluscio y A. Ramos, H. Andreani), 5 (C. Briones, A. Lazzari y D. Lenton, J.C. Radovich y A. Balazote, Hirsch), 7 (L. Bergesio, P. Schamber) y 12 (L. Bugallo y J. Tomasi).

2 Licenciatura en Enfermería-DCSyD-Universidad Nacional de José C. Paz. Maestría en Políticas Ambientales y Territoriales FFyL -UBA.

significados para los efectores de salud y la población afectada en los tres lugares de la estepa sur patagónica donde realicé mi trabajo de campo.

El trabajo de campo se desarrolló en una localidad al oeste de Chubut, Calihue³, colindante con la provincia de Río Negro, y en dos parajes, Alunco⁴ y Aillipeñ⁵ que dependen de otro hospital rural cercano vinculado a la misma área programática. A nivel organizativo en salud, también trabajé en el área programática Futaleufú, cuyo centro está ubicado en la ciudad que lleva el mismo nombre. Fueron dos estadías en el campo durante febrero de 2009 la primera y enero de 2010 la segunda, en las que trabajé en hospitales rurales, puestos sanitarios, visité familias, las acompañé en parte de su vida cotidiana, acompañé rondas sanitarias y realicé entrevistas en profundidad a personas afectadas directa e indirectamente por la enfermedad.

Mis interlocutores en los que se apoya este estudio, pueden ser reunidos en dos grupos: el equipo sanitario por un lado y la población afectada por las políticas sanitarias por el otro. En un lugar intersticial, los agentes sanitarios que a primera vista parecían no estar ni en un lugar ni en otro. Sin embargo, estaban en ambas partes. Ellos no se definían como parte del equipo de salud sino como pobladores primero, y como agentes sanitarios después. Estaban entre los dos mundos, constantemente negociando significados.

Respecto al equipo sanitario, trabajé con médicos generalistas, enfermeros, agentes sanitarios y personal del área programática de quienes el equipo médico depende en términos laborales. Trabajé también con pobladores de la zona y con muchos de ellos tuve conversaciones informales que, junto con la observación del contexto, fueron la fuente más interesante de datos.

Esta ponencia, en su conjunto, indaga acerca de otros aspectos de la vida social que en principio aparecerían desvinculados de la enfermedad. En la exploración de prácticas y significados en torno a la hidatidosis encontré que pobladores y equipo médico construían sentidos en relación a las condiciones de vida y a una “producción social de la indiferencia” en el sentido que Nancy Shepper Hughes (1993) lo define, como el reflejo de la indiferencia de las burocracias estatales. Indiferencia que constituía una interpelación por parte de la población al estado provincial, al hecho de vivir en condiciones que percibían como de desprotección

3 Calihue es el primer poblado donde trabajé. *Calihue* significa en lengua mapuche “lugar solitario”

4 Alunco es el segundo paraje en el que trabajé. *Alunco* significa en lengua mapuche, “reflejo en el agua”.

5 Aillipeñ, el tercer paraje en el que trabajé. Aillipeñ es en la cosmovisión mapuche una especie de criatura fantástica del estilo fantasma “con los pies torcidos”.

social. Así sucedía también, con la reproducción de algunas otras dimensiones de la vida social como la violencia.

La hidatidosis

La hidatidosis es una enfermedad parasitaria transmitida por el *Echinococcus granulosus*, una tenia perteneciente a la familia de los Cestodos. Tiene distribución mundial y es una enfermedad endémica,⁶ propia de las poblaciones rurales dedicadas a la cría de ovinos y bovinos. Las provincias argentinas más afectadas por hidatidosis son Buenos Aires, Río Negro, Neuquén y Chubut, zonas donde el clima y la humedad favorecen la supervivencia de los huevos de la tenia.

La prevalencia de esta enfermedad endémica de tan larga data en Patagonia, de alta morbilidad pero fácilmente erradicable y que los sistemas sanitarios no alcanzan a cubrir, la epidemiología la explica en la situación de hecho, la exposición de los seres humanos al parásito en un ambiente “dado”. Esto es, un ambiente donde se encuentren presentes los tres eslabones de la cadena que permiten completar su ciclo de vida: bovinos, cerdos u ovejas (huésped accidental),⁷ perros (huésped definitivo)⁸ y seres humanos (huésped accidental). A esto se le suma, un ambiente que favorece la dispersión de los huevos de la larva porque el agua y la tierra están contaminadas; junto con ciertas prácticas de los seres humanos en torno al manejo de los animales.

La transmisión se realiza en forma directa por las manos contaminadas con huevos, invisibles, que se llevan a la boca luego del contacto con perros; y en forma indirecta, por los alimentos y el agua contaminados. En los huéspedes accidentales, humanos y ovino/bovino, la tenia aloja en algunos órganos provocando uno o varios quistes cuyas localizaciones más comunes son pulmón e hígado. La mayoría de los quistes hidatídicos son asintomáticos por mucho tiempo, a veces siempre. Cuando hay manifestación sintomática, los quistes pulmonares y hepáticos provocan una variada gama de síntomas derivados de la compresión mecánica que provoca el quiste o la filtración de su contenido dentro del organismo: dolor, obstrucción de la circulación, rotura en bronquios, pleura o peritoneo. La rotura o filtración del contenido del quiste provoca dolor torácico, tos, disnea y

6 Enfermedad que se sostiene en el tiempo en un lugar determinado.

7 El huésped accidental es aquel en el que se desarrolla una fase del desarrollo del parásito sin alcanzar madurez sexual.

8 EL huésped definitivo es aquel individuo en el que el parásito encuentra las mejores condiciones para desarrollarse. Es el animal en el que se desarrolla la fase reproductora del parásito.

eventualmente, shock anafiláctico⁹ seguido de muerte. La hidatidosis es invasiva y mutilante de órganos y tejidos, generando alta morbilidad¹⁰, discapacidad y mortalidad. La suma de estos daños, resulta de alteraciones funcionales definitivas por las secuelas que producen las larvas, por las complicaciones propias del quiste y por las intervenciones médicas para removerlos. Tradicionalmente, la solución a la hidatidosis es quirúrgica, la extirpación del quiste. Para quistes menores a 5 cm. de diámetro, medida en la que el quiste empieza a generar síntomas, se trata con Albendazol¹¹ durante 90 días.

Es una enfermedad de notificación obligatoria pero los niveles reales de prevalencia¹² de esta parasitosis no son bien conocidos porque la enfermedad transcurre muchas veces asintomática, por lo que, no ingresan al sistema de salud. A esto se le suman algunos problemas de subregistro. La hidatidosis es una enfermedad que tiene baja mortalidad, pero origina grandes pérdidas bajo la forma de años de vida perdidos por discapacidad. Es por ello que el sistema sanitario pone énfasis en las actividades del área de lo que la medicina llama “prevención”. Las medidas de Atención Primaria de la Salud (APS), el protocolo indica medidas de control de la población canina y una serie de programas de “Educación Sanitaria” (Guarnera 2009: 22). EL control canino consiste en la desparasitación periódica de los perros para cortar el ciclo en el huésped definitivo interrumpiendo su ciclo biológico. Las medidas de educación sanitaria se presentan con el objetivo de lograr “un cambio de hábitos y conductas sanitarias en las personas, orientadas al control y erradicación de la enfermedad” (2009: 22). Las medidas de prevención para población en zonas endémicas son:

- Desarrollo de educación para la salud en las comunidades expuestas
- Evitar la exposición ambiental a heces de perros
- Evitar el consumo de vísceras crudas de ganado por parte de los perros o hervirlas durante media hora antes de suministrárselas;
- Reducir el número de perros por persona o grupo familiar y desparasitarlos periódicamente
- Lavar cuidadosamente las manos.

9 Es una reacción alérgica grave que se manifiesta en todo el cuerpo y puede ser mortal si no es tratado en un corto lapso de tiempo. Se desencadena minutos siguientes al contacto con un alérgeno: en este caso el contenido del quiste. Y de no mediar atención hospitalaria inmediata, el paciente corre riesgo de muerte.

10 Proporción de personas que se enferman en un sitio y un tiempo determinado.

11 El Albendazol es un antiparasitario que bloquea la captación de glucosa de los parásitos susceptibles, abatiendo sus reservas de glucógeno. Como resultado, el parásito se inmoviliza y muere.

12 Número de individuos que presenta una determinada característica o enfermedad en una población (o en muestra representativa) y en un período de tiempo determinado. Se expresa en forma de porcentaje.

Cuando el problema de la hidatidosis es un problema “cultural”

En este apartado vinculo las condiciones de vida concretas de estos tres lugares de la estepa chubutense con la construcción social de la estepa como un desierto. Mostraré el modo en que la prevalencia de hidatidosis estaba estrechamente vinculada a las condiciones de vida y cómo el problema era presentado por mis interlocutores como producto de lo “cultural”, resultado de prácticas de las personas en torno al manejo de la enfermedad y que para ellos eran opuestas a otros fenómenos considerados del orden de lo natural. Específicamente, la endemia en la estepa patagónica se construía en torno a ciertas prácticas que ellos asociaban a lo cultural y que iban en la dirección contraria de las normas de prevención de hidatidosis

En la estepa el clima es semiárido y frío, y el viento del oeste es casi permanente. Cuenta con veranos templados e inviernos muy fríos con temperaturas que llegan a los -20°C con el metro de nieve en la calle, los caminos cortados, la leña mojada y las cañerías congeladas. Los pueblos de la estepa patagónica como Calihue y sobre todo los otros dos parajes que visité, Alunco y Aillipeñ, se encuentran localizados a menos de 100 kms. de alguna ciudad turística y comercial, sin embargo las comunicaciones son deficientes por alguna o varias de estas razones: el acceso es dificultoso por el caminos en mal estado, la frecuencia del transporte público es escasa, y/o no hay señal de celular. Aproximadamente la mitad de la población está desocupada o subocupada. En Alunco este problema se acentúa porque hay menos acceso al empleo público.

La situación ocupacional, de la población se da en torno a estas posibilidades a veces combinadas: o son empleados del estado, o son comerciantes menores, o trabajan en el ámbito rural como peones o pequeños productores. Ambos, ocupados y desocupados, participan de trabajos temporarios como esquiladores o alambradores para completar o procurar su subsistencia. La lana ovina la comercializan en centros urbanos cercanos. Tienen energía eléctrica por alumbrado público, no tienen red de cloacas y no hay gas natural. Calefaccionan a garrafa o a leña, lo que eleva considerablemente el costo de vida. El poblado tiene red de agua corriente, los parajes no y el agua que se extrae de las vertientes no es potable. En las escuelas, los alumnos reciben ayuda alimentaria. La mayoría está bajo planes de asistencia del estado en casi todos los ámbitos: desde viviendas hasta ayuda alimentaria pasando por los planes de salud como el REMEDIAR.

En materia de salud, Calihue cuenta con un hospital rural de complejidad III en una escala de VII, que atiende problemáticas de su localidad y de la población dispersa en las zonas rurales aledañas. Las interconsultas, estudios complementarios y urgencias que superan la complejidad hospitalaria son derivados al hospital zonal Futaleufú. Los agentes sanitarios realizan salidas a terreno mensualmente y

relevan datos de la población constantemente: patologías, embarazos, carencias, entrega de leche, medicaciones y antiparasitarios caninos. Los puestos sanitarios de Alunco y Aillipeñ, son atendidos por una enfermera y un agente sanitario, la estructura más básica del sistema sanitario de Chubut.

La hidatidosis, no era ajena a las condiciones de vida de la población de la estepa. El hecho de que la enfermedad fuera invalidante y con baja tasa de letalidad no era sólo un problema de salud, afectaba también en las personas las posibilidades de procurarse medios de vida. En la estepa, la procuración de medios para la subsistencia venía de dos fuentes. Una era el empleo público y los planes derivados de la política asistencial del estado provincial. Otra era el acceso a empleo informal centrado en la producción ovina propia de este medio rural, que a veces completaba pero muchas veces era el único medio de subsistencia para los pobladores. Mis interlocutores de la población afectada realizaban tareas cuando podían como alambradores, esquiladores o cuidadores de ganado. En este contexto, padecer o haber padecido hidatidosis, hacía una diferencia.

Si bien los parajes están enmarcados jurisdiccionalmente en la zona cordillerana, están geográficamente ubicados en la estepa, que mis interlocutores llamaban el “desierto”. La poca frecuencia en el transporte o los caminos en mal estado demandaba más tiempo para llegar a los lugares aunque no hubiera en términos geográficos, grandes distancias. Esta distancia, que no se medía en kilómetros sino en posibilidades de acceso, era la que enmarcaba esa percepción de lejanía y abandono presente en todos mis interlocutores, tanto del equipo sanitario como de la población afectada.

Mis interlocutores la definían la estepa como un desierto. La idea de lejanía venía asociada a su percepción acerca del espacio que habitaban, aquí entendida como elaboración simbólica de la experiencia sensible (Vargas Melgarejo 1996) y donde aquello que consideramos “evidente”, lo es en un contexto. Así, la dimensión del espacio por parte de los habitantes de la estepa, constituía una reminiscencia de la operación ideológica de la generación del 80 que a fines del siglo XIX propulsó la conquista del desierto. Como hace más de un siglo, tanto pobladores como equipo sanitario presentaban a este desierto como un espacio vacío. Y esto no era casual, los dos parajes tenían historias de desalojos recientes y reubicaciones forzadas. Lo que tenía de particular este desierto, era que ya no era un espacio a conquistar como en el siglo XIX, sino un espacio al que, por diferentes circunstancias, se había ido a parar. Así me lo manifestaba una pobladora:

La historia de cómo nos tiraron acá la contaron en muchos lados, de la universidad, la municipalidad, de mil partes, hasta una muestra de pintura han hecho con los dibujos de los niñitos. Eso sí, tengo 8 hijos

y ninguno tiene trabajo. Y buscan eh, pero es todo tan lejos que no aguantan mucho... y acá, acá no hay nada. (Lucía, pobladora de Alunco).

Mis interlocutores construían la percepción de desierto desde el abandono, el aislamiento y la invisibilidad. Pero lo hacían desde la idea de acceso, reflejada en el mismo acceso concreto a los parajes y el poblado que era dificultoso por los caminos en mal estado y la escasez de recursos que los pobladores tenían para movilizarse. Así, un lugar que estaba geográficamente cerca acababa siendo un lugar lejano. A través de la percepción de la lejanía, ellos hablaban de su concepción del desierto expresado en la fórmula repetida “Acá no hay nada”. Y hablaban también, de las condiciones en las que vivían. El desierto de la estepa en el siglo XXI era, como sostienen Susana López y Mónica Gatica ya no el “del siglo XIX, ni el de los nacionalistas ni el desarrollista de los años sesenta, sino el de la articulación neoliberal” (2006: 1). Desierto entonces, que había colocado a mis interlocutores en las condiciones de acceso a seguridad social, y entre ellas de acceso al sistema de salud, en las que estaban. El desierto del que ellos hablaban, era un desierto por la imposibilidad de acceso a los recursos. Los modos de percibir la hidatidosis de mis interlocutores, encontraban consonancia con la forma en que percibían las condiciones de vida en las que estaban inmersos.

La hidatidosis fue detectada hace dos siglos en muchos países del mundo como un problema de gran repercusión en la salud humana y en la economía agropecuaria. En Argentina, desde el primer gobierno de Perón y con “repercusión en todo el cono sur” (Valobra 2007: 1359) la enfermedad fue colocada en la agenda pública generando ciertas lógicas de racionalidad que legitimaron su importancia. Le siguieron muchas campañas de “concientización”, con una propaganda con las dimensiones de una campaña política y centrada en la prevención como abordaje de la enfermedad más eficaz, esto incluía el manejo diferencial del vector por el cual hay hidatidosis: los perros. En el periodo 1975-1982 aparecieron los primeros programas más estructurados, enfocados en la desparasitación junto con los primeros diagnósticos por imágenes. Cuando comenzaba a indagar acerca de los resultados de estas campañas me encontraba con la afirmación de que estos eran “casi nulos”, seguido de la valoración que escucharía durante todo el trabajo de campo por parte de mis interlocutores del equipo de salud y población afectada con la que trabajé: “El problema de la hidatidosis es que es cultural”.

Para el equipo de salud ese ser cultural era, tener cierto vínculo con los animales, que se saltaba la normativa de la prevención como el arrojarle las vísceras crudas a los animales o tener más de un perro por unidad doméstica y “no entender” que eso reproducía la enfermedad. A eso agregaban una caracterización estereotipada del poblador que respecto de cuidados de sí mismos, se resumían en la frase: “son así, se dejan estar”.

Didier Fassin señala que más que un saber sobre ciertas enfermedades o sobre las poblaciones, la salud pública se manifiesta como un poder que se ejerce sobre los sujetos “por su bienestar”. Para Fassin la construcción de la salud pública pasa por una doble operación: de medicalización y de politización de los hechos sociales en la que se construye un aparato de vigilancia epidemiológica en el que la responsabilidad última de la enfermedad, recae sobre los sujetos. Y produce lo que él llama una “sanitarización de lo social” (Fassin 2008:14), que define como una operación de traducción de un problema social en un problema sanitario. Cuando los planes de APS chocaban con el no acatamiento de las normas de prevención por parte de las poblaciones, la responsabilidad última del padecimiento recaía, sobre la población afectada: eran “ellos” los que no “dejaban ser educados”, y eso era presentado como una característica cultural. La mirada sobre la cultura para este grupo de personas era del orden del hábito y la costumbre, pero fundamentalmente era del orden de lo inmodificable.

La percepción de la hidatidosis se construía socialmente en ese espacio donde los discursos en torno al manejo de la hidatidosis del equipo médico y de los pobladores convergían. La percepción del lugar que habitaban como un desierto encontraba consonancia con el espacio en el que el parásito se difundía. Un espacio percibido como inabordable, inmodificable e inconmensurable tanto para habitar como en capacidad de contagio: “En cualquier lado puede estar el huevo maldito” manifestaba resignada Glía, la enfermera de Aillipeñ.

Por su parte los pobladores me indicaban que estar expuesto a un ambiente con presencia de huevos de la tenia era del orden de lo inevitable. Ellos solían afirmar respecto de que “si estas ahí te la agarras” que, junto con la creencia arraigada en la población de que vivir en la Patagonia implicaba “ser así”, cerraba un círculo. Los mismos pobladores parecían no percibir la hidatidosis como un problema y naturalizaban la pérdida de su salud escudándola en un modo de ser local. Llamaba la atención que los pobladores se definieran del mismo modo en que lo hacía el equipo sanitario. Para el equipo sanitario el “ser cultural” englobaba una serie de prácticas que definían su ser cultural “Nosotros arrojamamos las vísceras a nuestros perros crudas, es parte de nuestra cultura” o “Nosotros somos así, tenemos muchos perros”. Este “ser así” de mis interlocutores, era similar al modo de interpretar sus condiciones de vida. Quien más gráficamente lo expresó fue una pobladora de Alunco:

“Entrevistadora: - Linda la vista del lago...

Rosa: -Si, pero acá dicen que la tierra es mala, que vivimos mal, pero la tierra no es mala, hay que trabajarla (me muestra una bolsa de habas que pone en venta en la casa de artesanas)

-Ahh... es muy pobre la gente acá?

- Acá el que es pobre es porque quiere. Mira hay por todos lados agua, leña, ovejas, hay que ir a buscarlos.
- ¿Se puede tomar el agua?
- Noooo!!! No tome de ahí el agua está contaminada, en el puesto dicen que hay que ponerle lavandina, porque trae quiste.
- ¿Y le ponen?
- No, no nos gusta con lavandina (se ríe)
- ¿Eso les trae problemas?
- El problema no es el agua, la tierra mala ni el quiste, nada de eso, el problema es que hay médico pocas veces al año” (Rosa, en la orilla del lago).

Pero este “ser así”, asociado al no-cuidado, chocaba con una situación de hecho. En el área en la que trabajé, las secuelas de los quistes hidatídicos agravaban las condiciones de vida ya que dificultaban, la realización de actividades propias de la vida en un medio rural o el acceso a empleos temporarios que requerían un cierto esfuerzo físico como la esquila en Alunco, las tareas de mantenimiento de la Hidroeléctrica Fuñapu en Aillepeñ, muchas veces, para muchos pobladores, la única fuente de ingreso. Sin embargo, como puede verse en el final del discurso de Rosa ellos entendían perfectamente que acciones los exponían al contagio de hidatidosis, en este caso ingerir agua contaminada. Todos, absolutamente todos los pobladores con los que interactué, sabían perfectamente qué medidas tomar para evitar contagiarse de hidatidosis. Y aunque en sus dichos repetían los conceptos transmitidos por las instituciones de salud sobre su estilo de vida y su relación con la enfermedad, a través de sus prácticas cotidianas transmitían otro mensaje.

Acerca de la desobediencia y la producción social de la indiferencia

–“Hay que bancarse vivir acá”, repetían una y otra vez, tanto pobladores como el equipo médico.

–“Mirá, acá no hay nada”, me decían mientras miraban por la ventana de sus casas que daban a una ruta desolada o a una fracción de este desierto habitado que es la estepa patagónica.

–“No hay nada”, me repetían médicos, agentes sanitarios y enfermeros de los puestos u hospitales rurales cuando hablaban del abandono institucional que sentían, cuando eran designados en un lugar, que percibían como alejado y donde afirmaban tener poco contacto con el área programática de la que dependían. Y la lejanía no venía, de nuevo, por la distancia geográfica en si misma, se trataba de

una cierta configuración del espacio social (Bourdieu 1995) signado por la distancia que separa a un poblador de otro. Esta distancia social era expresada por los pobladores en relaciones donde dominaba una aparente indiferencia. Indiferencia que ellos expresaban en principio, en el desinterés frente a los padecimientos o posibles consecuencias de contraer hidatidosis. Para mis interlocutores del equipo sanitario, vivir en la estepa patagónica era más que vivir en un espacio desolado, significaba ante todo una dificultad grande para comunicarse, tanto con sus pacientes como con sus interlocutores del área programática de la que dependían. Así, la percepción del aislamiento y la rotación o permanencia en el hospital rural, era vivida como una experiencia enriquecedora pero que, en algún punto podía ser arrasadora porque el desierto “carcomía” y vivir en los parajes, que no estaban lejos pero si aislados, era “triste, muy triste”. Peter Burke, sostiene que una manera de construir a los “otros” consiste en la invención consciente o inconsciente de una cultura opuesta a la propia, cosa que se hace a través de la construcción de estereotipos, a los que entiende como a una imagen mental que se tiene de algo. Y escribe al respecto:

El estereotipo puede no ser completamente falso pero a menudo exagera determinados elementos de la realidad y omite otros. El estereotipo puede ser más o menos cruel, más o menos violento pero en cualquier caso, carece necesariamente de matices, ya que se aplica a situaciones culturales que difieren. (Burke 2001:158).

Los estereotipos que mis interlocutores constituían en voces y prácticas cotidianas, se anclaban en dos elementos de su entorno. Uno eran las características geográficas del espacio que ellos habitaban, apoyados en la construcción ideológica de la estepa patagónica dimensionada como un desierto. Otro, era el vínculo con los animales, que funcionaba como espejo a la vez que mediatizaba algunas relaciones sociales y se apoyaba en la misma valoración que le hacían a las condiciones de vida: el vínculo con los animales también correspondía al orden de “lo cultural”.

Había algunos aspectos de la vida social que se reproducían en el vínculo con los animales, específicamente con los perros. Además de las creencias, este vínculo hablaba de formas de tratarse, de relacionarse y vivir entre seres humanos. Las respuestas acerca de los sentidos que le adjudicaban a la tenencia de los perros fueron variadas: como compañía, como instrumento de trabajo o “por tenerlos”.

Sin embargo este vínculo que era generador de una serie de prácticas en torno a aquello en lo que se anclaba la percepción de la hidatidosis. Porque los perros, estaban tan abandonados en el desierto, como afirmaban sentirse sus pobladores. No se los desparasitaba y se le daba como alimento achuras crudas que le transmitían hidatidosis. Pero, a través de los perros, en el hecho de tener más que lo que la normativa de APS exigía y no permitir bajo ningún concepto que fueran

“tocados por otros”, los pobladores delimitaban un territorio. Y ese territorio estaba marcado por una frontera que instauraba a la vez, una relación de alteridad entre dos grupos sociales en la estepa: los pobladores y el equipo médico.

Para Edmund Leach (1972) la lengua es uno de los medios de comunicación que existe en el ser humano, pero “los conjuntos de conducta acostumbrada” (1972:2) también lo son. El vínculo con los animales, entendido aquí como práctica social de la población en estos tres lugares de la estepa patagónica, era un medio de comunicación más eficaz incluso que las propias palabras. Porque lo que la tenencia de perros sí hacía y en más de un sentido, era aquello a lo que se refería Víctor, el Agente sanitario de Calihue:

—¿Muerden los perros?

—Y varios son bravísimos... lo que pasa es marcan terreno... para los dueños...

La principal norma de prevención de la enfermedad consiste en tener una cierta cantidad de perros por unidad doméstica y tenerlos bien cuidados, fundamentalmente, desparasitados. Pero en la estepa una familia tipo, tenía perros en cantidad. En los parajes en los que trabajé, la gente no tenía los perros que debía o podía, tenía tiene los que quería. En este sentido, había para el equipo médico llamaba “desobediencia epidemiológica”. El equipo de salud sostenía que los pobladores no los entendían alegando falta de educación el “no-impacto en la gente” de las campañas de Atención Primaria de la Salud (APS). Sin embargo, todos mis interlocutores de la población afectada, sabían perfectamente qué hacer para evitar contagiarse, lo que no significaba para ellos, que pudieran o quisieran hacerlo. Sucedió que lo que los pobladores “no entendían” no era una normativa repetida en miles de folletos y recomendaciones del equipo de salud. Lo que no entendían, era que les pidieran que hirvieran durante media hora las vísceras en un lugar donde la leña y el gas eran bienes escasos, o que las “tiraran” cuando su situación laboral no era de lo mejor. Pero los pobladores no le estaban comunicando algo al equipo médico con aquello que hacían de modo directo. Así lo hacían, porque eran la cara visible del estado al que interpelaban con sus prácticas. Un estado que, como se concluye en el primer apartado, había confinado a mis interlocutores a vivir en lo que ellos percibían como un desierto, un desierto de acceso a los recursos.

Nancy Scheper-Hughes sostiene en *La muerte sin llanto* que la indiferencia frente a la mortalidad infantil de las madres del Alto Cruzeiro es el reflejo de la indiferencia de las burocracias estatales y escribe: “La rutinización de la muerte infantil y la creación de un “ambiente previsible medio “de mortalidad infantil es decir, una serie de condiciones que colocan a los niños en peligro

de enfermedad y muerte, y la normalización de este estado de las cosas” (Scheper-Hughes 1997: 267).

De modo parecido pero no igual, esta indiferencia de los de los pobladores de la estepa sur patagónica en el modo de construir socialmente la hidatidosis era por un lado, la reproducción de la indiferencia que tenían para con ellos las burocracias estatales, principal fuente de trabajo y organizador de la vida cotidiana en la zona. Pero a la vez, esta indiferencia era aparente. Las prácticas cotidianas traducían “desobediencia” a las políticas de salud implementadas y esto era una interpelación a ese estado que los pobladores de estos lugares percibían que los había abandonado y confinado a vivir en el desierto.

La violencia en la estepa

Así como las prácticas cotidianas de mis interlocutores reproducían el abandono interpelando a un estado provincial que parecía olvidarlos, también reproducían e interpelaban a ese estado desde otros espacios de la vida social. Lo hacían dando cuenta de las condiciones de vida, cada vez que afirmaban vivir en un espacio que era un desierto de acceso a los recursos y lo hacían también a través de la reproducción de la violencia. La violencia en los tres poblados de la estepa se expresaba tanto en el plano simbólico como el concreto y en este artículo pueden ser entendidas “como productos y mecanismos de la dominación discursiva y física y de la desigualdad” (Burgois 2003: 1) con límites permeables en los que un campo involucra constantemente a otro.

En la estepa el estado provincial, muy lejos de estar ausente como lo percibían mis interlocutores, atravesaba con las políticas sociales múltiples en aspectos de la vida social, uno de ellos es el de la reproducción de la violencia del estado para con los pobladores, en su dimensión estructural. La violencia estructural se “refiere a la organización económica y política que impone condiciones de dolor físico y/o emocional desde altos índices de mortalidad y morbilidad hasta condiciones de trabajo precarias” (Martín-Pampols 2004:162). Y la prevalencia de hidatidosis hablaba también, de las relaciones entre las poblaciones y sus estados. La hidatidosis silenciaba al tiempo que expresaba a su modo, jerarquías y relaciones sociales violentas. Porque en la estepa, sostenían los pobladores, se enfermaba “por política”.

Pero la violencia estructural, así como estaba presente en aspectos más evidentes como la política y la economía, también atravesaba las relaciones sociales en torno a la enfermedad. Pero, ¿Qué era el asistencialismo para mis interlocutores además de ser “aquello que el estado hacía”? Tanto para mis interlocutores del equipo de salud como para la población afectada, el asistencialismo era lo

que reinaba, lo que era inmutable, aquello frente a lo que no se podía hacer nada. Una descripción muy similar, a la de las consecuencias de la hidatidosis. Una descripción muy similar también, a aquello que para mis interlocutores era, “lo cultural”.

La descripción de mis interlocutores del asistencialismo no daba cuenta de las políticas asistenciales como parte del orden político-institucional que resultó como respuesta a las políticas de ajuste estructural producto de la crisis de los estados desarrollistas a partir de los años setenta (Grassi 2003). Tampoco daba cuenta de que estas las políticas asistenciales apuntaron a cubrir a los “libres del mercado” al tiempo que se legitimaba el discurso que ponía en descubierto la desigualdad e incorporaba a aquellos que eran resultado ajuste, en un orden social “devenido como natural” (Grassi 2003: 3). La relación de la población de la estepa con el estado, estaba siempre presente, hasta en la propia queja de su ausencia: “por culpa de el asistencialismo reinante”, algo faltaba o algo fallaba, siempre.

Lo que los habitantes de la estepa definían como “asistencialismo” eran caracterizaciones en torno a la relación clientelar. Es decir, cuando ellos hablaban de asistencialismo, estaban hablando de clientelismo, para ellos eran términos análogos. EL estereotipo acerca del estado para ellos era claro. Cualquier acción de carácter asistencial, necesariamente era clientelista, cuando en realidad, no eran las políticas asistenciales en si mismas las que generaban relaciones clientelares sino que, era en la arena de la aplicación de esas políticas y su carácter desigual lo que las delineaban. Y era la propia desigualdad la que hacía eco en las relaciones políticas y las convertía en ejercicio constante de la violencia estructural y simbólica, que se retraducía todo el tiempo en la vida cotidiana de la población de la estepa de Chubut.

Las relaciones sociales en torno al clientelismo y las condiciones de vida eran percibidas como generadoras de muchos aspectos de la vida social, que incluían pero no agotaban a la enfermedad. Tal era el caso de la particular clasificación entre enfermedades del asistencialismo y enfermedades de la pobreza. Para el equipo sanitario, el asistencialismo y la pobreza generaban enfermedades de distinto tipo. En esta particular clasificación no sólo entraban las enfermedades definidas como tales por la medicina sino que, pasando por valores y conductas de la esfera psíquica e individual, también eran clasificadas prácticas culturales entendidas por ellos como “valores sociales”. Así, por ejemplo, para un médico generalista, una enfermedad del asistencialismo era, “la falta de empoderamiento” o el “paternalismo” bajo el cual vivían los pobladores, lo que paradójicamente convivía en su imaginario con la desobediencia.

Para los pobladores en cambio, una enfermedad de la pobreza era, ni más ni menos que la política. “Enfermamos por política, acá todo es política”, sostenía

una pobladora de Calihue mientras conversábamos sobre su hija que, con nueve años había pasado por dos cirugías para extirpar dos quistes que le habían costado medio pulmón y el lóbulo derecho del hígado.

Como forma desigual de “amistad instrumental” (Wolf 1980) las relaciones clientelares eran caracterizadas por la literatura antropológica hasta los ochenta por un tipo específico de relación social, patrón-cliente, que operaba como “institución paralela” es decir , que no contradecía la existencia del estado moderno sino que operaba como articulador entre la población local y el estado. La relación patrón-cliente es por definición aquella en la cual se produce un lazo entre dos personas, donde una de mayor status social y económico moviliza recursos para otra de menores posibilidades. El cliente ofrece a cambio, apoyo y asistencia al patrón y sobre todo, lealtad política (Scott 1977, en Boivin).

Desde el estado, las relaciones clientelares eran en estos parajes como en muchas partes, el mecanismo por excelencia de control social y político. A través de la variable de las relaciones patrón-cliente busqué reconocer una de las dimensiones de la “violencia estructural” y “simbólica”. En los lugares en los que trabajé, de forma más o menos explícita quienes eran clientes, asumían que debían actuar de cierta manera para no “quedarse sin casa” o “ser acuchillado en una esquina”, entre otras percepciones acerca de la pérdida de sus medios de vida o su integridad personal. Este tipo de prácticas, porque eran mas que percepciones y devenían en un hacer o no hacer, me mostraron los marcos en los que una de las partes ejercía coacción sobre la otra de modo no muy evidente, pero no por ello menos presente: todos podían ser desleales a las relaciones patrón-cliente en los discursos pero nunca en las prácticas.

Bourdieu define como violencia simbólica a “todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda y, añade su fuerza propia” (Bourdieu 2001: 4). La violencia simbólica refiere las humillaciones internalizadas y legitimaciones de desigualdad y jerarquía que se ejercen a través del conocimiento y desconocimiento de quienes son objeto de ella. Enmascarada en la idea de que la cultura era una barrera infranqueable y signada en las prácticas por la indiferencia, la población afectada percibía a la hidatidosis como constitutiva de sus sociedades y normal, lo que conducía tal vez no a la percepción de su legitimidad, pero en las prácticas cotidianas efectivizaba su legitimación. En algún punto similar a lo que sucedía con las relaciones clientelares: el clientelismo reinaba y era una desgracia cantada a voces, pero todo el mundo reproducía en sus prácticas cotidianas, variaciones de por medio, la red clientelar. La red clientelar a pesar de su informalidad en los intercambios, estaba presente en todos los aspectos de la vida social. Y en distintos ámbitos delineaba el modo en que otras redes de intercambio recíprocas (Lomnitz 1975) quedaban subsumidas a ella. Aunque en apariencia, esas otras

redes sociales parecían estar resquebrajadas por la indiferencia o por el ejercicio de la violencia simbólica.

Tal era el modo, en que mis interlocutores describían las relaciones clientelares de las que eran parte: como una relación social con el estado que era inmutable, el asistencialismo, su modo de llamar a las relaciones clientelares, “reinaba” y era como la cultura, una barrera infranqueable. Eso con lo que no había nada mas para hacer. Los pobladores no creían que la situación en la que se encontraban era legítima ni que los intercambios entre patrones y clientes fueran equilibrados, en absoluto; pero creían que el “asistencialismo” (relación clientelar) no tenía remedio, tal era el orden de las cosas. Se trata de lo que Auyero llama una “objetividad de primer orden” (1996: 32) distribución de bienes, servicios, apoyo y votos estructurando relaciones de poder. Pero existen también para el autor, objetividades de segundo orden: “las redes clientelares existen también como esquemas de apreciación y acción (no solo política) en las estructuras mentales de los sujetos involucrados en esas relaciones de intercambio” (1996: 32). La relación clientelar es sin duda una relación social de dominación, pero el proceso es mas complejo: clientes y mediadores, y aquí sin duda el equipo de salud operaba como un mediador entre el poder estatal y sus clientes, “aprenden una relación de subordinación, aprenden límites, cosas a decir y hacer y cuales no.

Argumenté en el apartado anterior que desde el punto de vista de la población afectada por las políticas sanitarias, las prácticas en torno al manejo de los animales eran un medio de comunicación más eficaz incluso que las propias palabras. ¿Para qué interpelar al estado entendido como responsable del abandono que los pobladores sentían y vivían, las cosas de este modo y no de otro?

Sostengo que la razón era del orden de lo práctico: al estado se lo interpelaba con acciones en apariencias desconectadas de la arena política y en la estepa enfocadas en el vínculo con los animales, para no caerse de la red clientelar. Y “caerse de la red” era mucho más que una percepción de las cosas o una creencia, porque la violencia en cualquiera de sus formas se hacía presente: no se conseguía trabajo nunca más, el almacenero no fiaba más para no tener problemas y los vecinos hablaban lo menos posible. O efectivamente, la violencia se manifestaba en el asalto físico al otro y se quedaba envuelto por ejemplo en una trifulca que se resolvía “a punta de puñal”.

Salirse de la red clientelar era para mis interlocutores tanto del equipo sanitario como de la población afectada, como “caerte del mapa, te tenés que ir” ya que para la población afectada la principal fuente de ingreso para reproducir sus condiciones de vida Aillipeñ, venía de los planes asistenciales del estado y algo de empleo público. En Calihue y Alunco la proporción de pobladores que empleaba

el estado era mucho menor. Para el equipo sanitario en los tres lugares el estado era, la principal fuente de empleo.

Finalmente, en el ámbito de las relaciones inter-comunitarias y domésticas a través de la normalización de la enfermedad, pude ver cómo también se normalizaban otros aspectos de la vida social: la violencia doméstica, altos niveles de alcoholismo y varias formas de abuso. La producción social de la indiferencia era de algún modo, la expresión de la violencia cotidiana.

El concepto de violencia cotidiana incluye las prácticas y expresiones diarias de violencia a un nivel más reducido en las relaciones sociales o un nivel “micro-interaccional” (Martín-Pamplons 2004: 163). Esto es, la presencia de la violencia interpersonal al interior de las comunidades y al interior del núcleo. Todas las vías de llegada a los temas asociados a la violencia cotidiana, fueron indirectas. Las preguntas en torno a las tensiones al interior del equipo de salud, trajeron el tema de los problemas “que se arreglan a cuchillo”, como afirmaba la enfermera de Allipeñ:

-¿Desde el ministerio de salud? Desde el ministerio no conocen este puesto. Para el zonal de Esquel somos el cuco. Cada vez que caemos con un algún acuchillado o una nena embarazada al hospital [rural] dicen “Otra vez Alunco” “otra vez Aillipeñ”

- Y en que casos se deriva mas acá? [Ella menea la cabeza]

- Y es un tema, mucho herido de puñal y embarazo complicado de chicas chiquitas. Por eso dicen eso, que acá pasan cosas malas, pero yo acá todo no puedo. Y todos son pacientes, Esquel tiene que responder...

Hablando de trabajo o desempleo llegamos a los lugares donde el consumo de alcohol, importante en la zona, mis interlocutores lo asociaban directamente a la violencia doméstica y al desempleo:

Y, acá falta mucho el trabajo, y cuando falta más, los maridos toman y se ponen pegadores. Nosotras tomamos también tomamos y nos ponemos pegadoras, pero menos. Las mujeres aguantamos mejor la falta de trabajo. Porque siempre tenemos cosas: los chicos, la huerta... (María, pobladora de Alunco).

Ellos no “eran” pegadores sino que se “ponían” pegadores. Pero esto no significaba que la violencia cotidiana asociada a lo que “es cultural” no estuviera presente sino que encontraba una mediación: el alcohol. Era el alcohol lo que los ponía violentos, afirmaban tanto los pobladores como el equipo sanitario. Y el consumo

elevado de alcohol si era un problema que ellos definían también como cultural. Aunque fuera explicado como producto del desempleo, mis interlocutores afirmaban que era de origen cultural que los hombres por ejemplo consumieran más alcohol que las mujeres. Y eso era, lo que sostenían a rajatabla que no iba a cambiar, jamás.

Pero los pobladores también interpelaban al estado frente al abandono con la reproducción de la violencia cotidiana. Y lo hacían a través del cierto “desorden” social que provoca la violencia doméstica e intra-comunitaria, escudada y mediada, por el alcoholismo. Porque la presencia de violencia, sobre todo si era violencia física, claramente era percibida por las autoridades políticas como problema social grave en la estepa patagónica: vivir en Patagonia ya no era tan “tranquilo”. Sin embargo, la violencia cotidiana estaba incrustada en la vida social. Quien mejor dio cuenta de la configuración de violencia simbólica solapada por la indiferencia y presente en las políticas sanitarias fue una médica rotante del hospital de Calihue cuando me dijo:

Hubo un chico, acá en Calihue que lo internamos en el hospital por un quiste hidatídico en el pulmón, Demián, se llamaba. El vivía muy lejos, en la zona rural, era uno de los que a más distancia estaba de acá. Lo operaron en el zonal de Esquel y después vino acá al hospital de Calihue a rehabilitarse. Estaba muy delicado, había hasta que darle de comer. El estuvo como en cautiverio, 2 meses lejos de la casa e internado de hospital en hospital. Demián no iba a la escuela, nada, todo el día internado. Nos encariñamos mucho con él... nos abrazaba, todo... ¡nos hablaba! finalmente le dimos el alta. Volví en una ronda sanitaria a la casa, como medio año después. Me bajo de la ambulancia y me atiende un tipo de campo, recio, apenas le entendí lo poco que me dijo. Atrás sale corriendo Demián me abraza y se pone a llorar: “me dejaste acá”, me decía. “Llévame”. Y yo me preguntaba ¿no? ¿Que le hicimos a ese chico? (Estefanía, medica rotante de Calihue)

Conclusiones

Yo indagué en torno de las percepciones de la población escudadas en lo que era cultural, en principio desde el plano concreto de la hidatidosis. Resultó que toda la población sabía perfectamente como evitar el contagio. Resultó también, que la desobediencia de alguna manera interpelaba al equipo de salud. Pero, la desobediencia no era mediada con palabras sino con el vínculo con los animales. Mis interlocutores, desobedecían la normativa APS para la prevención de Hidatidosis teniendo más de un perro por unidad doméstica y exponiéndolos al contagio de la enfermedad.

En principio, el resultado parecía ser la naturalización de las condiciones en las que se enfermaba. Para los pobladores, contraer hidatidosis era casi esperable, por tanto no importaba. Los costos de las secuelas de cirugías por hidatidosis eran elevados, empeoraban las condiciones de vida y el acceso a empleo informal, ya que las secuelas de la enfermedad eran invalidantes e impedían afrontar el desgaste físico del trabajo rural. Pero había algo entonces, por lo que los costos derivados de contraer la enfermedad, tenían sentido para los pobladores. Y era el hecho de que a través de la desobediencia y esta aparente indiferencia a la normativa de APS, los pobladores interpelaban al equipo sanitario, le delimitaban una frontera. E interpelaban al equipo sanitario porque era una de las caras visibles del estado provincial. En ellos se expresaba un estado por el que se sentían abandonados y confinados a vivir en el desierto. El equipo sanitario era quien distribuía el recurso “salud” en cualquiera de sus formas, desde planes como el REMEDIAR hasta la ejecución de la atención en los puestos sanitarios y hospitales. Aunque el equipo sanitario, fuera tan poblador como los pobladores originarios de la zona.

Entonces, el vínculo con los animales no sólo reflejaba modos de vivir de los seres humanos sino que también mediatizaba relaciones sociales. Los animales eran, buenos para comunicarse y para delimitar fronteras entre grupos. En el caso de la población, el vínculo con los animales era el mejor medio para comunicarle al poder lo que no podía comunicarse de otro modo, sin que las instituciones del estado, de una manera u otra, ejercieran violencia tanto en el plano simbólico como concreto.

El estado provincial en la estepa chubutense estructuraba sociedades violentas al tiempo que ejercía violencia de modo a veces invisible a veces, más evidente. Las dimensiones estructurales y simbólicas de la violencia perpetradas por el estado, eran más visibles en relación a dos instituciones sociales que regulaban la vida política en la estepa: las políticas asistenciales y el clientelismo político. El estado, al igual que como sucedía con la hidatidosis, era interpelado por los pobladores a través de la violencia cotidiana. La violencia en la estepa, operaba como un continuo (Bourgois 2003), en el que sus distintas dimensiones se superponían y reconectaban continuamente.

Es por ello que a fin de cuentas, la reproducción social de la hidatidosis además de ser un problema de salud y una endemia, era un problema político. Este desierto por el que circulaba el ciclo social de la enfermedad, funcionaba como operación ideológica para naturalizar la hidatidosis, donde los más dañados eran las personas que eran menos visibles, aquellas que estaban más aisladas. El ciclo social por el que circulaba la hidatidosis, daba cuenta también de otros aspectos de la vida social: las condiciones de vida y la reproducción de la violencia que, teñidas de poder, perpetuaban más que el ciclo de un parásito. Perpetuaban la desigualdad social.

Referencias citadas

- Archetti E. 1991. *El mundo Social y simbólico del Cuy*. Quito: CEPLAES.
- Auyero, J. 1996. La doble vida del clientelismo. *Sociedad*. (8).
- Boivin, M. 2002. "Clientelismo y patronazgo. Desarrollo histórico de ambos conceptos en la teoría antropológica y su discusión actual". Apunte de cátedra Antropología Sistemática UBA. Buenos Aires.
- Bourdieu, P. 1999. "Efectos de lugar" En: *La miseria del Mundo*. Madrid: Akal.
- Bourgois, P. 2009. "Treinta años de retrospectiva etnográfica sobre la violencia en las Américas". En: *Guatemala: violencias desbordadas*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Del Olmo, C. y C. Rendueles. 2007. Entrevista a David Harvey: las grietas de la ciudad capitalista. *CDC*. 24 (65): 131-138.
- Dirección General de Estadística y Censos provincia de Chubut. Estadísticas Básicas.
- FAO-OPS 2007. "Cuarta Reunión del Proyecto Cono Sur de Vigilancia y Control de Hidatidosis: Argentina, Brasil, Chile y Uruguay" Bariloche, Río Negro, Argentina.
- Fassin, D. 2008. "El hacer de la salud pública". Disponible en: <http://www.equidad.cl/biblioteca/formador-de-formadores>
- Guarnera, E. 2009. "Hidatidosis, carga de enfermedad" Parasitología. Ministerio de Salud de la República Argentina.
- Lazzari, A. 1994. Panorama de la antropología política del clientelismo. *Cuadernos de Antropología Social*. (7).
- Leach, E. 2011. Aspectos antropológicos de la lengua: Categorías animales y mentadas de madre. Originalmente publicado bajo el título de "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse", traducido por Leif Korsbaek en Eric H. Lenneberg- Editorial: New Directions in the Study of Language, MIT Press, pp. 23-63. USA. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/50334672/LEACH-MALAS-LENGUAS> [Consultado el 12 de septiembre de 2011]
- Lomnitz, L. 1975. *Cómo sobreviven los marginados*. Madrid: Siglo XXI editores.
- López, S. y M. Gatica. 2006. Revisitar la Patagonia desde una mirada crítica del desierto. *Párrafos Geográficos*. 5 (2).
- Martin, F. y C. Pamplons. 2004. Una mirada antropológica sobre las violencias. *Alteridades*. 14 (27): 159-174.
- Ministerio de Salud de la Nación Argentina. 2007. "Manual de normas y procedimientos de vigilancia y control de enfermedades de Notificación Obligatoria" Disponible en: www.msal.gov.ar/htm/site/pdf/manual-normas-obligatorias.pdf
- Nari, A. y C. Fiel 1994. *Enfermedades parasitarias de importancia económica en bovinos- Bases epidemiológicas para su prevención y control*. Cáp. II y XIII - Hemisferio sur- Montevideo

- Scheper-Hugues, N. 1997. *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Secretaría de Salud. 2009. *Anuario 2008*. Estadísticas de servicio de salud, sanitarias y vitales. Área Programática.
- Segato, R. 2003. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Valobra, A. 2007. Un desafío a la justicia social peronista: la hidatidosis en la provincia de Buenos Aires, 1946-1952. *História, Ciências*. 14 (4):1357-1375.
- Vargas Melgarejo, L. 1994. Sobre el concepto de percepción. *Alteridades*. 4 (8): 47-53.
- Wolf, E. 1980. "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En: M. Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.

Los *atras*es y *delan*tes de las ciudades: muestra del trabajo con los imaginarios urbanos¹

ARIEL GRAVANO²

Vitrinas e identidades desde lo macro y lo micro

La diferencia entre la imagen programada por el profesional del espacio urbano y el uso que el destinatario del programa da a esa porción de espacio es un objeto específico del estudio antropológico. Una diferencia que se coloca en el terreno de los imaginarios, o conjunto de representaciones simbólicas referenciadas, en este caso, en el espacio urbano.

1 Publicación original: Ariel Gravano. 2003. Los *atras*es y *delan*tes de las ciudades, muestra del trabajo con los imaginarios urbanos. *Runa* (24):27-42.

Agradecemos a *Runa* su autorización a republicar este artículo.

Este trabajo se inscribía en las posibilidades de brindar, desde la antropología social, un servicio a las políticas públicas, específicamente sobre planificación urbana, y coyunturalmente en el contexto del primer neoliberalismo no-dictatorial en la Argentina (1990-2003). Para esto se tornaba necesaria la reconversión de estilos y perspectivas de trabajo etnográfico, ante el desafío de un cruce de categorías nativas de los diseñadores urbanos y nativas de los actores en campo. Fue así que Ariel Gravano se sumó a otros estudiosos que estaban abordando la construcción de otredades entre esos actores (profesionales y usuarios) en América Latina, mediante lo que el autor denominó la “imaginación antropológica” (1995). Este concepto le permitió trabajar en equipos multidisciplinarios desde mediados de los noventa y que luego continuó desarrollando en proyectos de investigación, de consultoría y de intervención. La invocación hegemónica de procesos de planificación “participativa” y de “empoderamiento” de actores sociales que quedaban en la intemperie social mediante despidos y expulsión de los sistemas formales de acceso a consumos colectivos redobló la necesaria profundización hacia la construcción de alternativas en lo organizacional y lo metodológico, que Gravano fue plasmando en diversas publicaciones, tales como “La imaginación antropológica: interpelaciones a la *otredad construida* y al método antropológico” (1995). Ver también *Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana* (2009) y *Antropología de lo urbano* (2020). Complementar con secciones 3 (H. Ratier), 7 (P. Schamber), 8 (V. Manzano y S. Visacovsky), 12 (G. J. Gil)

2 Investigador contratado de CONICET.

Nos acordamos de una notable disociación entre los propósitos formal-funcionales del “centro comunitario” de un complejo habitacional y el uso real que hacían de él los vecinos. El resultado de nuestra investigación fue que para esos habitantes, el centro comunitario no era más que un *atrás* respecto a otros lugares del complejo que para ellos resultaban más aptos para las relaciones vinculares, más allá que esos otros lugares se encontraran o no en posiciones centrales desde el punto de vista geométrico. Los jubilados, destinatarios funcionales de ese centro, habían institucionalizado su “parada” en el complejo alrededor de los kioscos de revistas y de las paradas de colectivos que, según el programa, debían ser transitados sólo por quienes tuvieran que abordar los transportes, es decir: en el *adelante*, por donde se podía ver qué y cómo pasaba la historia cotidiana, dentro de la dialéctica entre el acontecimiento familiar y lo inesperado, en tanto en el *atrás*, en el centro comunitario, la historia se quedaba, congelada en la corroboración del estatuto ahistórico que el imaginario hegemónico³ tiene reservado para el jubilado, como sujeto pasivo.

Algo similar había pasado con el uso casi nulo que los vecinos hacían de unos muy bien equipados quinchos al fondo de los edificios. Varios meses de permanencia en el complejo no habían bastado para que este antropólogo diera cuenta de la razón de esta “falta” de los usuarios respecto a los diseñadores. Sólo la escucha de un diálogo bien regado de vino tinto nos hizo ver la clave: “Si yo vengo acá [al bar del club] es para tomar juntos, el que va al quincho se emborracha solo, es un antisocial, ¿qué podés hacer en el quincho, allá atrás, solo con el vidrio?”⁴

En el dictado de una maestría para arquitectos en la ciudad de La Paz, Bolivia, se trataba de registrar los imaginarios sobre un predio que se iba a rediseñar. Los arquitectos cursantes proyectaron una cancha de fútbol detrás de un paseo, cubierto su perímetro entre un espeso follaje y el relieve del terreno. Cuando este antropólogo los envió al campo a registrar los imaginarios, la sorpresa no fue poca: los futbolistas (muchachos usuarios del campito) querían la canchita al estilo profesional, claro, pero para nada la querían oculta a los ojos de los paseantes: “si acá venimos a que nos vean las chicas, si queda atrás no tiene gracia, hermanito”.

En ocasión de relevar los imaginarios de la ciudad bonaerense de Campana, el 20% de las respuestas a la pregunta sobre *¿qué parte de la ciudad lo acaricia?* indicaron la costa del río (Paraná), siendo este lugar, en el panorama de los espacios “positivos” del imaginario campanense, uno de los más recurrentes. Cuando la pregunta fue *¿cuál es la parte de adelante?* de la ciudad?, sólo el 10% respondió “la costanera”, correspondiéndose con el sentido hegemónico que coloca el adelante

3 En Gravano (1999) ofrecemos una clasificación de los imaginarios urbanos por sus fuentes y por sus efectos, uno de los cuales es el hegemónico.

4 “Vidrio” refiere al material del envase (botella) de vino, y se extiende a cualquier bebida alcohólica.

en la “entrada” de la ciudad desde la autopista que “*la conecta con Buenos Aires*”. Y cuando la pregunta fue por la parte de *atrás*, un mayoritario 36% colocó la ribera.

En estos ejemplos, parecería que una categoría imaginaria que forma parte connotativa del delante urbano, la *vitrina* urbana (lo que Armando Silva (1992) define como el lugar adonde vamos para ver y que nos vean) no se manifiesta de la misma manera según el nivel de la dimensión o escala urbana: varía en función de la variable macro-micro. En el nivel micro (el de los pequeños espacios de relación vincular entre los cuerpos), la vitrina constituye el *adelante*, contradiciendo el sentido funcional, formal, oficial o hegemónico de asignación del espacio, como el caso del centro comunitario, los quinchos y la canchita. A nivel macro, por su parte (como el caso de la ciudad de Campana), el *adelante* y el *atrás* parecerían corresponderse más con el mensaje hegemónico, incluida la subalternidad metropolitana.

¿Qué pasa en la dimensión de los barrios extensos, esos espacios que trascienden el vecindario –o *barrio del peatón*, como lo definiera Raymond Ledrut (1968)– y se recorta en el imaginario de acuerdo con una atribución de identidad barrial?⁵

Cuando se realizó el relevamiento de los imaginarios del barrio de Villa Devoto, en la ciudad de Buenos Aires, nos encontramos con límites físicos nítidos, como la avenida General Paz y las vías del ferrocarril y un espacio más difuso, dado por las cuadras que se vinculan con otros barrios cercanos a Devoto, de acuerdo con el señalamiento de diversas calles tenidas como límites entre los barrios. Lo curioso fue que tanto el límite más nítido, frontera de la ciudad con la Provincia de Buenos Aires (la Av. Gral Paz) como el más difuso (cuadrante Nordeste, donde Devoto linda con otros barrios de la ciudad) no eran colocados –en el imaginario de sus habitantes– ni como la parte *delantera* ni *trasera* del barrio. En realidad, esto se daba porque las nociones de *atrás* y *adelante* no son usadas en este imaginario en su acepción meramente física o geográfica. Actuaban como valores, símbolos de algo a lo que estaban sustituyendo. El *adelante* era tomado por los actores como escenario simbólico de visibilidad propia por un eventual e hipotético “otro” y, a su vez, donde ese otro pudiera distinguir la identidad de –en este caso– el barrio propio.

Por eso, los habitantes de Devoto colocan como parte de adelante de su barrio a su centro histórico, situado alrededor de la plaza Arenales y su área cercana. Ahí Devoto se puede “ver” (y se ve a sí mismo) como tal, por eso es el “delante”. Inclusive, el espacio encerrado por esta atribución imaginaria del *delante* incluye en su interior, como valoración homogénea, a la zona que queda cercada entre las vías de ambos ferrocarriles que atraviesan el barrio y las avenidas San Martín y Beiró. Es decir, que se contradice el rol clásico de la categoría teórica “barrera

5 En particular, hemos desarrollado este tema en Gravano (1989, 1991, 1998).

arquitectónica”, ya que aquí, para la gente de Devoto, ni la vía férrea ni las avenidas rompen con la identidad de su espacio barrial, más precisamente con una isotopía que se completa con la inclusión de los hitos históricos del barrio en este “corazón” barrial.⁶

Por su parte, el *atrás* de Devoto es referenciado espacialmente como lo que se “aleja” de ese *delante* dado por el centro barrial. Y esto se manifiesta –dentro del imaginario– tanto en forma concéntrica como lineal hacia el área donde la identidad misma de Devoto *se pone en cuestión*, que es el límite no nítido con los otros barrios de la misma ciudad. Y en esto se pone de relieve el carácter simbólico de la referenciación. Porque un límite indiscutible no contradice la identidad espacial; la Av. Gral. Paz no le “discute” a Devoto lo que Devoto es como identidad barrial, sino más bien “ayuda” a que Devoto se distinga del resto (Provincia) y, por lo tanto, adquiera una identidad afirmada por el espacio. Por eso a la Avenida no se la concibe “atrás”, porque para la identidad simbólica de Devoto es una barrera que resulta funcional, por lo indiscutible. Para los arquitectos que trabajaron en el proyecto, a priori, el sentido de la avenida era el de una “frontera” que connotaba la parte de atrás del barrio. La investigación de los imaginarios los contradijo.

En cambio, el lado Sur de Devoto –el difuso en cuanto a la atribución de límites– da pie a la ambigüedad, a la posibilidad de “disputar” esa identidad o de “compartirla” con otros barrios. Es un espacio de disputa y pertenencia eventual a esos otros barrios. Mientras la avenida Gral. Paz separa de un *otro* cuasi absoluto (la Provincia, con todo lo que significa como tierra del *allá* imaginario), las calles que se colocan como límites de Devoto hacia ese lado lo intentan hacer respecto a un *otro* que a la vez es distinto y semejante, porque es otro barrio, no es un *allá no barrial*, como la Provincia.⁷ Y una forma de disputa de las identidades referenciadas en el espacio es, precisamente, “darle la espalda”, colocar atrás esa parte en disputa.

Atrases y adelantes

Se define el *atrás* de un imaginario sobre el espacio urbano en términos de la visión que los actores de la ciudad tienen del opuesto de su centro y de su *delante*, como vitrina urbana pública, como centro identitario y como campo referencial y simbólico de una dimensión significativa del acontecer histórico cotidiano, entre otros sentidos. Su conocimiento resulta ser un insumo para el

6 Este trabajo se encuentra publicado en Bekhenstein, Caride y Gravano (2000).

7 Hemos estudiado en otros trabajos cómo el imaginario urbano porteño se compone de esta diferenciación entre “otro barrio” y “otro no barrial”, extremo donde se incluiría a la Provincia, como tierra “otra”, semejante al imaginario de las ciudades de frontera.

desarrollo de opciones de rediseño de partes de la ciudad en forma integral con la vida concreta de quienes la producen y consumen tanto con sus acciones y prácticas como con sus formas de imaginarla hacia el pasado y hacia el futuro.

Los *delantes* y *atrasés*, quedan planteados como utopías y estigmas, reformas o esencias ahistóricas, territorios y flujos de comunicación e identidad, de los que la ciudad es no sólo escenario, sino referente emblemático. Y además, los *atrasés* y *adelantes* de los territorios urbanos, actúan como imágenes *vigorosas* –de acuerdo con la terminología de Kevin Lynch– capaces de generar debilidades o fortalezas que el imaginario motoriza dentro del desarrollo contradictorio de la ciudad.

Dentro de la ponderación de estas categorías, como apoyos y dificultades a superar para la consumación de una visión de la ciudad ansiada y luchada por quienes la producen y consumen, es necesario establecer las relaciones entre lo urbano-moderno y las transformaciones del mismo, incluida la llamada “postmodernización del espacio urbano público”, con la clave puesta en las otredades y los imaginarios⁸.

Vamos a exponer ahora cómo estamos trabajando con los imaginarios de la ciudad de Olavarría, respecto a sus *atrasés* y *delantes*.

El adelante como entrada, corazón y salida

Dentro del imaginario olavarriense, los *delantes* se distribuyen en tres núcleos espaciales⁹: Un porcentaje mayoritario de los entrevistados (66%) referenciaron la parte de “*adelante*” de Olavarría con el vértice compuesto por la rotonda y puente entre la ruta 226 y la avenida Emilliozi, encrucijada asociada explícitamente con la “*entrada a la ciudad*”, cuando se llega “*de Buenos Aires*”. Un 23% referencia su *adelante* con el Microcentro de la ciudad, más específicamente con la plaza central, la iglesia o alguna calle de esta parte central de la ciudad. En tanto, un 22 % coloca como parte delantera de la ciudad a “*la otra entrada*”, como la nombran algunos, que es la de la avenida Del Valle –autopista Luciano Fortabat, “*camino*

8 En Gravano (1995, 1997) nos ocupamos de este tema de la declinación de lo público y sus relaciones dialécticas en contextos de lucha urbana y popular, y el papel del antropólogo como colaborador del diseño urbano.

9 Estas notas analíticas sobre los *atrasés* y *delantes* de la ciudad de Olavarría las elaboramos sobre la base de una muestra de 67 entrevistas a 41 mujeres y 26 varones, de sectores medios (familias de empleados, trabajadores, profesionales), en su mayoría adultos y un poco menos de la mitad menores de 25 años. Los trabajos de campo los realizaron los alumnos de la materia Antropología Urbana (bajo la supervisión de la Lic. Cristina Leiro) adscripta al Programa Imaginarios Urbanos: Antropología y Comunicación de la ciudad media, dirección Ariel Gravano (dentro del PROINCOM, dirección Donatella Castellani), durante el año 1999.

a *Loma Negra, para Bahía Blanca*”–, con lo que en realidad queda connotada la imagen de “salida” más que entrada de la ciudad.

La asociación de la parte de adelante como sinónimo de ingreso a la ciudad (“¿cuándo entrás con el micro, viste?”), incluye a quien expresó, con aparente contradicción “la entrada que apunta a Buenos Aires”, en tanto señalaba como parte de atrás “la del Sur, saliendo para Loma Negra, para Bahía Blanca” (34, bancario, entrevista de Ana Italiani). En resumen: dos extremos de entradas (una hegemónica, la de la Capital Federal, y la otra ambigua -pues puede ser también salida-) y un corazón central, como *delantes* urbanos.

El atrás en el borde y el adentro

Los *atras*es, por su parte, se referencian mediante un bloque (72% de las respuestas) que se distribuye por los bordes del Sudoeste de la ciudad. Casi la misma cantidad de quienes señalan como parte delantera de Olavarría a la autopista Fortabat (19%) la coloca como parte trasera (no pasa lo mismo con el puente y rotonda de la ruta 226 –la parte delantera hegemónica–, ya que sólo 3 entrevistados la colocan como el atrás de la ciudad). Un 28% ubica el *atrás* en la avenida Avellaneda, el barrio CECO, la zona del terraplén. Y un 16% en lo que llaman la “zona rural” del extremo occidental de Olavarría. En tanto, un 27% sitúa la parte de atrás en el límite noroeste.

No resulta sorprendente que se señale como *atras*es del casco urbano a las zonas perimetrales o bordes de la ciudad. Lo notable son los casos en que el atrás es imaginado bien dentro de la parte urbana. Sobresale como un atrás todo lo que queda “del otro lado de la vía”, que constituye un tópico del imaginario y la agenda de gobierno de esta ciudad, cuyo indicador notorio fue la reciente construcción del puente que “une” ambos lados. En nuestra muestra el atrás en el “*detrás de las vías*” se dió en un 9% y “del otro lado del arroyo” en un 6%, lo que en la jerga urbanística serían barreras “arquitectónicas” y “naturales” respectivamente. Con lo que tendríamos que en una tercera parte de las referencias al atrás de la ciudad, éste se coloca dentro del perímetro o borde urbano. Luego, está el caso del 16 % de respuestas que colocan el atrás de la ciudad directamente mencionando a alguno de los barrios *mancha*: el barrio FONAVI, el 104, La Loma, los Eucaliptus e Isaura (en todos esos casos, el delante está puesto en el Centro de la ciudad).¹⁰

10 El concepto de barrio *mancha* es una metáfora analítica que refiere a barrios imaginados desde el prejuicio como villas miseria en ciudades donde no existe este tipo de asentamientos (irregulares, ilegales y desprovistos de servicios). Son barrios de provisión estatal de vivienda “social” –monobloques, chalecitos, casas de una planta– que por su origen de clase “manchan la ciudad”, de acuerdo con el imaginario hegemónico (véase Gravano 1994, 1995).

Esta asociación con las partes *manchadas* por los estigmas urbanos del imaginario olavarriense tiene como paradigma al complejo habitacional oficialmente llamado Amparo Castro (FONAVI en el imaginario de sentido común). Este barrio se distancia del casco céntrico de Olavarría por escasas tres cuadras y el barrio La Loma por diez. Las razones de su ubicación como parte del atrás deben ser buscadas en su carácter de estigmas dentro de este imaginario.

Cuando se preguntó qué parte de la ciudad le *agrede*: las respuestas más recurrentes señalaron a estos barrios *mancha*, tanto que en algunos casos se vinculó directamente el atrás con el barrio respectivo, estuviera o no en el extremo físico que se indicaba (“*la parte de atrás queda por el lado del FONAVI, donde se sale para Loma Negra*” entrevista de Ana Italiani a una muchacha de 16 años). En realidad, este complejo habitacional está tan para el lado de Loma Negra como una porción enorme de la ciudad de Olavarría, que incluye otros barrios; sin embargo, lo que se asocia con el atrás es el FONAVI.

La asociación entre *entrada*, *delante* y *vitrina* se refuerza con la hilación entre el *atrás*, el *estigma* y lo *ocultable*.

Gloria Salas preguntó a un profesional de 34 años, nacido en Olavarría, por la parte de adelante de la ciudad:

-Para mí, es la ruta 226.

-¿Por qué?

-Porque en la entrada por la ruta 51 hay barrios feos, el de los bolivianos, barrio pobre, de la parte de avenida Alberdi para atrás también son barrios muy pobres. Por eso, si yo traigo a alguien a conocer Olavarría, entro por 226, donde está el barrio Mariano Moreno, que no es feo, Barrio Jardín y todo el microcentro, San Vicente, que es muy lindo y ahí se terminó...

-Vos lo estás recorriendo de Norte a Sur y cuando dijiste la parte de atrás ¿cuál es para vos?

-La parte de atrás es la parte más fea, la más pobre; es como la casa de uno, el frente es bien bonito y atrás tirás todo; la parte de atrás sería atrás de los terraplenes del ferrocarril o antes, donde hay sectores muy pobres, con un rancherío espantoso; sería la parte de atrás que uno quiere tapar”.

En estas asunciones imaginarias, el atrás es definido por el estigma (marcado por lo feo) y asociado con lo que se debe tapar ante los ojos de un *otro* (no olavarriense) evaluador, representado por la figura del visitante de la ciudad que –se supone– no debería ser no argentino...

Significados del imaginario urbano de la ciudad media

¿Qué significado profundo podemos interpretar en este imaginario de llegada (o entrada) y salida? ¿Puede tener que ver con la posición subordinada de la mayoría de los asentamientos urbanos pampeanos, históricamente estructurados con su eje en la ciudad-puerto de Buenos Aires y concebidos desde los imaginarios hegemónicos como subalterno en cuanto a la imagen paradigmática de ciudad?

El ser precisamente “una ciudad o un pueblo” es algo que este imaginario no ha resuelto y se encuentra en el centro de sus cavilaciones dilemáticas, como hemos ido viendo en nuestras investigaciones¹¹: para *ser una ciudad* hay que aproximarse al modelo hegemónico metropolitano (“*la Capital*” –Buenos Aires–), quedando de esta manera Olavarría en una relación de inferioridad y a su vez de aspiración emblemática (Mons 1992), uno de cuyos ejemplos es que la imagen de “*ciudad del cemento*” se referencia específicamente en Buenos Aires (“el cemento olavarricense levanta los rascacielos de la Capital Federal”, lema de la época de esplendor de este imaginario).

Por otra parte, el término simbólico opuesto a ser una ciudad, que se muestra negativamente en la imagen de “*chacra asfaltada*” (compartida con otras ciudades de la misma región) o ser “*un pueblo*”, también se motoriza para ponderar el valor de lo auténtico y comunitario, como esencia ahistórica de una vida donde “los tiempos se miden a escala humana” (como podría decir Lewis Mumford (1966) y parafrasean muchos habitantes de estos centros urbanos no metropolitanos) y se pone en juego un viejo fantasma de los imaginarios urbanos: la sociedad-comunidad idealizada y estereotípicamente no urbana, que forma parte de la utopía antiurbana con que lo urbano-industrial emerge –en los imaginarios– como proceso histórico y cuyos referentes ideológicos se plasmaran en los comunitarismos decimonónicos (Owen Fourier y otros) y teóricos en el modelo *folk* de Robert Redfield, de raigambre weberiana.

Junto al imaginario de la ciudad como totalidad se articula la representación de su Centro. En el caso de Olavarría, este imaginario de *corazón* identitario como núcleo centrípeto, marcado territorialmente por el Centro de la ciudad, que se constituiría en uno de los *adelantes* de Olavarría muestra ciertos valores paradójales.

En primer lugar, la imagen emblemática de la ciudad (p.e. como “*ciudad del trabajo*”) no deberían encontrar su referencia directa precisamente en el centro de la misma sino en la parte industrial y las villas obreras. Pasa lo mismo con la imagen de Olavarría como “*capital del cemento*” y como “*capital del Turismo de*

11 En forma específica lo ha mostrado Cristina Leiro (1998).

*Carretera*¹² (ya que la marca es el autódromo). Estas imágenes emblemáticas apuntarían al proceso productivo básicamente industrial (primario, en el caso de Olavarría, por la prevalencia histórica de la industria minera). Y el imaginario del corazón céntrico (como delante de la ciudad) parece contradecir y subordinar ese imaginario emblemático, ya que en la parte *delantera* de la ciudad aparecen funciones de servicios, administración y comercio, aspectos de consumo más que de producción.

Además, ese mismo imaginario de corazón céntrico, como lo llamamos, adquiere el valor simbólico de la *vitrina*, dado por sus espacios públicos centrales, como la plaza (Castro 2000), la terminal de micros (Leiro 1999), el boliche (Zamora 1996), el asilo (Caffarelli 1999) y los corredores-vitrina juveniles o generales, como la *vuelta al perro* del centro.

Vimos también que ese valor identitario del centro no es espacialmente homogéneo o, si se quiere, muestra una de las características clave de todo espacio significacional, que es su discontinuidad, como señalara David Harvey, ya que a la vez se relativiza como territorio concebido como un *adelante* debido al estigma como variable independiente, en caso de los barrios *mancha* de adentro del casco céntrico, concebidos desde el imaginario como *atrases*.

Esto estaría mostrando una imagen de *límite* de lo urbano como valor hegemónico dentro de la ciudad misma (el atrás lo marcaría lo “feo”, lo que hay que esconder), en un claro posicionamiento etnocéntrico, de *clase*. Y mostraría una vez más el isomorfismo entre las relaciones vitrina-estigma y adelante-atrás, estructurados en la relación de dominio estructural e histórico de lo urbano.

Imaginarios y transformación

El relevamiento de los imaginarios tiene un rol potenciador para el mejoramiento social de la vida en la ciudad, dentro del contexto de poder y conflicto estructural. Conforman la “arena” de la lucha por los significados acerca de la ciudad que quieren y aspiran sus actores, como productores y consumidores. Su escucha y registro puede representar una reivindicación popular, en términos gramscianos. Cuando una ciudad se embarca en un plan estratégico –sobre todo desde el Estado– invoca la totalidad como categoría abarcativa de los derechos universales, como escenario moderno de realización incluso de la puja de intereses “sectoriales”. Desde el interés popular no debe renunciarse a este escenario, ya que constituye un espacio más de lucha, con posibilidades de avances y retrocesos.

12 Tal como lo está estudiando Silvia Boggi.

En los imaginarios pueden distinguirse fortalezas y debilidades en relación con esa visión de la ciudad deseada y planificada, de acuerdo con la puja de intereses que la enmarcan históricamente. En el imaginario profesional técnico es común colocar como debilidades y fortalezas sólo indicadores standard y no tener en cuenta variables “blandas”, como los imaginarios sociales. Y se pierden así componentes potentes para la transformación. Esto que hemos llamado –siguiendo la terminología de Lynch– imaginario *vigoroso*, es el que es capaz de generar procesos de transformación.

Debilidad sería, así, lo que consolida el dominio y encubre las contradicciones de fondo entre una ciudad como proceso socializado de consumos del espacio y la apropiación privada de esos usos universales. Las exclusiones y segregaciones de los *atras*es, de los “*otros lados*”, sean estos espacialmente céntricos o periféricos, las estigmatizaciones tipo barrios *mancha*; esas son debilidades para una transformación mediante la planificación. Y fortaleza implica ruptura explícita con el imaginario hegemónico de los *adelantes* y *detrases* que intentan ocultar de modo etnocéntrico y clasista parte de la construcción contradictoria que es la ciudad moderna.

Programar mediante imágenes en forma profesional obliga a tener en cuenta los imaginarios sin renunciar a los universales que da la asunción disciplinar. La visión relativista que el postmodernismo ha sabido con astucia reivindicar no debe ser despreciada cuando se trata de pensar la ciudad en términos de su uso simbólico, dentro de lo que los antropólogos definimos como dimensión cultural. El reconocimiento de este nivel de análisis aflora en la agenda urbanística actual con fuerza interpretativa y práctica (Harvey 1989, Castro Nogueira 1998, Lash 1999).¹³ Y la transformación, como contrapartida no renunciada de la modernidad debe nutrirse -también astutamente- del aporte de los imaginarios.

Referencias citadas

- Ansart, P. 1986. *Ideologías, conflictos y poder*. México: Premia.
- Bekinschtein, E., H. Caride y A. Gravano. 2000. En busca de los mapas de la memoria urbana, una experiencia para la ciudad de Buenos Aires. *Medio Ambiente y urbanización*. 16 (55): 89-104.

13 La relación de determinación encuentra así nuevas respuestas en la asunción del concepto amplio de ideología (Ansart 1986, Eagleton 1997a, 1997b) y la ponderación de la dimensión cultural, como la de Scott Lash: “Los paradigmas culturales dependen de factores materiales, sobre todo de la acumulación de capital y de la formación y fragmentación de clase; pero estos factores culturales, una vez establecidos, desempeñan un papel importante en la definición de la estructura del espacio urbano” (1999: 55).

- Bekinschtein, E. *et al.* 2000. Los mapas de la memoria, el caso del barrio de Villa Devoto en Buenos Aires. *Contextos, Revista de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo*. (2): 70-73.
- Boggi, S. 2001. "Un lugar en el podio, procesos de constitución y circulación de imaginarios urbanos sobre la Capital del Turismo de Carretera". Tesis de Licenciatura Carrera de Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA.
- _____. "Olavarría, ciudad 'tuerca': las vueltas de un mito urbano en tiempos de ajuste". Ponencia enviada a la Tercera Reunión de Antropología del Mercosur, Misiones.
- Caffarelli, C. 1999. "'El otro' imaginario, acerca de la eficacia simbólica del imaginario urbano e institucional y la construcción del estigma". Ponencia enviada a la Tercera Reunión de Antropología del Mercosur, Misiones.
- _____. 1999. "Imágenes e imaginarios: ideas y representaciones respecto de una institución asilar de menores en la ciudad intermedia. Significación, estigma, apropiación de sentido". (inéd.).
- Castro, F. 2000. "El espacio de la plaza: encuentros y no lugares en la ciudad media (Olavarría, Pcia. de Buenos Aires)". Tesis de Licenciatura, Carrera de Comunicación Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Eagleton, T. 1997a. *Ideología, una intruducción*. Paidós: Buenos Aires.
- _____. 1997b. *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós: Buenos Aires.
- Gravano, A. 2000. "Variables de lo barrial y lo barrial como variable en la ciudad intermedia". En: Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad de La Plata, Comisión de Antropología Urbana; 424-433.
- _____. 1999. "Imaginarios sociales urbanos de Campana". En: Plan de Desarrollo Estratégico de Campana, Provincia de Buenos Aires; Municipalidad de Campana, diciembre de 1999; 53-57.
- _____. 1999. Palimpsesto urbano: sobre-escritura de huellas diacrónicas de la ciudad imaginada. *Etnía* (42-43): 47-67.
- _____. 1999. "Imaginarios urbanos, planeamiento y gestión social". Ponencia enviada a la Tercera Reunión de Antropología del Mercosur, Misiones.
- _____. 1998. Lo barrial en el imaginario urbano y el problema de la gestión social de calidad. *Cuadernos de Antropología Social*. (10): 111-119.
- _____. 1998. "El antibarrio". En: C. Herrán (comp.), *Estudios de antropología urbana*. Escuela de Altos Estudios de París y Universidad de Buenos Aires.
- _____. 1997. "Investigación proyectual barrial: una experiencia intertribal". En: *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata*, organizadas por la Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario, pp. 69-84.
- _____. 1996. Imaginario urbano, barrios *mancha* y calidad de vida en la ciudad intermedia, hacia un modelo de análisis. *Intersecciones*. (2): 51-61.
- _____. 1995. El valor de las luchas pequeñas. *Desafíos Urbanos*. (7): 12-15.

- _____. 1994. Die Stadt und ihre schattenseiten (Das bild der Metropole ist nicht ohne Makel) [Las manchas del Imaginario Porteño]. *Ila Latina* (177): 11-13.
- _____. 1991. "La identidad barrial como producción ideológica". En: Gravano, A. y R. Guber, R. (eds.), *Barrio sí villa también*. pp. 63-109. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- _____. 1989. *La cultura en los barrios: conflictos y procesos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Harvey, D. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lash, S. 1990. "La ciudad". En: *Sociología del posmodernismo*. pp. 53-60. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ledrut, R. 1968. *El espacio social de la ciudad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Leiro, M.C. 1998. "‘Esto no es una ciudad...’ Imaginarios urbanos mediáticos en la ciudad de Olavarría". Ponencia presentada al V Congreso de Antropología Social, La Plata.
- _____. 1996. "Mi cárcel y mi libertad, la dialéctica entre el espacio físico-social y el significacional en la construcción de las identidades urbanas de la ciudad intermedia". Ponencia presentada a las II Jornadas Nacionales de Comunicación.
- Lynch, K. 1966. *La imagen de la ciudad*. Buenos Aires: Infinito.
- Mons, A. 1992. *La metáfora social, imagen, territorio, comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Silva, A. 1992. *Imaginarios urbanos, Bogotá y Sao Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Mumford, L. 1966. *La ciudad en la historia*. Buenos Aires: Infinito.
- Zamora, P. 1996. "Una ventana en la noche, la discoteca como territorio comunicacional de un consumo cultural urbano". Tesis de grado. FCS, UNCPBA.

12. PRODUCIENDO SABERES

Presentación

La Argentina fue pródiga en sistemas generadores de conocimientos técnicos, científicos y académicos, como también de conocimientos no formalizados y consuetudinarios. A lo largo del siglo XX las antropologías argentinas produjeron saberes mientras registraban y analizaban los saberes de los demás. Esta sección reúne estudios acerca de cómo se organizan social, política y culturalmente las personas cuando producen, usan y transmiten conocimientos. Se trata de saberes prácticos, teóricos y metodológicos de variadas estirpes a las que solemos clasificar como espirituales y religiosas, naturales y esotéricas, políticas y científicas. Como parte de un mundo en transformación constante, las ciencias antropológicas trabajan para reconocer las dinámicas fronteras entre preceptos, prácticas, conocimientos, creencias y fe. Quienes hacemos antropologías en la Argentina también somos objeto de estos sistemas clasificatorios que van cambiando con nuestras investigaciones, mientras inventamos nuevos pasajes y mientras volvemos a nuestros ancestros y a las nociones olvidadas para recuperar las hebras con que fuimos tejiendo nuestra historia. Esta sección se puede complementar con las secciones 1, 2, 3, 5, 9, 11, 13 y 14.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Folklore – Augusto R. Cortazar – Guillermo Gutiérrez – Alejandra Siffredi – Antropología del Tercer Mundo – Espiritualidad – Ciencia – Cátedras Nacionales – Ciencias Sociales – Naturaleza-Cultura – Etno-zoología – Pastores – Etno-botánica – Antropología Social – Narrativa Antropológica – Religión – Etnografía – Saberes – Verdad – Reflexividad – Ética – Moralidades – Mbyá Guaraní – Kolla – Tehuelche – Nivaklé/Chulupí – Misiones – Puna – Gran Chaco – Patagonia Meridional - Buenos Aires.

Otras lecturas recomendadas

Babot, María del Pilar, María Marschoff y Francisco Pazzarelli (comps.) 2012. *Las manos en la masa: arqueologías e historias de la alimentación en Suramérica*. Córdoba: IDACOR-UNC/ISES-UNT.

Guber, Rosana. 2016. *Experiencia de balcón. Ni héroes ni kamikaze, pilotos de A-4B*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Hidalgo, Cecilia y Valeria Hernández (comps.) 2006. Una antropología del presente. *Cuadernos de Antropología Social* (23).
- Jaquet, Héctor. 2005. *Los combates por la invención de Misiones: la participación de los historiadores en la elaboración de una identidad para la provincia de Misiones, Argentina, 1940-1950*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- Martín, Alicia (comp.). 2020. *Cultura y patrimonio nacional: los estudios de Folklore en la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Martínez, Gustavo. 2010. *Las plantas en la medicina tradicional de las Sierras de Córdoba. Un recorrido por la cultura campesina de Paravachasca y Calamuchita*. Córdoba, Detodoslosmares.
- Ocampo, Beatriz. 2006. *La Nación interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los hermanos Wagner*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Renold, Juan Mauricio. 2017-2019. *Antropología social: perspectivas y problemáticas*. 5 vols. Rosario: Laborde Editor.
- Stagnaro, Adriana. 2015. *Ciencia a pulmón: etnografías de laboratorios argentinos de biotecnología*. Buenos Aires: Fundación CICCUS-CLACSO.
- Slavsky, Leonor. 2007. TIC's para jóvenes indígenas: una experiencia mapuche en la creación colectiva de contenidos culturales digitales. *Quinto Sol* (11): 143-166.

Entre el amor y el compromiso: Augusto Raúl Cortazar y la profesionalización del folklore argentino¹

M. BELÉN HIROSE²

Presentación

Augusto Raúl Cortazar³ (Salta 1910–Buenos Aires 1974) fue una figura fundamental en la conformación del campo académico universitario del folklore en la Argentina (Blache y Dupey 2007). Y lo fue en sus roles de

-
- 1 M. Belén Hirose se graduó como licenciada en Comunicación en la Universidad de San Andrés y para su posgrado en antropología, se especializó en el estudio de las danzas y artes performativas de “proyección folklórica” (“El movimiento institucionalizado. Danzas folklóricas argentinas. La profesionalización de su enseñanza, en *Revista del Museo de Antropología* (3): 171-186, 2010). Actualmente está culminando su investigación doctoral sobre la figura argentina más influyente en el estudio del folklore en América Latina: Augusto Raúl Cortazar. La novedad de su abordaje reside en articular la reconstrucción de la trayectoria lineal y académica de este hombre de Letras dedicado a lo que se considera hoy como subdisciplina antropológica, con el reconocimiento de dicha trayectoria y los consiguientes aportes desde los propios términos de este investigador, profesor y gestor cultural de los saberes populares argentinos. Dicho trayecto combinó el desarrollo del Folklore como ciencia con una época de turbulencia institucional y universitaria permeada por alineamientos políticos nacionales y partidarios, proscripciones y exoneraciones. La autora no sólo revisa la gigantesca e incansable actividad creativa conceptual e institucional de Cortazar en todos los niveles, sino que se pregunta por su abrupto final, sorprendentemente cercano a un ritual de humillación (“político-ideológica”) que lo tuvo como protagonista ante los estudiantes de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Complementar este artículo con las secciones 1 (S. Carrizo), 2 (R. Boixadós y J. Farberman, D. Escolar), 3 (S. Bilbao, H. Ratier, E. Hermitte y C. Herrán), 4 (C. Gandulfo, H. Andreani), 6 (L. Tamagno y M. Maffia, J. Quirós), 7 (J.C. Radovich y A. Balazote), 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi), 9 (A. Guglielmucci), 13 (M. Blache) y esta sección (G. Gil).
- 2 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 3 Augusto Raúl Cortazar era primo hermano del escritor argentino Julio Cortázar, aunque no tuvieron contacto ya que ninguno de los dos estuvo relacionado con su respectivo padre. El primero, sin embargo, decidió quitar la tilde del apellido por motivos filológicos ya que la grafía original vasca no la posee (hay diversas versiones al respecto, pero ésta es la que él mismo daba).

docente, investigador, gestor y difusor del saber popular tradicional. Sin embargo, su trayectoria y su obra se encuentran poco estudiadas en la historiografía del período. Su principal inserción fue la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Publicó más de doscientos títulos de diversa índole: artículos y reseñas en revistas universitarias y académicas, libros, entradas en diccionarios, artículos en revistas de interés general, colaboraciones en guías turísticas, participaciones en periódicos nacionales-porteños, boletines institucionales, etc. principalmente en el ámbito nacional, pero también en publicaciones y congresos del exterior.

En 1946, el *Journal of American Folklore* le solicitó al afamado antropólogo francés Alfred Métraux la reseña de artículos de interés para la disciplina y que hubieran aparecido en América del Sur. En su primera entrega, Métraux reseñó 4 artículos, 3 de la autoría de Cortazar. Formó parte y asesoró diversas asociaciones de Folklore en la Argentina, en otras naciones y en organismos internacionales.⁴ En 1960, fue elegido presidente del Primer Congreso Internacional de Folklore que tuvo lugar en Buenos Aires y al que asistieron especialistas de Brasil, Panamá, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Ecuador, Chile, México, Estados Unidos, Alemania, Francia y España.⁵ A partir de 1958, integró el directorio del Fondo Nacional de las Artes, donde realizó una labor monumental e innovadora en cuanto al registro y difusión del saber popular tradicional y, como veremos, el apoyo a la investigación folklórica sistemática.

En las páginas que siguen mi objetivo es dar cuenta de la trayectoria disciplinar de Cortazar y del contexto político-institucional en la que tuvo lugar, precisamente porque logró construir una carrera ascendente, de amplios logros y reconocimientos, en medio de fuertes disrupciones institucionales que truncaron la trayectoria de muchos otros profesionales del mismo ámbito a causa de conflictos ideológicos cruzados con la política nacional (un claro ejemplo de trayectorias truncadas puede verse en Guber 2006).

En su caso fue un acontecimiento muy cercano a su muerte que irrumpió en esa trayectoria en uno de los momentos más intensos de participación política estudiantil. Se trató de un “juicio político” durante el segundo cuatrimestre de 1973 organizado por los estudiantes más activos de la Licenciatura en Ciencias

4 Representante de la Argentina en el Comité Interamericano de Folklore desde 1960, miembro correspondiente de la Sociedad Peruana de Folklore, del Instituto Histórico y Geográfico y de la Asociación folklórica del Uruguay, de la Asociación tucumana de Folklore, consultor del Instituto de Folklore Huancayo, formó parte del “Advisory Board” de la Universidad de California para la publicación del tomo “Folklore de las Américas”.

5 El evento contó con el auspicio de la Dirección General de Cultura del Ministerio de Educación y Justicia de la Nación que financió gastos de hospedaje y en algunos casos de pasajes aéreos de los delegados extranjeros (de Carvalho Neto 1960-62: 223).

Antropológicas de la Facultad en la que trabajaba y daba clases desde los años cuarenta. Ese juicio ha sido interpretado por varios actores de la época como detonante emocional de su muerte a causa de un cáncer de piel. Expresiones como “yo les decía: ustedes asesinaron a Cortazar”, “era una persona muy sensible y no pudo soportarlo”, “nos acusaron de matarlo” expresadas retrospectivamente por protagonistas de la época que entrevisté, dan cuenta de esta asociación. Al final de este artículo, ensayaré una explicación acerca de qué se puso en juego en aquel acontecimiento. Para ello repasaré primero la historia de la relación entre el folklore y la antropología y su articulación específica en la Argentina, seguiré por la presentación de sus trabajos teóricos, docentes y de gestión, y finalmente describiré la estructura de las exclusiones e inclusiones del mundo académico argentino en la que su trayectoria tuvo lugar, y cómo esta estructura se superpuso con la creciente polarización del campo político.

Folklore y antropología

Si bien las disciplinas del folklore y la antropología se institucionalizaron en Europa para actuar o reflexionar sobre la alteridad cultural,⁶ sus derroteros se han cruzado, superpuesto, separado, solapado y vuelto a cruzar en varias ocasiones,⁷ y nada hacía pensar que uno se subordinara o pasara a formar parte de la otra. Si bien toda periodización es arbitraria, podemos trazar algunas líneas generales.

La antropología o etnología emergió como disciplina científica alrededor del siglo XVII como consecuencia de las exploraciones europeas de los territorios de ultramar y el encuentro con el otro cultural. Las preguntas sobre la alteridad socio-cultural y la universalidad del ser humano han articulado los debates de la antropología desde entonces.

Las historiografías del folklore como ciencia destacan dos momentos claves para entender su emergencia como disciplina autónoma en la Europa del siglo XVIII: el nacionalismo romántico y la primera Revolución Industrial (Abrahams 1993). Del primero, fueron las ideas del filósofo suizo Jean Jacques Rousseau y del alemán Johan Gottfried Herder las más influyentes. Este último sostenía que la nacionalidad se fundamentaba en la influencia de la geografía sobre la cultura y que el espíritu de un pueblo se manifestaba principalmente en la lengua y la literatura, lo cual tenía como corolario la particularidad de cada grupo humano (Bendix 1997). Sobre la base de estas ideas los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm construyeron su trabajo editorial y de publicación de cuentos y leyendas a partir

6 Me refiero a la sistematización como disciplina científica moderna, ya que las indagaciones sobre qué es ser humano se pueden remitir, en la tradición occidental, a la filosofía de la Grecia clásica.

7 Para el caso de Europa y América del Norte ver Bronner (1984).

de la recopilación del relato oral de cuentos del mundo campesino porque consideraban que en esos relatos se encontraba el espíritu conformador del pueblo alemán en su expresión menos contaminada por los avances del cosmopolitismo.

El auge de estas ideas en Alemania no puede ser entendido sin tener en cuenta el avance del imperialismo francés en la era napoleónica durante los primeros años del siglo XIX, avance sustentado en la idea de una única civilización humana evolucionista cuya cumbre sería la Francia moderna. El otro momento que se destaca es la invención del término “folklore” en las postrimerías de la Primera Revolución Industrial en Europa, revolución que modificó la estructura social, económica y cultural con una velocidad y una profundidad hasta entonces inconcebible: Europa pasó de ser una sociedad rural y basada en la agricultura y el comercio a otra urbana, industrial y tecnológica. La palabra “Folk-Lore” fue creada en 1846 por el anticuario inglés William Thoms “*Folk-Lore*” para denominar al “conocimiento *del* pueblo”, pero conllevó desde entonces la doble acepción de “conocimiento *sobre* el pueblo”, convencionalmente folklore el primero y Folklore el segundo, especialmente si está respaldado por una disciplina académica.⁸ Cada uno de los tres términos (las dos palabras y el guión que los une/separa) serían focos de sucesivas redefiniciones hasta el presente (Noyes 2012).

La disciplina decimonónica se asentó sobre una mirada nostálgica de la burguesía hacia los mundos campesinos cuyas realidades estaban en plena transformación por el desarrollo del capitalismo, mundos a los que accedían a través de la apropiación de objetos o fenómenos tangibles. Las historias de la disciplina destacan así dos pesadas herencias de este momento de emergencia europeo, que afectarían también a América Latina: la relación con el nacionalismo (geográfico y lingüístico, aunque no racial) y la mirada nostálgica por objetos en proceso de desaparición, ubicados en oposición a los centros urbanos y civilizados (Abrahams 1993, Bendix 1997, Martha Blache 1991, Ortiz 1989). Estudios más recientes, sin embargo, complejizan la lectura de la relación del folklore con los nacionalismos latinoamericanos, destacando que el interés por las expresiones populares permitió el registro y valorización de formas culturales ignoradas por las elites (Fischman 2012) y la constitución de un archivo de utilidad en el presente para la reconstrucción de patrimonios culturales (Abduca 2013).

8 Diversas propuestas surgieron para evitar esta polisemia sin que ninguna, hasta el presente, haya logrado imponerse. Para la disciplina académica se sucedieron opciones como Folklorología, Demología, Folklorística. Se suma otra confusión que es la palabra “folklorista” utilizada para referirse al estudioso, pero que a partir de los años cincuenta se populariza para referirse a los músicos que cultivan la música de raíz folklórica. Cortazar llamaba “Folklore” a la ciencia, “folklore” a su objeto de estudio y “folklorista” al cientista. Para mayor claridad en el desarrollo de este trabajo mantendremos folklore para designar a la realidad socio-cultural identificada como objeto de estudio, Folklore al campo de estudio y folklorólogo/a a quien lo desarrolla. En el caso de las citas mantendremos el uso original.

En la Argentina, la relación entre antropología y folklore se estableció institucionalmente. Pioneros de la investigación antropológica moderna como Samuel Lafone Quevedo y Juan B. Ambrosetti, consideraban a los “hechos folklóricos” dentro de su ámbito de estudio. Ambrosetti fundó en 1904 el Museo Etnográfico en la FFyL-UBA. Fue su tercer director, el arqueólogo y geógrafo Francisco de Aparicio quien convocó a Cortazar como jefe del Departamento de Folklore, cargo que ocupó entre 1944-1947.⁹ En esos años, Cortazar trabajó con alumnos de Aparicio, dictó cursos libres y realizó investigaciones de campo en los Valles Calchaquies y de Catamarca.

Letras fue el otro ámbito por el cual el Folklore ingresó a la universidad, a través del literato Ricardo Rojas¹⁰, quien se hizo cargo en 1913 de la Cátedra de Literatura Argentina. Basándose en el ejemplo europeo, Rojas consideraba que los materiales folklóricos (bailes, cantos, proverbios, leyendas, cuentos) debían ser enseñados en la escuela primaria –gratuita y obligatoria por la ley nacional 1420 desde 1884– con el objetivo de que los futuros habitantes del país, muchos de ellos inmigrantes o hijos de inmigrantes, se reconocieran en un colectivo nacional local. De su labor en el Instituto de Literatura Argentina resultó su obra *Historia de la Literatura Argentina. Ensayo sobre la evolución filosófica en el Río de la Plata* (1917), considerada una historia social, intelectual y estética de la Argentina, en la que intentó formular una explicación sistemática y abarcativa del conjunto de las actividades culturales del país (Devoto 2005: 84-85, Gramuglio y Sarlo 1979: 18).

Cortazar se había formado en Letras (Profesor en 1934 y Doctor en 1954) y trabajó junto a Rojas, primero como auxiliar en el Seminario de bibliografía folklórica cuando era estudiante (alrededor de 1930), hasta asumir como titular de Literatura Argentina en 1959. Con su inserción en el Departamento de Letras, aunque su orientación hacia el Folklore era etnográfica, Cortazar organizó en 1954 un “Curso libre de folklore” para todo público que contó con la “inusitada inscripción de 211 asistentes” (Cortazar 1960: 2).¹¹ Semejante éxito le permitió crear un seminario y luego una licenciatura en folklore en 1956, la primera licenciatura autónoma de una disciplina antropológica en la UBA. Dos años después, sin embargo, ésta se

9 Si bien el Departamento de Folklore había sido creado por el segundo director Félix Outes, nadie había sido designado como Jefe hasta el nombramiento de Cortazar en 1944 (Cortazar 1960: 2). En el momento de su nombramiento, Cortazar se desempeñaba como bibliotecario del Museo.

10 Ricardo Rojas (1882-1957) nació en la ciudad de San Miguel de Tucumán pero provenía de una familia de renombre de Santiago del Estero. De orientación nacionalista y luego militante radical, fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y rector de dicha universidad en 1926 y 1930.

11 Los cursos libres fueron generados en 1918 con la Reforma Universitaria de la Universidad Nacional de Córdoba, y la primera fue dictada por el Padre Pablo Cabrera sobre etnología argentina (Zabala 2013).

subsumió en la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, como una orientación junto a arqueología y etnología.

La creación de Ciencias Antropológicas formó parte del proceso de modernización de la Universidad iniciado tras el golpe cívico-militar de 1955. En 1957 se crearon Sociología, Psicología y Ciencias de la Educación en la FFyL. Estas carreras estaban orientadas a entender los problemas del país (que en este contexto apuntaban al atraso en relación a los países centrales y la adhesión de los grupos populares al recientemente depuesto peronismo)¹² y aportar soluciones científico-técnicas para favorecer el desarrollo del país. Un año después, en 1958, varias iniciativas confluyeron para crear ciencias antropológicas, cuyos saberes hasta entonces se dictaban en Historia y Geografía y en las recientemente creadas Sociología y Folklore. El impulso oficial se basó en la necesidad de legitimar e institucionalizar un conocimiento y un método específicos inherentes a la gestión de museos y la existencia de grupos aborígenes dentro de los márgenes de la Nación. Sin embargo, la adecuación de Ciencias Antropológicas al modelo modernizador ha sido siempre un punto de debate porque sus primeros docentes no estaban interesados en ese proyecto (Guber y Visacovsky 2006, Menéndez, 2008, Visacovsky *et al.* 1997). Al menos, eso es lo que siempre se ha sostenido sobre la carrera, lo cual podrá ser relativizado luego de conocer la labor de la orientación Folklore en el proyecto desarrollista.

Folklore: concepto, método y enseñanza

Los debates sobre la Ciencia del Folklore se dirimen, desde sus inicios, entre quiénes conforman el *Folk*, si los campesinos, los aborígenes o todos los seres humanos, sobre qué es el *Lore*, si los objetos, los comportamientos, las supervivencias, las creaciones, las reproducciones; y cuál la determinación entre ambos términos. ¿Acaso el grupo humano define lo folklórico, o la posesión de cierto objeto o determinado comportamiento determinan la cualidad de “folklórica” de la persona que lo posee/actúa? (Noyes 2012). Cortazar estaba al tanto de estos debates y sus textos eran frecuentados por otros investigadores. Si bien la dimensión teórica de su obra no fue un aspecto destacado por sus contemporáneos y fue debatida desde su formulación y más tarde por sus discípulos (ver, por ejemplo, Martha Blache 1991, Carneiro 1965, Dannemann 1975, Vega 1960), vale la pena repasarla porque implicó la introducción del Funcionalismo malinowskiano al campo antropológico porteño “lo cual significó un avance notable para la época” (Ratier 2010: 28) frente a la hegemónica Escuela Histórico Cultural. Sumado a esa

12 “Peronismo” identifica al movimiento político que se agrupa tras la figura del Gral. Domingo Perón, quien fue presidente de la Argentina durante tres períodos: 1946-1952, luego del cual fue re-electo y gobernó entre 1952-1955 año en el que fue derrocado por una Junta Militar, obligado a exiliarse y su partido, el “Partido Justicialista” fue proscripto.

novedad, avanzó con una prédica alentadora del trabajo de campo que, además, facilitó con el apoyo económico a las investigaciones desde el Fondo Nacional de las Artes. Posiblemente por eso, un estudiante de la época sostuvo, en el marco de una entrevista, que “si uno quería hacer antropología social, lo hacía en la Cátedra de Folklore”.

En primer lugar, Cortazar identificó al “conglomerado folklórico” formado por tres elementos: la geografía (el paisaje, la flora y la fauna),¹³ la tradición (el sistema cultural heredado) y el grupo humano. De la interacción de estos tres actantes (Latour 2008) surgen los “hechos folklóricos”, aquello que intuitivamente se reconoce como folklore. Podemos entender la intuición que menciona Cortazar como parte del proceso de abducción,¹⁴ una forma de razonamiento presente en la generación científica de conocimiento (Blache 1991: 30).

A partir de la observación se reconocían ocho rasgos siempre presentes en los hechos folklóricos: ser funcionales (contar con características que surjan de la elaboración de objetos o prácticas para satisfacer una necesidad material o espiritual), tradicionales (haberlos recibido de generaciones anteriores), regionales (presentar características elaboradas por la relación con el ambiente), vigentes (formar parte del presente de una comunidad y ser reconocidos por todos sus miembros como propios), populares (estar ubicados en el estrato “medio” entre la ciudad y los grupos etnográficos)¹⁵, anónimos (asignar poca importancia de los grupos folklóricos a la autoría y a los derechos de propiedad intelectual, más allá

13 La geografía como factor determinante de la diversidad cultural es una dimensión que suele ser desatendida. En su concepción sobre la formación cultural, la geografía tiene un lugar dominante y eso lo lleva a la conclusión de que la Argentina, cuyo territorio incluye distintos sistemas geográficos-ecológicos, estaba formada por una diversidad de culturas (Cortazar 1937, 1939, 1947). En efecto, la diversidad de las culturas folklóricas al interior de los márgenes nacionales era uno de los aportes que Cortazar esperaba de la ciencia folklórica Latinoamericana hacia el folklore europeo/universal.

14 Concepto desarrollado por Charles S. Peirce en gran parte de su obra.

15 Aunque no puedo desarrollar la cuestión del lugar de los pueblos originarios en el Folklore Argentino, sugiero verlo realizado por otros investigadores (Chamosa 2012, Benza, Mennelli y Podhajcer 2012, Benedetti 2014, entre otros) que señalan que el folklore no los incorporó por dos motivos: el origen europeo del folklore, donde el sujeto de estudio eran los campesinos de los países centrales, y las luchas por la definición del campo académico en la Argentina, donde las “poblaciones etnográficas”, como se llamaba a los aborígenes, quedaron bajo la órbita de los etnólogos. Sin embargo, esto no impidió que Cortazar los considerara fuente principal, junto a la herencia española, de los fenómenos folklóricos. Además, en *Indios y gauchos en la literatura argentina* (1956) enfatizaba la presencia del indio en la literatura argentina y tomaba críticamente la relación del Estado Argentino con el indio. Asimismo, incorporó el patrimonio indígena en la tarea de difusión de las diversas culturas que conformaron el Estado-Nación argentino. Así lo manifestó, especialmente, en su desempeño en el Fondo Nacional de las Artes donde, al no haber un espacio destinado al arte indígena, lo incorporó de hecho a las exposiciones de folklore.

de que los bienes folklóricos tengan o no un autor reconocido), de transmisión oral y empíricos (no aprenderse en los libros o en la escuela, sino por mimesis, a través del gesto y la palabra oral).

Más allá de esta definición por rasgos caracterizadores, Cortazar realizó una serie de aportes novedosos para el Folklore argentino. Uno de ellos fue su insistencia en el carácter procesual de los hechos folklóricos, porque en su concepción ningún bien o práctica era folklórica por su naturaleza, sino que se convertía en tal por decisión del grupo humano que lo manifestaba. Por eso, sostenía, era necesario estudiarlo en el contexto donde ese hecho sucedía y no presuponer su cualidad folklórica. Hasta entonces, gran parte de la investigación folklórica, especialmente la de tradición textualista, partía de la consideración de un género lingüístico como folklórico. Tal era el caso del cuento, que los entendidos recopilaban sin saber si quienes lo relataban lo consideraban como propio, y sin tomar nota del contexto en el cual era obtenido. En la Argentina, esta labor era desarrollada por especialistas como Juan Alfonso Carrizo, miembro del Instituto Nacional de la Tradición, hoy Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.¹⁶ Para Cortazar, en cambio, los bienes no *eran*, sino que *devenían* en folklóricos. En vez de presuponer su carácter, Cortazar sugería estudiarlos en su proceso histórico (tradicional) y en su presente (funcionalidad y vigencia).

En cuanto a dicho estudio, proponía el “Método Integral” (Cortazar 1949), basado en la teoría funcionalista y el trabajo de campo popularizado por el antropólogo polaco-británico Bronislaw Malinowski a principios del siglo XX¹⁷. Cortazar consideraba que el trabajo en terreno debía durar al menos un año, para poder observar el ciclo completo de los procesos y entender las relaciones entre las distintas actividades. Por ejemplo, la producción de la chicha, bebida alcohólica andina hecha de maíz y con un sitio central en las celebraciones del carnaval del noroeste argentino, dependía de las actividades agrícolas a lo largo del ciclo anual. El ejemplo más acabado de esta propuesta fue el libro *El Carnaval en el folklore Calchaquí: con una breve exposición sobre el método folklórico integral* (1949). Allí reunió su investigación etnográfica y su aporte metodológico. Pero además, Cortazar consideraba las investigaciones de campo como instancias fundamentales de la formación, y por ello en el Seminario de Folklore previo a la creación de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas incluyó dos viajes de investigación que realizó junto a sus estudiantes: en 1955 a los Valles de Santa María y del Cajón, en Catamarca, y en 1956 a la región serrana de la Provincia de San Luis.

16 Para conocer el trabajo de Juan Alfonso Carrizo, sugiero consultar Chamosa (2010), y para el devenir institucional del Instituto Nacional de la Tradición, Lazzari, (2002).

17 Cortazar tradujo al castellano *Una teoría científica de la cultura* de Malinowski para Editorial Sudamericana.

Las imágenes también ocupaban un lugar fundamental en su propuesta. La cámara de fotos era un instrumento infaltable en sus viajes y las imágenes generadas eran insumos *vis à vis* la libreta de campo para el trabajo de análisis posterior a los viajes, en el gabinete.

Los objetivos planteados para el Seminario dan cuenta de la orientación general de este profesor e investigador. Además de los estrictamente académicos como la “aplicación rigurosamente científica de los métodos y procedimientos técnicos”, la documentación de campo con método integral, la revisión bibliográfica, la reflexión sobre “las conclusiones y síntesis (que) establezcan correlaciones fecundas entre lo regional y lo universal”, “estrechar vínculos y coordinar esfuerzos con otras instituciones nacionales y extranjeras”, Cortazar agregaba

cultivar entre sus miembros y colaboradores (del Seminario) el amor hacia los nobles valores de la tradición popular y, en general, difundir el conocimiento, favorecer la comprensión y suscitar la simpatía por sus expresiones auténticas [...] dictar cursos de asistencia libre para todo público, sin más requisito que la inscripción. (Cortazar 1960: 4).

Cortazar tenía una gran vocación de maestro, rol sobre el que expresó su orgullo en varias ocasiones. Dedicó su libro *Andanzas de un folklorista* (1964) “A mis discípulos, y a quienes fueron mis alumnos de Folklore cómplices gratos, muchos de ellos en algunas de estas Andanzas”. Al introducir la compilación crítica de *Viaje de un murrango* de J. Ambrosetti destacaba haber incorporado

el valioso aporte de Miguel Hángel González y Santiago Bilbao, con quienes he consultado y discutido muchos aspectos y cuya buena voluntad y espíritu crítico tanto valoro y agradezco. La colaboración de quienes fueron alumnos míos sobresalientes en la Licenciatura en Ciencias Antropológicas (con orientación en folklore) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires tiene para mí el sentido de significar un reconocimiento de sus méritos a la vez que una oportunidad de experiencia y actuación, lo cual, como viejo profesor, ha sido siempre motivo de especial complacencia. (Cortazar 1963: 40).

Cuando la Licenciatura en Folklore se convirtió en una orientación de Ciencias Antropológicas, Cortazar fue profesor de la materia Folklore General durante dos años,¹⁸ ya que se jubiló de todos los cargos que tenía en la UBA en 1960, a los 50 años de edad. Para la ocasión, los estudiantes organizaron un concurrido acto de despedida donde le mostraron su afecto. En él un estudiante suyo afirmó: “allí teníamos a alguien que creía fundamentalmente en lo que estaba haciendo, y que

18 Lo sucedió la investigadora Susana Chertudi.

creía –¡oh impresionante milagro!– que creía también potencialmente en nosotros. Creyendo en nosotros nos daba lo mejor, lo más valioso que el hombre puede dar a otro hombre: la propia confianza.” (César Magrini en Cortázar 2010).

Son varios los testimonios que muestran esa imagen. El cineasta Jorge Prelorán lo expresaba de la siguiente manera: “lo distinguía era el querer el bien de los otros. Quería que vos tuvieras éxito, Te alentaba, te daba rienda para que ejercieras tu libertad... para que avanzaras en lo que fuera tu vocación, algo rarísimo no sólo en Argentina sino en el mundo” (Prelorán, 2006 s/n). En ese mismo sentido, el comunicólogo Aníbal Ford (1997:18) lo recuerda como quien le acercó las primeras lecturas sobre la cultura de masas. En una entrevista audiovisual realizada por el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina en el *Ciclo de Encuentro “Trayectorias”*¹⁹, la antropóloga argentina largamente radicada en Brasilia, Rita Segato, contó que cuando estaba en el colegio secundario y tenía dudas sobre qué estudiar, una profesora la llevó al Museo Etnográfico para que conversara con Cortazar:

Rita Segato: Yo quiero estudiar antropología, pero ... ¿de qué voy a trabajar si soy antropóloga?

Augusto Raúl Cortazar: Seguí tu corazón, seguí tu corazón.

Rita Segato: Y desde entonces seguí mi corazón y ha dado resultado.

En esta misma entrevista Segato hizo referencia al “juicio político” que un grupo de estudiantes, entre los que ella se encontraba, le realizó a Cortazar. En una comunicación personal, ella me confirmó que le había dolido mucho traicionar a la persona que le había dado “el consejo de su vida”. Antes de ampliar este punto, vamos a repasar la actividad de “folklore aplicado”, que el folklorólogo desarrolló a través de otro tipo de entidad pública.

Folklore aplicado

A partir de su jubilación en la Facultad, Cortazar incursionó en diversas empresas de divulgación, entre la que se destacó la dirección de la revista “Selecciones Folklóricas Codex” (1965) destinada al gran público. Pero principalmente

19 El ciclo, iniciado en el año 2008, según se explicita en la página web del citado Colegio, tiene como objetivo crear un archivo videográfico con entrevistas a antropólogos y antropólogas que han contribuido al desarrollo de la antropología local y regional para recuperar “en primer lugar su biografía, y a su vez los sentidos construidos acerca de su práctica profesional” con el fin de “acceder a las particularidades socio-históricas desde las cuales se desplegó y despliega nuestra práctica profesional”.

focalizó su trabajo en la gestión cultural a través del Fondo Nacional de las Artes (FNA)²⁰ de cuyo directorio fue miembro desde su creación en 1958. Allí trató de “realizar su ideal ético de una ciencia folklórica al servicio de la comunidad humana” (Cortázar, 2010). Conceptualizó su práctica como *Folklore aplicado*, cuya fundamentación aparece en su libro póstumo *Ciencia Folklórica Aplicada. Reseña teórica y experiencia Argentina* (1976) terminado de compilar por su viuda, Celina Sabor.²¹ En él, presentaba como su principal fuente teórica al antropólogo francés Roger Bastide,²² e incorporaba “observaciones y comentarios críticos de aquellos familiarizados con la realidad popular latinoamericana” (Cortázar 1976: 11), siempre de antropólogos, como el mexicano Guillermo Bonfil Batalla, la colombiana Virginia Guitiérrez de Pineda y el haitiano Rémy Bastien, entre otros.

También recuperaba la experiencia argentina a través de trabajos sobre las migraciones y el asentamiento en “villas miserias”: mencionaba el libro del contador y sociólogo Mario Margulis (1968) *Migración y marginalidad en la sociedad argentina*, el artículo de Hugo Ratier (1969) “Del Empedrado a Isla Maciel: dos polos del camino migratorio” y las tesis o trabajos finales de materia de la Licenciatura en Ciencias antropológicas (Cortázar 1976: 38-39),²³ aclarando que todos ellos habían elaborado temas comprendidos por el folklore, como “trasplantes” en la ciudad de Buenos Aires o sus cercanías. Con este término identificaba a los hechos folklóricos que viajaban con sus portadores; se trataba de uno de los “*deslindes conceptuales*” que utilizaba para flexibilizar su rígida teoría e incorporar lo que no entraba en su definición de los “hechos folklóricos” (Cortázar 1976).

A partir del informe de los 15 años del FNA (1958-1973), podemos distinguir tres líneas fundamentales en las políticas del área de folklore, ideadas y gestionadas por Cortázar: la producción de conocimiento científico, el estímulo a los artesanos y la formación del público no-folk.

Gran parte de las actividades y recursos del área de folklore del FNA fueron destinados a aumentar el conocimiento científico sobre la cultura folklórica. El

20 El Fondo Nacional de las Artes es un organismo oficial fundado en 1958 bajo el paradigma desarrollista; es un ente autónomo y autárquico aunque sus autoridades son nombradas por el Poder Ejecutivo Nacional. En sus orígenes su objetivo principal fue “estimular las actividades artísticas y literarias que ‘revelen aptitud para contribuir positivamente al acervo cultural de la Nación’ y facilitar su difusión en el exterior, mediante adecuados sistemas financieros y de fomento económico” (Cortázar 1963: 2).

21 Celina Sabor de Cortázar (1913-1985) fue una destacada estudiosa de la literatura española del Siglo de Oro.

22 Especialmente el libro Bastide (1971).

23 Menciona a los siguientes: Elena Chiaffitella, Lucía Barzzizza, Martha Blache, Andrés Spinelli y Raquel González.

Fondo otorgaba becas para la realización de trabajo de campo para los mejores promedios de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la FFyL-UBA con orientación en Folklore. Además, contaba con su propia línea de investigación sobre artesanías para apoyar sus políticas en esa área. A tal fin, se realizó el *Censo Nacional* y el *Registro de Honor* de Artesanos, llevado adelante por 117 técnicos folkloristas y becarios. El Censo no sólo recopilaba datos generales, sino que buscaba documentar las técnicas artesanales, la vida, las condiciones de existencia y el ambiente del artesano. Los técnicos, cualquiera fuera su formación de base, debían realizar los seminarios diseñados específicamente para planificar las investigaciones de campo, donde se insistía en el uso del registro escrito, y las fotografías, diapositivas y grabaciones audiovisuales cuando fueran posibles. Sobre la base de este conocimiento, se llevó adelante el *Régimen de estímulo de las artesanías y ayuda a los artesanos*, y la formación del público de las ciudades.

Más allá de la mencionada vigencia de las expresiones folklóricas, Cortazar observaba una crisis en la producción de artesanías y entre las causas de esta situación mencionaba:

[...] la escasez de materia prima; la intervención de intermediarios y acopiadores inescrupulosos y abusivos; la maraña de disposiciones legales y reglamentarias, nacionales, provinciales y municipales que gravan la actividad artesanal provocando la incongruencia de que, por una parte, el Estado la apoya y estimula, y por otra la aplasta con impuestos, patentes y gravámenes [...]; la indiscriminada aceptación, por parte de los artesanos, de motivos, estilos y modas que desplazan los valores tradicionales, lo cual plantea la necesidad de un programa de educación del artesano [...] así como el estímulo para la formación de cooperativas artesanales; [...] cierta actitud derrotista y desesperanzada que los artesanos suelen abrigar, a veces justificada por el fracaso económico o el engaño que tantas veces ha debido sufrir. Acongoja el ánimo comprobar que este desolador proceso nos priva frecuentemente de artesanos eximios para aumentar el número de mucamas o ínfimos empleados, sin especialización y sin relieve, candidatos a ser triturados por la deshumanizada máquina de la gran ciudad. (Cortazar 1968: 6).

Como opción a otras políticas que se focalizaban en cómo incorporar a los criollos e indígenas a las clases trabajadoras urbanas o semi-urbanas, el proyecto del FNA buscaba valorizar sus saberes a través del estímulo a las artesanías. Diversas acciones se realizaron para mitigar esta crisis, en las que se dio prioridad a aquellos artesanos que contaban con un aprendiz para asegurar el traspaso generacional. A partir de la sistematización e identificación de artesanos realizadas por el Censo

y el Registro²⁴ se buscó incrementar la producción, proveyendo de los recursos necesarios mediante el otorgamiento de préstamos para la adquisición de materias primas y asegurar las ventas mediante la organización de mercados y ferias (VVAA 1973: 31). Durante los 15 años de gestión en el Fondo, los técnicos coordinados por Cortazar adquirieron para la institución alrededor de 5000 piezas que compraron a 800 artesanos con un “precio justo”, determinado por el tiempo que le llevaba al autor realizar la pieza en detrimento de otras tareas rentadas (pues el objetivo era que no abandonaran la actividad artesanal para poder sobrevivir).

La adquisición de piezas tuvo varios objetivos: crear una colección propia del FNA y exhibirla en exposiciones, donar a museos del país o al extranjero a través de las embajadas argentinas y la venta en ferias artesanales, para las que se reservaban las piezas sin características excepcionales. Las ferias tenían el doble propósito de dar a conocer el arte popular y de crear un mercado para su comercialización. Se realizaron 23 exposiciones/ferias artesanales en Argentina²⁵; en el exterior se destacaron las realizadas en Perú, “Exposición de Artesanías Latinoamérica”, las muestras itinerantes en los buques-escuela *Fragata Libertad* y *Crucero la Argentina*, que recorrieron diversos países; y las realizadas a través de las embajadas argentinas de Tokio y de Roma. En el informe se mencionaba con particular interés la participación en la exposición “Cultura del mundo y arte moderno” durante los juegos Olímpicos de Munich, a la que fueron enviados instrumentos musicales indígenas.

Se puede observar aquí la tercera línea de acción de Cortazar: la formación del público de las ciudades, coincidente con su propuesta del Folklore como ciencia generadora de conocimiento del otro cultural para forjar el sentimiento nacional (Cortazar 1939). En el diagnóstico que hacía sobre el estado de las artesanías, Cortazar planteaba como uno de los grandes problemas de la producción artesanal que los propios artesanos no valoraban lo que hacían, en buena medida porque los “centros legitimadores” tampoco lo hacían (1968). Por eso las políticas del Fondo estaban focalizadas, precisamente, en la educación del público no-folk, dirigidas a los centros “irradiantes” de criterios legitimadores y potenciales compradores:

[...] estamos empeñados en proclamar una valoración positiva de las artesanías, en demostrar y difundir el aprecio en que se las tiene en los más altos niveles de la Nación: desde los gobiernos (central y provinciales)

24 Al ingresar al Registro de honor se les entregaba un diploma a los artesanos muy valorado como ícono de prestigio. Según una técnica que trabajó muchos años después con artesanías folklóricas, los artesanos mostraban con orgullo dicho diploma.

25 En Capital Federal, Rosario, Córdoba, La Plata, Tandil, Río Gallegos, Comodoro Rivadavia, Viedma, General Roca, Neuquén, Santa Rosa, General Pico, Bahía Blanca, San Luis, Mendoza, Santa Fe, Santiago del Estero, Catamarca, Paraná y Mar del Plata

a los diversos organismos de la cultura, desde las Universidades hasta el Fondo Nacional de las Artes.

Esta actitud colectiva de franco apoyo y simpatía se manifiesta en multiplicadas exposiciones, en ferias regionales, en secciones de museos, en películas y espectáculos audiovisuales, todo lo cual, por ser de actualidad, tiene acogida en todos los medios de difusión incluidos el cine y las audiciones televisadas de amplísima resonancia en el público.

Si se pueden mantener y aún vigorizar estas ondas difusoras hasta que alcancen los más extremos y distantes lugares del país, confío en que los artesanos verán ampliado su mercado por una demanda más intensa y sostenida; se valorizará colectivamente su labor y esto acarreará como consecuencia uno de los frutos que considero fundamentales: infundirá en los artesanos confianza en su propia obra, fe en su valor cuando se ejecuta con probidad, con destreza y con respeto hacia las fuentes de inspiración que sus antepasados les han transmitido eslabonando la “cadena tradicional” a veces por milenios. (Cortazar 1976: 51-52).

A tal educación estaban destinadas una serie de acciones como las *Conferencias* sobre folklore en la ciudad de Buenos Aires y las provincias, de las que participaban tanto académicos destacados (como José Imbelloni), como estudiantes recién graduados a quienes alentaba a realizar charlas abiertas al público como parte de sus primeras experiencias profesionales.

En su intento de ampliar el público para el folklore, creó el proyecto “Folklore argentino en imágenes”, una serie de diapositivas que se enviaban de manera gratuita a quien las solicitara, y la serie discográfica “Folklore Musical y Música folklórica argentina”, que incluía música criolla y aborígen. En un proyecto muy innovador para la época, impulsó el *Relevamiento cinematográfico de expresiones folklóricas* tras ver un audiovisual de Jorge Prelorán²⁶ sobre los gauchos de La Pampa. Lo convocó y realizaron, entre los años 1960-1970, 21 cortometrajes: 19 sobre el Noroeste Argentino co-financiados por la Universidad Nacional de Tucumán, a los que se le sumaron “Araucanos de Ruca Choroy” y “Valle Fértil” con el sello del FNA. Estos audiovisuales fueron, sin duda, un recurso novedoso tanto para el registro como para la difusión de diversos lugares de la Argentina. Cortazar fue uno de los líderes de una disciplina que se gestó en un campo híbrido “de investigación intelectual y de gestión cultural” cuya “epistemología constituida por esa práctica y sus resultados pusieron en evidencia la pluralidad constitutiva de la nación” (Fischman 2018: 24).

26 Prelorán (1933-2009) fue luego reconocido por haber desarrollado el método de indagación audiovisual denominado “etnobiográfico”.

Mientras lideraba esta efervescente actividad en el FNA, el mundo universitario pasaba por profundas transformaciones. En 1968 fue convocado por las autoridades de la Facultad para reincorporarse a las cátedras de folklore general y folklore argentino (Cortazar 1975, 1976). Recordemos que se había jubilado en 1960 y desde entonces no había ejercido ningún cargo –ni rentado ni ad-honorem– en dicha Facultad. Su vínculo con la institución se mantuvo sólo a través de las becas del Fondo, como acabamos de ver. En lo que sigue recorreremos este intenso período que derivó en su juicio político, realizando una breve retrospectiva para dar cuenta de cómo fue evolucionando la relación entre el campo político-universitario y la política nacional.

Un regreso trágico

Al principio de este artículo sostuve que Cortazar pudo dar forma a su interés profesional por el folklore a pesar de los sismos institucionales que lo interpelaban desde una identidad político-ideológica a la que no le interesaba responder. Pero esta capacidad de construir su propio espacio encontró sus límites.

La primera vez que se enfrentó a estas interpelaciones fue en 1946 cuando Francisco de Aparicio, director del Museo Etnográfico fue exonerado de la Facultad por el decano interventor, Enrique François, designado por el Rector, a su vez nombrado por el Poder Ejecutivo Nacional durante la primera presidencia de Juan Domingo Perón.²⁷ La razón de semejante sanción fue su protesta por la intervención de la Universidad de Buenos Aires en la autonomía universitaria. Durante un breve período de seis meses, ocupó el cargo de director interino uno de los discípulos de Aparicio, el geógrafo Romualdo Ardissonne, hasta que éste fue reemplazado en abril de 1947 por el italiano José Imbelloni, afín al gobierno nacional. Esta situación generó una fuerte polarización entre los discípulos de Aparicio, que abandonaron la Facultad, y los de Imbelloni, que permanecieron en la Universidad (Guber 2006). Si bien Cortazar dejó sus cargos en el Museo Etnográfico, mantuvo los otros dos: la cátedra de Literatura Argentina y la dirección de la Biblioteca Central. A esta última, que constituía el principal ingreso económico familiar, renunció en 1952, tras rechazar su afiliación al Partido Justicialista (peronista). Es éste el único gesto de tipo político que he podido confirmar.

En esta situación, la familia Cortazar evaluó la oferta del prestigioso lingüista español, Amado Alonso, para continuar su carrera en los Estados Unidos de América. Alonso, que había sido una figura destacadísima del Instituto de Filología de la FFyL, fue separado de sus cargos en 1947 mientras cursaba una licencia para

27 En una carta con fecha 01/10/46 de Aparicio entrega el Museo al Prof. Romualdo Ardissonne, por entonces Jefe del Dpto. De Geografía Humana, que asume como director Interino. Fuente: Libro copiadore del Museo Etnográfico.

participar como profesor visitante en la Universidad de Harvard, Estados Unidos. El ofrecimiento a Cortazar estaba relacionado con su carrera en letras y no su dedicación al folklore. En la interpretación de su hija fue esto lo que lo decidió a rechazarla. Permaneció en la Cátedra de Literatura Argentina²⁸ en la que fue designado como titular a cargo *ad honorem* tras la renuncia de Rojas en 1947, otra figura que renunciara en repudio a la intervención. Desde esta Cátedra propuso, en 1954, el ya mencionado curso libre de Folklore cuyo éxito derivó en la creación de la Licenciatura en Folklore.

Mientras tanto, la convulsionada política nacional renovaba la polarización entre peronistas y anti-peronistas. En 1955, la autodenominada “Revolución Libertadora”, una coalición cívico-militar, derrocó al Presidente Perón y se instaló como gobierno de facto. En la FFyL esto resultó en una nueva intervención que llevó adelante una purga de remanentes peronistas o filo-peronistas de los cuadros de profesores. Se realizaron concursos de todos los cargos, donde los candidatos debían presentar, además de sus antecedentes, una “Declaración de fe democrática”, es decir, la afirmación de que no adscribían ni habían adscripto al “tirano prófugo” (Neiburg 1998). Cortazar logró atravesar esta instancia,²⁹ siendo nombrado en 1959 profesor con dedicación exclusiva. Imbelloni, quien se desempeñó como el hombre fuerte del peronismo en antropología en la UBA, fue “invitado” a jubilarse.³⁰ Estas tensiones no impidieron que Cortazar participara del volumen *Folklore argentino* (1959)³¹ editado por Imbelloni en su retiro, como parte de su proyecto editorial “Biblioteca Humanior”, ni que este último fuera convocado por Cortazar para dar conferencias sobre Folklore como parte de las actividades en el FNA.

Sin embargo, más allá de estos espacios de encuentro académico (al que habría que sumarle el ya mencionado Congreso de Folklore de 1960), la polarización del campo político fue creciendo en consonancia con el resto de la región. Desde los años sesenta América Latina fue escenario de una creciente movilización, principalmente de jóvenes, hacia la revolución política y social promovida por un gran número de intelectuales (Gilman 2003), y abrazada particularmente en

28 Sin embargo, los testimonios reunidos por Guber (2006) indican que “quienes se quedaban en la universidad eran adscriptos como “peronistas” a los ojos de quienes no permanecían en ella ya fuera por expulsión o renuncia” (Guber 2006: 19)

29 Otra suerte corrió en la Escuela Nacional de Danzas Folklóricas Argentinas, en donde tuvo que renunciar a su Seminario de Folklore por haberlo dado durante la década peronista.

30 Con esto no quiero decir que Imbelloni no tuviera credenciales intelectuales para ocupar esos lugares, sino que en el contexto académico-universitario argentino, éstas tenían más validez si no se oponían al gobierno nacional.

31 El volumen, de la colección Humanior dirigida por Imbelloni, contaba con artículos de Bruno Jacovella, Susana Chertudi, Augusto R. Cortazar, Felix Coluccio, Armando Vivante, Ma. Delia Millán de Palavecino, Enrique Palavecino y Ricardo L. J. Nardi. La más notable ausencia fue la de Carlos Vega, que aparentemente había tenido algunas diferencias personales con su maestro Imbelloni.

el ámbito universitario. En la Argentina, esa tendencia se yuxtapuso a la relectura de los dos primeros gobiernos de Perón, proscripto y exiliado desde 1955, que realizaron los jóvenes universitarios de clase media, muchos de ellos hijos de fervientes anti-peronistas del decenio anterior. Esta relectura se hizo sobre la base de las mejoras materiales y simbólicas bajo sus gobiernos destinadas a la clase obrera y los trabajadores rurales.³²

En esa década que se abrió en 1966, el gobierno de facto del Gral. J. C. Onganía, autodenominado “Revolución Argentina”, intervino con fundamento “anticomunista” las universidades nacionales, interrumpiendo una vez más la autonomía universitaria y el gobierno tripartito³³. En oposición a la intervención, estudiantes, docentes y graduados ocuparon cinco facultades de la UBA, entre ellas Filosofía y Letras. En la noche del 29 de julio de 1966, con el tiempo conocida como “la Noche de los Bastones Largos”, la Policía Federal procedió a un violento desalojo de los establecimientos dejando varios heridos y más de 400 detenidos, lo cual desencadenó la renuncia masiva de profesores titulares y auxiliares.

En la Licenciatura en Ciencias Antropológicas sólo una profesora titular (Esther Hermitte, quien no estaba aun concursada) y buena parte de los primeros graduados que se desempeñaban como auxiliares docentes renunciaron a sus noveles cargos (Guber 2009). Esta situación truncó un proceso de vitalización del claustro docente iniciado a principios de la década, mediante la incorporación de alumnos avanzados o primeros graduados como auxiliares. Admiradores eventuales de sus ‘maestros’ en lo teórico, se distanciaban de ellos por considerarlos refractarios a los proyectos de cambio social y defensores de “la torre de marfil” académica (Guber 2006, 2007). Quienes entonces se apartaron de sus cargos, describieron los años siguientes hasta 1973 como un “período (en el que) emergieron a la luz esos ‘monstruos surgidos del mundo subterráneo’” (Bartolomé 1982: 413). Durante este período los antropólogos argentinos empezaron a concebir su tarea científica como “comprometida” (Guber 2009, Gil este volumen), atenta a los procesos de un cambio social en beneficio de los menos favorecidos económica y socialmente. En términos prácticos, esto significaba no sólo visibilizar su condición de explotados, sino también incidir en aquellos proyectos políticos visualizados como capaces de revertirla. Si en un primer momento este compromiso asumió los rasgos del

32 El clima de este período de gran efervescencia en la política argentina ha sido estudiado en muchos trabajos. Sólo a modo de referencia remito a *La Voluntad*, de Eduardo Anguita y Martín Caparrós (2006) que cuenta la génesis de las organizaciones revolucionarias, y *Los años setenta de la gente común*, de Sebastián Carassai (2015), que analiza la perspectiva de la gente que no participó de las organizaciones políticas guerrilleras ni de los grupos de poder.

33 Desde la Reforma Universitaria de 1918, la gobernanza universitaria se regía por el gobierno Tripartito, conformado por el claustro de Profesores, Alumnos y Graduados.

trabajo de campo malinowskiano y la perspectiva de los actores (Guber 2010), no demoró en volcarse hacia la actividad política, en algunos casos armada.

Habían pasado ocho años de su jubilación de la Facultad y dos de la última intervención policial cuando, en 1968, Cortazar fue convocado por las autoridades de la Facultad para dirigir el Departamento de Ciencias Antropológicas (del 68 al 70) y dictar las materias Folklore General y Folklore Argentino (del 68 al 74).

Según afirma en el último texto teórico, escrito en 1970 y publicado en 1975, Cortazar aprovechó su regreso a las aulas para revisar sus “propios enfoques, criterios e interpretaciones en el campo de la teoría y el método”, especialmente a partir de sus dos últimas investigaciones de campo, que realizó con equipos de discípulos en Yavi (Jujuy) entre comunidades “de raigambre quichua-aimara” y en Neuquén entre grupos de “ascendencia araucana” (Cortazar 1975: 48). Lo presenta como una “síntesis repensada” de sus anteriores trabajos, aunque es más bien una repetición de su doctrina con énfasis y aclaraciones. Contrastan, en este texto, la insistencia en expresiones como “*tradición cultural superior*”, procedentes de centros civilizados irradiantes” para hacer referencia a la cultura de las ciudades, la idea de los grupos folk que si bien son contemporáneos, “atesoran” bienes del pasado, la “*fluencia latente*, dinámica y eterna”, la insistencia en el “estudio” y el “amor” (Cortazar 1975: 79-83) con la completa ausencia de menciones al conflicto social, a la opresión, a la necesidad de liberación y revolución que impregnaba las publicaciones de algunos sectores del estudiantado. Un pensamiento forjado en los años treinta que se había ausentado de la Universidad durante casi un decenio en el cual, justamente, ese “pueblo-folk” al que él le dedicaba su trabajo en el FNA, podía identificarse o bien ser reclamado por el peronismo. Sólo que, a comienzos de los setenta ese peronismo llegaba a las universidades expresando a sectores juveniles de la izquierda y con márgenes menores para la polisemia, es decir, era difícil concebir y respetar los múltiples significados de la palabra pueblo.

Mientras que en antropología los jóvenes graduados renunciaron tras la violenta intervención, en la aldea sociología (que por entonces se dictaba en la misma Facultad) tuvo lugar un complejo proceso donde la relectura del peronismo fue llevada a sus extremos, a través de la experiencia de las “Cátedras Nacionales” (para una comprensión de este fenómeno ver Gil en este volumen). Por lo pronto, simplemente destacaré que actuaron como “vanguardias populistas de sociología” que, al igual que las artísticas, eran “rupturistas y escandalizadoras de su propio campo” (Rubinich 1999: 11). El espacio universitario donde se llevó a cabo esta revalorización del peronismo tuvo una “expresión institucional legítima” durante la intervención de Onganía, lo cual se explica en las complejas relaciones de esta administración “con el peronismo y con sectores del catolicismo que va a resultar en profesores cristianos en proceso de peronización, permisivos y alentadores de esta franja de intelectuales que se preocupaban por ‘entender al pueblo’”

(Rubinich 1999: 8) y que la revista nacida en su seno, *Antropología del Tercer Mundo* (ATM), cuyo subtítulo pasó de “Revista de Ciencias Sociales” a “Revista peronista de información y análisis” era dirigida por el antropólogo Guillermo Gutiérrez, quien quedó a cargo de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas cuando tuvo lugar el juicio a Cortazar.

Si bien Resoluciones oficiales del Delegado Interventor de la FFyL-UBA impulsaron los “juicios académicos” a decanos precedentes (Morey *et al.* 2008: 128), la investigación realizada hasta ahora indica que el juicio a Cortazar, conocido como “juicio político”, fue impulsado por los estudiantes. El rol de la juventud, en especial la Juventud Universitaria Peronista fue fundamental durante el tercer peronismo porque aunque estaban suspendidas las instancias formales de participación estudiantil por la suspensión del gobierno tripartito, las “autoridades ejecutivas, desde la Presidencia de la Nación, pasando por el Ministerio de Cultura y Educación, hasta rectores y decanos interventores, delegaron autoridad en los jóvenes organizados en grupos políticos o asambleas” (Friedemann 2019: 54). En la FFyL se destaca una “co-conducción de facto entre el Centro de Estudiantes y el decanato” (Friedemann 2019: 49), especialmente durante el segundo cuatrimestre de 1973, que fue cuando tuvo lugar el juicio.

En un informe de las actividades realizadas y los proyectos futuros de la gestión del Departamento de Ciencias Antropológicas, a cargo del antropólogo Guillermo Gutiérrez, interventor del Departamento desde el 25 de mayo cuando asumió el gobierno peronista de Héctor J. Cámpora, se declaraba al segundo cuatrimestre de 1973

de “Transición y reestructuración de la carrera” para “redefinir los objetivos de la antropología y englobarla dentro de una ciencia histórico-social única junto con el resto de las carreras afines (sociología, psicología, etc.)”. De este modo, se proponía un perfil de científico social que debía “dejar de ser un agente de la colonización cultural para pasar a ser un trabajador de la cultura comprometido con la realidad del país” y su rol consistiría en brindar elementos para la planificación en áreas de gobierno consideradas prioritarias (salud, vivienda, educación). La aspiración de máxima era “rescatar y recrear la auténtica cultura nacional y popular, es decir, las pautas culturales que surgen de la lucha por la liberación nacional y social en los marcos de la unidad nacional y latinoamericana”. (en Morey *et al.* 2008: 128).

Estos lineamientos fueron esgrimidos durante el juicio a Cortazar: la “auténtica cultura nacional y popular” ya no era la folklórica, sino aquella que surgía de “la lucha por la liberación nacional y social en los marcos de la unidad nacional y latinoamericana”.

En base a testimonios de personas que presenciaron el evento pude reconstruir algunos aspectos del “juicio”, que se realizó en la sede de la FFyL³⁴ y fue convocado a través de carteles pegados en las paredes y folletos distribuidos manualmente. Cortazar se sentó en el rellano de una escalinata y los estudiantes alrededor, en gradas. Entre gritos e insultos se lo acusó de acompañar el régimen dictatorial de Onganía, de ser liberal, de usar bibliografía conservadora, se le cuestionó su abordaje sobre los campesinos y haberlos caracterizado de “analfabetos profundos”. Cortazar los escuchó atentamente, tratando de comprender y, seguidamente, intentó responder a los cuestionamientos en los escasos momentos que lo dejaron hablar, entre gritos y consignas de las agrupaciones políticas. Definió su postura liberal en términos políticos y por lo cual, justamente, fundamentaba su rechazo a todo régimen dictatorial, como el de Onganía. Volvió a explicar sus puntos de vista teóricos y prácticos, pero el veredicto ya estaba firmado de antemano.

“Un ataque público”, lo llamó Rita Segato durante aquel encuentro audiovisual, cuando rememoró cuán traumático había sido para ella su paso por la carrera de antropología en los primeros años de la década del setenta:

Hubo que hacer una elección pública, casi que un ataque público a Augusto Raúl Cortazar. A ese profesor, absolutamente limitado, totalmente mediocre, mirado hoy no tenía que enseñar, Augusto Raúl Cortazar, lo que aprendíamos como folklore era una cosa muy mecanicista, muy objetificadora, trataba a las culturas como mariposas diseccionadas en una vitrina. Era pésimo como formación antropológica, como casi todo lo que recibí en la UBA en ese momento fue pésimo como formación antropológica. Pero tuve que, públicamente y frente a él, optar por la vía peronista en la Universidad [...]. Y hubo un momento en que hubo que optar y tuve que optar contra una persona como Augusto Raúl Cortazar, que fue una persona noble conmigo, no había forma de separar la nobleza personal de la opción política y eso es un error porque digamos todo dogmatismo, todo radicalismo nos obliga a tomar decisiones faccionales que, es uno de los problemas de nuestro país. (Segato 2014, mi transcripción de los minutos 5:12 a 7:34).

En tiempos de creciente polarización política, acompañada por las armas, había poco lugar para los matices y la ponderación individual. El discurso de “los jueces” tenía como referencia manifiesta las declaraciones normativo-valorativas que se identificaban como la “ideología política”. De ahí la sorpresa con que algunos

34 Algunos testimonios indican la sede de Independencia al 3000 y otros, el antiguo Hospital de Clínicas, ubicado en la manzana delimitada por las calles Córdoba, Jose E. Uriburu, Paraguay y Junín y demolido en 1975. Dado que el juicio tuvo lugar en el segundo cuatrimestre de 1973, todo indica que fue en el Clínicas, que ese año se había habilitado para la FFyL.

de los que presenciaron el juicio mencionaron la amplitud con que Cortazar otorgaba becas, incluyendo proyectos que se clasificaban como “de izquierda”. De esta amplitud estaba al tanto el antropólogo Hugo Ratier, quien sucedió a Guillermo Gutiérrez en la dirección del Departamento de Antropología poco tiempo después del juicio, en noviembre de 1973. Según me confió Ratier durante una entrevista, le escribió una carta con un pedido de disculpas por “el juicio” que le habían realizado, a la cual Cortazar le había contestado con otra carta, que lamentablemente no conservaba.

Palabras finales

Titulé la sección anterior como “regreso trágico” ya que la reincorporación de Cortazar a la Facultad me llevó a la famosa interpretación de Marshall Sahlins (1988) sobre la muerte del Capitán Cook en las islas Hawaiki. Durante su estancia previa en enero de 1779, Cook fue tratado como dios/jefe al ser identificado, según Sahlins, con Lono, deidad de la paz y la agricultura. Tanto que junto a los sacerdotes, participó de los rituales y ceremonias correspondientes. Tras diez días de haber dejado la isla, Cook decidió volver por un desperfecto en su embarcación. Pero los tiempos de Lono ya habían terminado para dar paso a Ku, dios de la guerra, sobre cuyo poder se legitimaba el gobernante del momento. Fue entonces que, por razones mítico-políticas, Cook fue asesinado.

La interpretación que Sahlins realiza de la muerte del capitán Cook le sirve como fundamento para desarrollar una teoría de la relación entre cultura/estructura e historia/proceso, en lugar de pensarlos como opciones teóricas opuestas. Sahlins propone, en primer lugar, pensar al *acontecimiento* como la interpretación cultural por la cual un suceso se hace significativo para un esquema cultural específico e históricamente determinado. Seguidamente, para la relación entre la estructura y el acontecimiento sugiere el concepto de *estructura de la coyuntura* en tanto que “realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos” (Sahlins 1988: 14). De esta manera, se abre la posibilidad de entender la reproducción de las sociedades a través del cambio.

Esta propuesta nos sirve para pensar el episodio particular del juicio y el contexto más general de producción de conocimiento antropológico en el ámbito porteño. Al menos desde 1947 la estructura académica antropológica porteña funcionó con fuertes interpelaciones identitarias a los académicos referidas a sus posicionamientos desde la política nacional. Siguiendo la lógica agonística de la política, sus agentes se dividían en bandos alineados especialmente alrededor de la antinomia peronismo-antiperonismo, la que había marcado la política argentina desde 1945.

El alineamiento de Cortazar respondía a otra lógica: la del “amor” como fundamento y como resultado del conocimiento científico (Hirose 2015). Era el amor hacia el *folk* su motor en la propia búsqueda de conocimiento, una condición necesaria del Folklore como ciencia: “cualquier condición podrá faltar al folklorista, pero no simpatía, amor, comprensión de la vida y del alma del pueblo” (Cortazar 1942: 27). Pero además, como vimos, Cortazar trabajó para que el conocimiento así producido no quedara en el reducido circuito académico, sino que se generalizara a la mayor cantidad posible de personas, e idealmente a todos los habitantes del territorio argentino, especialmente de las ciudades. Su empeño estuvo dirigido a que el conocimiento motivado por el amor y generado a partir de una mirada científica recreara este sentimiento en aquellas personas que no conocían a las distintas culturas folklóricas que formaban parte de la Argentina. A través del conocimiento buscaba despertar el amor al Otro nacional para forjar, primero, la unidad nacional y, eventualmente, la confraternidad humana (Cortazar 1939, 1975). “Sin conocimiento no hay amor verdadero” quería decir, en su caracterización, que el amor abría y cerraba el ciclo del conocimiento (Cortazar 1964: 88-89).

A partir de los años sesenta entre los científicos sociales cobra relevancia otro tipo de fundamento emocional que se llamó, a partir de la obra de Jean Paul Sartre, “el compromiso”. Entre algunos de los primeros graduados de Ciencias Antropológicas de la UBA, ese compromiso se acercaba a un trabajo de campo involucrado con la mirada nativa (Guber 2010) pero, también, con el horizonte de transformaciones que esos graduados, entre muchos otros, consideraban necesarias e inminentes. El compromiso con el conocimiento académico dejó de ser suficiente y hacia principios de los setenta se fue asimilando al compromiso revolucionario, que algunos reconocían por la vía peronista. En un artículo del año 1988, Rita Segato realiza una lectura del motivo por el cual declinaron los estudios de Folklore latinoamericanos a partir de la década de sesenta, al pasar de una noción material de la cultura al paradigma ideacional y cognitivista. Retoma al sociólogo Max Weber para sostener que este último se caracterizaba por la búsqueda de significados no aparentes que están por detrás del tipo de cultura material, observable y tipificable que guiaba la labor de los folklorólogos. Segato, doctorada en Antropología Social en Irlanda, destaca que si bien a nivel teórico fue un cambio superador del paradigma anterior, también supuso pérdidas importantes, a las que propone volver. Entre ellas destaca la “*figura do envolvimento*” (figura del involucramiento) (Segato 1991:92), es decir, según sus propias palabras el “vínculo con lo estudiado”, “ese apego y esa afectividad por la gente y sus artes y saberes” que tenían la primera generación de antropólogos, entre los que se encontraba Cortazar (Segato 2020, comunicación personal).

Mi hipótesis es que, aferrado a su amor por la ciencia del folklore, los sujetos folk y su vocación docente, Cortazar lograba establecer una posición en el medio académico que podía evadir las interpelaciones de tipo político nacional. En

1973-1974 la maquinaria estructural de exclusión a partir de las identificaciones ideológico-políticas que había funcionado al menos a partir de 1947 se puso de nuevo en movimiento. Pero esta vez lo confrontaron con una violencia tal que no fue capaz de esquivarlas. Un Cortazar algo mayor se había convertido en blanco de estudiantes que eran su orgullo y que ahora parecían des-conocerlo. La nueva interpelación, además, se hacía en nombre del mismo pueblo al que él le había dedicado su vida.

El rápido final del principal responsable de la profesionalización del Folklore como disciplina científica desde una de las principales universidades del país, la de Buenos Aires, es un interrogante abierto que reúne varias hebras temporales: la que algunos llamaron la “primavera camporista” (con la exultante celebración del regreso a la democracia y el regreso inminente de J.D. Perón tras 17 años de exilio) se encuentra con el tiempo vital de un hombre dedicado a una disciplina humanística que ofreció la primera licenciatura (ya no sólo profesorado) en una disciplina antropológica, y la creciente consolidación de un sistema represivo estatal cuyos principales objetivos fueron, precisamente, aquellos jóvenes universitarios. Tiempos de guerra y demandas de posicionamiento absoluto. Aunque no todos sus protagonistas tuvieron posibilidad de entenderlas.

Referencias citadas

- Abduca, Ricardo. 2013. El folklore como encrucijada de la antropología, la lingüística y la historia. Reflexiones sobre un caso concreto (el habla criolla y la gauchesca escrita). *Revista Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*.
- Abrahams, Roger D. 1993. Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics. *The Journal of American Folklore*. (419)106.
- Aretz, Isabel. 1975. “Palabras preliminares”. En: *Teorías del folklore en América Latina*. Biblioteca Inidef.
- Bartolomé, Leopoldo J. 1982. Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina. Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina. *Desarrollo Económico*. 22 (87).
- Bendix, Regina 1997. *In search of Authenticity. The formation of Folklore Studies*. The University of Wisconsin Press.
- Blache, Martha; Ana M. Dupey. 2007. Itinerario de los estudios folklóricos en Argentina. *Relaciones*. (32): 299–371.
- Blache, Martha. 1991. Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. (6): 56-66.
- Bronner, Simon J. 1984. The Early Movements of Anthropology and Their Folkloristic Relationships. *Folklore*. 95(1): 57-73.

- Carneiro, Edison. 1965. *Dinamica do Folclore*. Editora Cicilização Brasileira.
- Chamosa, Oscar. 2010. *The Argentine Folklore Movement*. The University of Arizona Press.
- Cortazar, Augusto Raúl. 1976. *Ciencia Folklórica Aplicada. Reseña Teórica y experiencia Argentina*. Fondo Nacional de las Artes.
- . 1975. Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural; concepción funcional y dinámica. *Teorias del Folklore en América Latina*. (18): 45-86.
- . 1968. *Artesanía: teoría y estímulo. Catálogo de la primera exposición representativa de artesanías argentinas*. Fondo Nacional de las Artes.
- . 1964. “Andanzas de un folklorista. Aventura y técnica en la investigación de campo”. En: *Colección Libros del Caminante*. Eudeba.
- . 1963. Juan B. Ambrosetti; el hombre, su época y su obra folklórica. En *Viaje de un Maturango y otros relatos folklóricos*. Centurión.
- . 1960. “Aportes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires al estudio, investigación y enseñanza del folklore”. En *Congreso Internacional de Folklore* (Número 25). Mimeografiado. Buenos Aires.
- . 1949. *El carnaval en el folklore calchaquí, con una breve exposición sobre la teoría y la práctica del método folklórico integral*. Sudamericana.
- . 1939. El folklore y el concepto de nacionalidad. *Publicación del Ateneo Estudiantil de la Escuela Superior de Comercio “Joaquín V. Gonzalez”*.
- Cortázar, Clara. 2010. “Augusto Raúl Cortazar. En el umbral de un centenario”. Mimeo.
- Dannemann, Manuel. 1975. “Teoría folklórica: planeamientos críticos y posiciones básicas”. En: *Teorías del Folklore en América Latina*. Biblioteca Inidef.
- Devoto, Fernando. 2005. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fischman, Fernando. 2012. “Folklore and Folklore Studies in Latin America”. En: R. Bendix y G. Hasan-Rokem (eds.), *A companion to Folklore*. Wiley-Blackwell.
- Fischman, Fernando. 2018. “Folklore e interculturalidad. Enfoques para pensar las identidades sociales”. En: *Cosechando todas las voces: folklore, identidades y territorios*. Ana María Dupey.
- Ford, Aníbal. 1997. Entrevista con Aníbal Ford. *Causas y Azares*. 4 (5).
- Friedemann, Sergio. 2019. Juventudes y políticas públicas universitarias. *Perfiles Educativos*. 41(163): 39-58.
- Gilman, Claudia. 2003. *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gramuglio, María Teresa y Beatriz Sarlo. 1979. “Martín Fierro”. En: *La historia de la literatura argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Guber, Rosana. 2006. Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires. *Avá*. (8): 26-56.

- Guber, Rosana. 2007. Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de buenos aires, argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, 43 (9).
- Guber, Rosana. 2009. El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976. *Avá Revista de Antropología*. (16).
- Guber, Rosana. 2010. La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. (11): 189-213.
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky. 2006. "The birth of ciencias antropológicas at the University of Buenos Aires, 1955-1965". En: R. Darnell y F. W. Gleach (eds.), *Histories of Anthropology Annual*. Vol. 2, pp. 1-32. University of Nebraska Press.
- Hirose, María Belén. 2015. La verdad entre la razón y la emoción: el amor como elemento central del proceso de producción de conocimiento folklórico en la obra de Augusto Raúl Cortazar. *XI reunión de antropología del Mercosur. 30 noviembre al 4 de diciembre. Montevideo, Uruguay*.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Lázzari, Axel. 2002. "El indio argentino y el discurso de cultura: del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología". En: S. E. Visacovsky y R. Guber (eds.), *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Antropofagia.
- Menéndez, Eduardo L. 2008. Las furias y las penas. O de cómo fue y podría ser la Antropología. *Espacios de crítica y producción*. (39): 88-97.
- Morey, María Eugenia, Pablo Perazzi y Cecilia Varela. 2008. Construyendo memorias: detenidos-desaparecidos de la carrera de Ciencias Antropológicas (1974-1983). *Espacios de crítica y producción*. (39): 122-130.
- Neiburg, Federico. 1998. *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Noyes, Dorothy. 2012. The Social Base of Folklore. En R. Bendix & G. Hasan-Rokem (Eds.), *A companion to Folklore*. pp. 13-39. Wiley-Blackwell.
- Ortiz, Renato. 1989. Notas Históricas sobre el concepto de Cultura Popular. *Diálogos de la comunicación*. (23).
- Prelorán, Jorge. 2006. *El cine etnobiográfico*. Catálogos.
- Ratier, Hugo. 2010. La antropología social argentina: su desarrollo. *Publicar*. 8 (9): 17-46.
- Rubinich, Lucas. 1999. Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los sesenta. *Apuntes de investigación del CECyP*. (4): 84-12.
- Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de historias. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Segato, Rita L. 1991. A Antropología e a Crise Taxonômica da Cultura Popular. *Anuário Antropológico. Universidade de Brasília*. (88).
- Vega, Carlos. 1960. *La ciencia del folklore. Con aportaciones a su definición y objeto y notas para su historia en la Argentina*. Nova.

Visacovsky, Sergio, Rosana Guber y Estela Gurevich. 1997. Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *Redes*. 4 (10): 213-257.

VVAA. 1973. *15 años del Fondo Nacional de las Artes*. El Fondo.

Audiovisual

Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina (productor). Hirsh, Mercedes, Soledad Gesteir y Soledad Torres Agüero (entrevistadoras). 2014. *Encuentro con Rita Segato, Ciclo de Encuentros "Trayectorias"*. <https://vimeo.com/136683452>

Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina¹

GASTÓN JULIÁN GIL²

-
- 1 Publicación original: Gastón J. Gil. 2016. Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*. (32): 51-71. Agradecemos a *Cuadernos de Antropología Social* su autorización a republicar este artículo. Este texto resulta de sucesivos proyectos vinculados con la historia de las ciencias sociales en la Argentina entre 1950 y 1980. En este caso puntual, Gastón Gil resume el ejercicio de la vía comparativa de tres destacados científicos sociales que desarrollaron apuestas teóricas en sus respectivos marcos periféricos, además de una importante labor de gestión institucional. Las investigaciones del autor sobre la historia de la antropología argentina comenzaron desde una "experiencia frustrada": el desarrollo de la antropología social en una universidad del interior de la Argentina en la primera mitad de la década del setenta. La reconstrucción de aquella experiencia, basada en una etnografía histórica, se centró en episodios y controversias que acontecieron en las ciencias sociales argentinas en el marco de un particular clima de época y sucesivas interrupciones institucionales. Se trataba, sobre todo, de los debates en torno al "cientificismo" y a la dimensión aplicada de la ciencia, que fueron llevando a Gil a estudiar las controversias surgidas en torno al accionar de las fundaciones filantrópicas norteamericanas en América Latina (ver *Las sombras del Camelot. Las ciencias sociales y la Fundación Ford en la Argentina de los '60*, 2011). Las polémicas de los años 1960s en torno al *Proyecto Marginalidad* y la Fundación Ford (y antes, al Proyecto Camelot) dejaron una huella indeleble en todo el campo de las ciencias sociales en la Argentina. Además, se constituyeron en un marco de referencia central y obligado para los ejes conceptuales que guiaron la experiencia de la carrera de Antropología en la Universidad (entonces) Provincial de Mar del Plata, y el estilo disciplinar que la definió. Desde estas inquietudes, Gil incorporó nuevas inquietudes analíticas, las de describir y comprender la constitución del campo de la antropología social en la Argentina y los modos en que éste incorporó las tradiciones antropológicas metropolitanas. Desde la problemática de la circulación de las ideas, y tras el objetivo de situar la antropología argentina en el marco del desarrollo de las antropologías anglosajonas y francesas, el autor visualiza las especificidades teóricas (cómo se implementaron aquellas teorías en el medio local), individuales (relevando ciertas trayectorias), institucionales y sociopolíticas que imprimieron los rasgos característicos a la antropología social argentina como antropología periférica, dando lugar a diferentes estilos de práctica disciplinar. Complementar con secciones 1 (S. Carrizo, R. Silla), 3 (E. Garbulsky y otros), 6 (J. Quirós) y 9 (L. Fondebrider y V. Scheinsohn).
- 2 Universidad Nacional de Mar Del Plata / Facultad de Ciencias de la Salud y Servicio Social / Centro de Estudios Sociales y de la Salud. CONICET.

Las ciencias sociales argentinas de la década del sesenta

El polémico epistemólogo austríaco Paul Feyerabend consideraba que “la historia de la ciencia no sólo consiste en hechos y en conclusiones extraídas de ellos. Se compone también de ideas, interpretaciones de hechos, problemas creados por un conflicto de interpretaciones, acciones de científicos, etc.” (1984: 14-15).

Esta cita resume a grandes rasgos los contenidos de un artículo que se propone contribuir al conocimiento del proceso de constitución de las ciencias argentinas entre las décadas de sesenta y setenta. Para ello se presentarán tres casos contrastantes que involucran a dos referentes claves de la antropología argentina en momentos distintivos de su trayectoria (Alberto Rex González con su prédica neo-evolucionista y Marcelo Bórmida en su conversión fenomenológica) y a un conjunto de sociólogos que desplegaron una propuesta de construir una sociología nacional, es decir una ciencia social desvinculada de los estándares internacionales y con objetivos específicos tales como transformar la realidad por la vía revolucionaria.

En este artículo se analizarán precisamente tres casos de afiliaciones teóricas en los que la circulación de ideas experimentó procesos cualitativamente diferentes y que pusieron en perspectiva el pluralismo teórico que imperó en las ciencias sociales argentinas en las décadas de sesenta y setenta.

Esas ideas contrastantes no necesariamente entraron en conflicto directo pero evidenciaron diversos esquemas interpretativos que daban cuenta de significativos proyectos intelectuales en disciplinas como antropología y sociología. En uno de esos casos se trató de un posicionamiento sostenido en gran parte desde las novedades gestadas en una tradición antropológica central (a grandes rasgos el neo-evolucionismo en los Estados Unidos), protagonizado por el arqueólogo Alberto Rex González.

El segundo de los casos tratados remite a una innovación teórica (la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida) que, a partir de la combinación de una serie de diversas fuentes filosóficas y etnológicas, plasmó una formulación conceptual a contramano de las corrientes en boga en las antropologías centrales

El tercero de los casos, la autodenominada *sociología nacional*, engloba a los principales lineamientos que diversos autores esbozaron para configurar una propuesta colectiva que se planteó como objetivo prioritario crear nuevas categorías analíticas alternativas a las tradiciones centrales que permitieran desarrollar no sólo interpretaciones de la realidad nacional sino también una transformación de la sociedad. Si bien algunos referentes de esta *sociología nacional* lograron

destacarse del resto (tal vez el más notorio haya sido Roberto Carri), se opta por considerarlos en este caso como grupo porque no existió un claro proceso de liderazgo (formal, carismático) que se haya podido cristalizar, en el marco de un colectivo heterogéneo, conformado por referentes con diferentes formaciones y trayectorias políticas y académicas (Gil 2011).

Luego de que se produjera la institucionalización definitiva de disciplinas como la sociología y la antropología³ en la última parte de la década de 1950, el decenio siguiente se caracterizó no sólo por una radicalización política del campo intelectual sino también por un desarrollo teórico plural, conflictivo e inestable. Desde su condición periférica, las ciencias sociales en Argentina combinaron adaptaciones teóricas creativas con aplicaciones un tanto más lineales de fundamentos teóricos abandonados en las tradiciones centrales así como también innovaciones teóricas que anticiparon debates disciplinares y hasta propuestas que se presentaron como revolucionarias y transformadoras en torno a la concepción de la ciencia.

En ese sentido, Immanuel Wallerstein considera que las disciplinas en las ciencias sociales operan en tres dimensiones de manera simultánea. En principio, funcionan como categorías intelectuales, es decir como constructos sociales cuyos límites suelen ser objeto de controversia y que se originan en las dinámicas específicas de las propias disciplinas que se experimentan como ahistóricas. Las ciencias sociales se expresan también en estructuras institucionales (departamentos, programas de enseñanza, journals, asociaciones profesionales), que en su mayoría comenzaron a cristalizarse en la segunda mitad del siglo XX. Y en tercer lugar, es posible hacer referencia a las diversas ciencias como “culturas disciplinares”. Ello implica la existencia de grupos que comparten tradiciones, representaciones, símbolos, autores clásicos y debates aceptados, que son considerados por Wallerstein como “prejuicios culturales que están firmemente enraizados y que funcionan en el mundo real de las interacciones entre los académicos” (Wallerstein 2003: 453). Podría agregarse que las fronteras disciplinares implican fuertes identidades, es

3 Como sostiene Alejandro Blanco (2006) para el caso de la sociología, apoyándose en la conceptualización de Edward Shils (1970), es posible hacer referencia a una definitiva institucionalización de una disciplina científica cuando alcanza a constituirse como un tema mayor de estudio (en este caso mediante la creación de carreras específicas) y es enseñada además por profesores especializados en el marco de oportunidades sistemáticas y especializadas de publicación, financiamiento y provisión logística. Además, para una definitiva institucionalización se requieren posibilidades de dedicación full time a la investigación y una demanda (estatal, privada) de los resultados de esa investigación. En ese sentido, la conformación de una comunidad académica especializada es un parámetro decisivo para considerar institucionalizada a una disciplina científica que, por supuesto, reclama ocuparse de una determinada porción de la realidad definiendo su propio objeto de estudio que es abordado de manera diferencial. Todo ello en un marco organizativo que garantice, por ejemplo, la formación continua de esos especialistas (Clarke 1972).

decir, categorías de autoadscripción que remiten a respectivas historias disciplinares ancladas en tradiciones localizadas (nacionales, regionales, institucionales).

Ocasionalmente como cuerpos de teorías sistemáticas, como postulados metodológicos o como concepciones de ciencia, las tradiciones metropolitanas se difundieron desde los centros de producción de conocimiento y fueron, en ese proceso de traslación, incorporadas en una tradición periférica como la argentina, con sus propias lógicas encarnadas en actores específicos y en luchas político-académicas, desarrolladas en redes de sociabilidad académica y, por supuesto, enmarcadas en instituciones, por lo general universitarias. Todo ello en el marco general de una internacionalización de la ciencia y la correspondiente circulación de ideas que se reconfiguró notablemente después de la segunda guerra mundial.

Ese nuevo escenario implicó, puntualmente para el caso de las ciencias sociales, situaciones de relativa autonomía e innovación pero también de dependencia académica (Beigel 2010) con respecto a los centros internacionales. En efecto, las maneras en que circulan las ideas (en este caso, por ejemplo, como postulados teóricos) dan cuenta de las apropiaciones locales de ciertos autores, de sus posiciones en las luchas de poder dentro de un campo, de la conformación de liderazgos, del nacimiento de líneas de investigación y el establecimiento de genealogías académicas, explícitas e invisibles (Darnell 2001) así como de “linajes ocultos” (Guber 2006).

En ese sentido, es posible leer –a la luz de esa circulación de ideas– cómo interactúan las nuevas perspectivas analíticas con los cambios institucionales, principalmente en lo que hace a la consolidación de nuevas redes académicas emergentes con capacidad de producir alteraciones en el equilibrio de fuerzas en un determinado campo disciplinar.

En líneas generales, la circulación de ideas provenientes de las tradiciones centrales fue el proceso que caracterizó a los desarrollos científicos periféricos, lo que por supuesto no excluyó que se produjeran apropiaciones creativas y fenómenos de “especialización” (Anderson y Adams 2008, Rodríguez Medina 2013) que redundaron en eclecticismos que combinaron categorías analíticas y posicionamientos teóricos en principio antagónicos.

El modo en que se produce la circulación de conocimiento del centro a las periferias produce la cristalización de modelos que dan cuenta de lineamientos homogéneos a escala globalizada, lo que además permite la colaboración internacional y el reconocimiento institucional a partir de las sólidas redes que se van construyendo en esa interacción, como ocurre con la traducción de textos, la coautoría o la movilidad internacional de académicos (Rodríguez Medina 2013). Sin embargo, esa espacialización implica que no necesariamente se importan junto con esas

ideas los contextos en los que se produjeron, dada la amplitud que por definición posee “la estructura del campo de recepción” (Bourdieu 2000: 161). En efecto, como en muchos otros contextos nacionales periféricos, las ciencias sociales en la Argentina se caracterizaron por un pluralismo teórico que en algunos casos remitía a definiciones teóricas y epistemológicas aparentemente incompatibles.

En ese sentido, un ejemplo paradigmático y también notorio es Gino Germani, presentado aquí de modo resumido e introductorio de los tres casos propuestos en este artículo. Como referente de la *sociología científica*⁴ y fundador de la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), adhería, a grandes rasgos, al estructural-funcionalismo norteamericano. Sin embargo, evidenció una mayor amplitud teórica con una trayectoria académica caracterizada por estudios que ponían un énfasis notorio en los aspectos socio-históricos de las sociedades latinoamericanas y las dinámicas psicosociales en los procesos de cambio, lo que favoreció una coincidencia programática con el enfoque desarrollista de organismos como la CEPAL (Comisión Económica para América Latina) (Suasnábar 2004, Blanco 2006).

Inclusive, como ha mostrado Blanco (2006), las inquietudes analíticas de Germani estuvieron influenciadas también por distintos teóricos de la Escuela de Frankfurt,⁵ por el destacado sociólogo de origen húngaro Karl Mannheim y por la psicología social, además de su continuo diálogo intelectual y proyectos conjuntos (por ejemplo en los estudios sobre inmigración en la Argentina) con el historiador José Luis Romero.

Eliseo Verón considera que hacia 1961 aquel grupo encabezado por Germani alcanzó “un grado notable de homogeneidad” (Verón 1974: 43), tanto desde lo profesional como desde lo ideológico. Aquella sociología científica mostraba unas notorias coincidencias con el desarrollismo cepaliano y en torno a ese paradigma se produjo, de acuerdo con Alejandro Horowicz, un “doble apalancamiento” (Horowicz 2007: 140), complementado con el antiperonismo del mundo universitario, que le dio un notable impulso al proyecto de la carrera de sociología.

4 Como se ha enfatizado, Germani “tuvo magnífico manejo de los tiempos políticos e institucionales” (Pereyra 2007: 158) para erigirse en el padre fundador de la moderna sociología argentina. En la misma sintonía, “ello no significa que la historia de la sociología en la Argentina no tuviera otros desarrollos posibles y alternativos” (Pereyra 2007: 158).

5 Más allá de estas referencias teóricas, Germani fue cuestionado por oponerse a que el marxismo clásico formara parte de manera más sistemática de los planes de estudio de la carrera, dado que su foco de interés estaba dirigido hacia “uno de los debates que sería constitutivo, al menos, de la formación de la sociología moderna en la Argentina: el debate relativo a los orígenes del totalitarismo en general y del autoritarismo moderno en particular” (Blanco 2006: 136-137).

En el caso de este artículo, el enfoque comparativo se sostiene en un análisis de producciones relevantes (algunas de ellas paradigmáticas) en las ciencias sociales argentinas lo que permite concebirlas como una conversación masiva (Collins 2002) en la que circula el capital cultural en intermitentes rituales de interacción.

En ese sentido, los diálogos establecidos, en este caso por parte de cientistas sociales de distintas latitudes, constituyen excelentes puertas de entrada para pensar etnográficamente el pasado de las ciencias sociales atendiendo al modo en que circulan las ideas, los contextos en los que se generan, cómo son apropiadas y hasta transformadas (con mayor o menor “fidelidad”) en ese proceso de traslación entre diferentes contextos.

De ese modo, es posible comprender de forma global las relaciones entre las tradiciones centrales y las periféricas, es decir, los mencionados diálogos que quedan expuestos al detectar las condiciones de reconocimiento (Verón 1987). Ello supone entonces que las huellas discursivas que las ideas circulantes dejan en la materialidad de los discursos (principalmente escritos) de los referentes disciplinares constituyen los datos a ser leídos para comprender los diversos procesos de traducción (Callon y Law 1998, Latour 2008, Rodríguez Medina 2013) que permiten que una producción académica forme parte de una densa red disciplinar.

Alberto Rex González y el neo-evolucionismo

La Escuela Histórico-Cultural (EHC) de raíz germana se había instalado en Argentina hacia mediados del siglo XX, de manera particular a partir del liderazgo ejercido por el italiano José Imbelloni (1885-1967), como la corriente teórica que hegemonizaba la antropología argentina antes de su definitiva institucionalización. Ana Teresa Martínez y Constanza Taboada (2011) plantean que, al autoperibirse como un “iniciador y estimulador”, Imbelloni fue consolidando su carrera académica ganando paulatinamente espacios que le posibilitaron imponer sus lineamientos teóricos.

Las capacidades de Imbelloni para presentarse como un referente teórico con sólidas credenciales académicas (su formación específica en la Italia natal) y como un iniciador de cadenas intergeneracionales de discípulos, se vieron fortalecidas por el contexto de la política nacional, de manera puntual por su afiliación al peronismo. De ese modo, pudo “ofrecer una alternativa teórica que fue monopolizando poco a poco el campo [excluyendo], durante alrededor de treinta años toda otra posibilidad teórica” (Martínez y Taboada 2011: 356).

En el marco de ese liderazgo, otros referentes del reducido campo antropológico argentino “negociaban sus ideas con más o menos rigor y en búsqueda de consensos” (Martínez y Taboada 2011: 360), ocultando sus diferencias y privilegiando sus posiciones institucionales y el sentido de pertenencia a la relativamente pequeña “comunidad científica” antropológica. Esa centralidad que detentaba Imbelloni, ejercida desde las sólidas posiciones institucionales que detentaba en la UBA, se frustró luego del derrocamiento de Juan Domingo Perón en 1955, cuando las universidades fueron intervenidas por el nuevo gobierno.

Su adhesión al peronismo le valió su salida de la UBA, que fue resuelta mediante una jubilación anticipada. Sin embargo, quienes lideraron la disciplina en los años siguientes se habían formado bajo su impronta y constituyeron el núcleo central del cuerpo docente que nutrió la apertura de las carreras de antropología desde 1957, sobre todo en el ámbito porteño.

Los vínculos verticales (cadenas de maestro-alumnos a través de las generaciones) establecidos a partir de algunos discípulos descollantes como Marcelo Bórmida, pero también de otros referentes “menores” de destacada labor institucional en otros ámbitos (Gil 2010a) diseminaron el legado de Imbelloni en otros espacios académicos como en la Universidad Nacional de La Plata. Imbelloni adhería fervientemente a la EHC alemana que había perdido –casi por completo– relevancia en el campo antropológico mundial, más allá de que algunos de sus postulados seguían parcialmente vigentes en una de las tres principales tradiciones metropolitanas como el culturalismo boasiano que hegemonizaba la disciplina en los Estados Unidos.

Los referentes locales de EHC consideraban la disciplina antropológica dentro de los parámetros filosóficos del historicismo y rechazaban tajantemente los enfoques neo- evolucionistas y funcionalistas, estos últimos por la fuerte impronta sociológica en sus planteos. Entre otros aspectos, ello llevaría a que durante décadas –especialmente en los espacios institucionales de Buenos Aires y La Plata– la antropología social fuera excluida completamente de los planes de estudio o que, como máximo, ocupara espacios marginales (Guber 2007, 2008). Las posibilidades de formación en esta subdisciplina en la UBA quedaron relegadas a la cátedra de antropología social que se dictaba en el departamento de sociología (en los primeros años a cargo de profesores norteamericanos, entre ellos el destacado Ralph Beals) o en materia afines de esa carrera (Bartolomé 1982).

La hegemonía de esta matriz de pensamiento comenzó a sufrir algunos embates a mediados del siglo XX, en especial por la labor renovadora de un joven arqueólogo formado en el departamento de antropología de la Universidad de Columbia: Alberto Rex González (1918-2012). Graduado como médico en la Universidad Nacional de Córdoba, González realizó estudios de posgrado en los

Estados Unidos desde 1949, y a su regreso a la Argentina comenzó a construir una trayectoria político-académica opuesta –aunque no siempre conflictiva– con el mainstream de la antropología argentina de la época. Ya asentado en el país, González logró insertarse dentro del “ciclo de credibilidad” (Latour y Woolgar 1986) en la arqueología argentina, publicando asiduamente, incluso en las revistas que controlaba el grupo liderado por Imbelloni como *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*.

Aunque sus trabajos se despegaban de los lineamientos dominantes, no confrontaban con ese mainstream de manera abierta y provocadora (Gil 2010b). De hecho, sus primeras publicaciones no contienen demasiadas referencias teóricas que polemizaran con los postulados teóricos dominantes. No por ello esas producciones se privaban de formular observaciones críticas, en especial en los aspectos metodológicos. Por ejemplo, un artículo publicado en *Runa* indicaba que:

No es imposible que algún día podamos vincular específicamente algunos de los antiguos horizontes de cazadores de América del Norte con sus similares de América del Sud y Mesoamérica y elaborar secuencias válidas de gran amplitud geográfica, pero debido a la enorme variedad y a la diversidad tipológica de los instrumentos utilizados habrá que tener mucha cautela en la valoración de estas afinidades (González 1952: 129).

En ese mismo artículo prefiguraba que “la etapa de investigación inevitable que se nos impone es la de tratar de hallar y definir los grandes complejos dentro de las distintas áreas, para lo que se requiere mucha y cuidadosa labor en el terreno, tarea más que olvidada entre nosotros” (González 1952: 130). Sin embargo, su capital científico comenzó a incrementarse una vez que rompió con ese “ciclo de credibilidad” original y tuvo la posibilidad de hacer valer en el campo de la antropología argentina la confiabilidad de sus datos, sus credenciales académicas y sus soportes institucionales y fuentes de financiamiento. Así, pudo tejer una sofisticada red de alianzas cada vez más sólida y completa que le permitiría ocupar cargos en diversas universidades, construir compactos discipulados, presidir comisiones y reuniones científicas de relevancia (como el Congreso de Americanistas de 1966 que se desarrolló en Mar del Plata) y posicionarse como un actor central en la arqueología argentina, pero también como una referencia imposterizable para quienes se volcarían por la todavía incipiente subdisciplina de la antropología social en los años sesenta (Gil 2010b).

Progresivamente, los métodos empleados por González entraron en tensión con los postulados aceptados mayoritariamente en el campo antropológico argentino. En principio, la utilización sistemática de la estratigrafía y el empleo “revolucionario” del fechado radiocarbónico, configuraron “una nueva etapa para la arqueología en

la Argentina” (Pérez Gollán 1998: 18), que empezaría a incorporar preocupaciones y conceptos de la corriente histórico-cultural norteamericana (Politis, 2001) como el de “área cultural”, las “tipologías” y las “influencias ambientales”.

Entonces, la noción de “área cultural” –ampliamente desarrollada por su profesor en Columbia, Julian Steward– comenzó a cumplir un papel relevante en las interpretaciones, descripciones y clasificaciones, ya que se ponía el énfasis en la relación de las respectivas poblaciones con su medio ambiente, considerada esa vinculación como más directa en aquellas culturas de menor desarrollo (González y Pérez Gollán 1972). Ello no excluía, en esta concepción, la existencia de un gran centro de irradiación de civilización: el “Centro Nuclear Andino”.

Aunque para muchos arqueólogos no están demasiado claros los fundamentos neo-evolucionistas en gran parte de los trabajos de González, éste nunca dejó de afirmar que su búsqueda analítica fue siempre la “evolución cultural”. Mucho tiempo después de su formación en Columbia, González seguía confiando en que “la idea de evolución y la explicación de sus mecanismos es uno de los objetivos fundamentales de la ciencia” (González 1998: 364). Así, le adjudicaba a la complejidad de la cultura la imposibilidad de haber encontrado todavía explicaciones análogas a las de evolución biológica y abogaba por la formulación de explicaciones evolutivas de la cultura que contemplasen todos los subsistemas de ese proceso de cambio constante en el tiempo hacia formas más complejas.

Al considerar al proceso evolutivo de la cultura como un “hecho incontrovertible” (González 1998), postulaba la utilización de un enfoque descriptivo (“cómo” se desarrolló la evolución) del que deben hacerse cargo la prehistoria y la arqueología, y el restante explicativo (“por qué ocurrió” la evolución) es tarea de la antropología social y cultural.

De cualquier modo, González (1974) había insistido en desligar cualquier tipo de relación mecánica entre el desarrollo tecnológico y sus aplicaciones prácticas, ya que “los sistemas simbólicos pueden intervenir y llegar a jugar un rol decisivo. Pero esto no significa que no exista otro proceso paralelo e independiente que origine el cambio a partir de inventos o creaciones cuyo origen sea directamente el de llenar necesidades prácticas inmediatas. [Por consiguiente], el proceso de Evolución Cultural estaría basado en la interacción permanente entre los sistemas simbólicos y los tecnológicos, junto a los bio-demográficos. Actuando en conjunto como un todo frente a los procesos ecológicos de adaptación al medio natural como al cultural” (González 1998: 369-372).

El vínculo entre las subdisciplinas antropológicas que propició González se sostendría en una obra enfocada a mostrar que es “posible buscar una interpretación integral de la cultura sin perder por ello el rigor en el nivel

más básico de descripción arqueológica o desatender el desarrollo de técnicas refinadas de recopilación e interpretación del material de campo tanto propio como ajeno” (Ceballos e Hidalgo 1998: 19). Las mismas autoras señalan que González desarrolló un proyecto “ambicioso” que giró en torno a tres dimensiones fundamentales: la relevancia de la investigación empírica, la utilización de nuevos y más rigurosos métodos y tecnologías, y “la articulación en explicaciones abarcativas y unificadas teóricamente. [Todo ello en pos de lograr una síntesis entre] una aproximación descriptiva (clasificaciones, tipologías, seriaciones) y una aproximación interpretativa o explicativa de escenarios históricos” (Ceballos e Hidalgo 1998: 20).

Precisamente, uno de los tantos “alumnos informales” de González destaca, en relación a su afiliación teórica adquirida en los Estados Unidos, que el neo-evolucionismo “prestaba atención a los procesos actuales. La evolución no había cesado o menguado y el interés por lo contemporáneo se extendía a sociedades campesinas o aun urbanas” (Ratier 1998: 49). Del mismo modo, Hugo Ratier considera que aquello que en los años sesenta se denominó “antropología social” por sus primeros cultores fue antes que nada una “actitud hacia el estudio del presente y las pretensiones de aplicabilidad del conocimiento eran la frontera. En Buenos Aires dimos en llamar antropología social a aquella que privilegiaba la problemática actual y aspiraba a intervenir en la resolución de problemas” (Ratier 1998: 43).

Como aquí se sugiere y se ha trabajado con mucho mayor detalle en otros escritos (Gil 2010b, 2014), la labor renovadora de González no se reduce a la introducción de nuevas líneas teóricas –cuya firme adhesión tampoco es su característica saliente– sino que se apoya en gran medida en un conjunto de rasgos que posibilitaron escapar de los dictados de un EHC y su aplicación local, que retardaban cualquier actualización teórica y metodológica de la antropología argentina. Tanto por su labor arqueológica y sus innovadoras técnicas de investigación como por su liderazgo construido especialmente en diversas instituciones universitarias (Soprano 2010), González se constituyó en un punto de referencia obligado para arqueólogos y antropólogos sociales que encontraron, en torno a su figura, a un actor fundamental para producir cambios en la densa red disciplinar de la antropología argentina. Y aunque las rupturas institucionales de tinte autoritario en la política nacional (sobre todo en 1966, 1974 y 1976) produjeron procesos de desinstitucionalización que desestructuraron esos cambios progresivos, su legado nunca dejó de permanecer vigente.

Bórmida y la etnología tautegórica

Nacido en Italia, Marcelo Bórmida (1925-1978) es todavía un autor “maldito” en la antropología argentina. Durante mucho tiempo su sola mención despertaba severas condenas morales e ideológicas a causa de sus afiliaciones políticas y las cuotas de poder que ejerció en distintos momentos en la UBA y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), particularmente en los momentos de rupturas políticas autoritarias, como 1966, 1974 y 1976 (Ratier y Ringuélet 1997, Garbulsky 2000, Ratier 2010).

A sus imputadas inclinaciones fascistas se sumaba la resistencia sistemática hacia la antropología social, la subdisciplina postergada en el país (Guber y Visacovsky 1999, Guber 2006) y su proyecto –poco antes de su muerte– de cierre de la carrera de ciencias antropológicas en la UBA, para que la disciplina volviera a ser una especialidad de la carrera de historia y también una opción de postgrado (Ratier 2010).

Bórmida había estudiado ciencias biológicas en la Universidad de Roma, donde se había formado con el raciólogo Sergio Sergi (Silla 2012). Desde su radicación en la Argentina en 1946 estudió historia en la UBA, donde se vinculó con su compatriota José Imbelloni. Adhirió tempranamente, como su maestro Imbelloni, a la EHC, pero hacia mediados de los sesenta comenzó a elaborar una propuesta teórica original (la etnología tautegórica) que a su modo anticipó debates hoy vigentes en la teoría social contemporánea, como lo ha demostrado Silla (2014). Sin embargo, como la parte “maldita” de la antropología argentina, todo aquello vinculado con Bórmida fue excluido de cualquier continuidad legítima y su obra quedó relegada a sus seguidores nucleados en el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).⁶

La temprana adhesión de Bórmida al difusionismo alemán y sus inquietudes analíticas –y tal vez ideológicas– por la problemática de las razas configurarían el principio de una trayectoria intelectual sensiblemente diferente a la que puede advertirse tras su conversión a la fenomenología al promediar la década del sesenta y sus trabajos de campo entre los ayoreo en el Chaco boreal.

En efecto, Bórmida iría modificando paulatinamente sus principales esferas de interés. Los postulados difusionistas y sus inquietudes sobre la problemática

⁶ Este centro fue fundado por Bórmida en 1973 tras ser eyectado de sus posiciones en la UBA luego de las elecciones ganadas por Héctor J. Cámpora (Gordillo 1996, Ratier 2010). Diez años más tarde, esta estructura cobijaría a muchos académicos expulsados de las universidades nacionales tras la última restauración democrática. Además de nuclear a una buena parte de la tradición etnológica argentina, el CAEA publicó de manera regular las revistas *Scripta Ethnológica* y *Mitológicas*.

racial irían desapareciendo de su obra a la par de que se interesaba más por los pueblos del presente y dejaba fluir fuentes intelectuales como Edmund Husserl, Giambattista Vico, Friedrich von Schelling, Ernst Cassirer, Georges Gusdorf y el contemporáneo etnólogo italiano Ernesto de Martino.

Según uno de sus primeros discípulos, Mario Califano, a comienzos de la década de 1960 Bórmida se vio impactado por una diversidad de pensadores que lo alejaron del difusionismo, como los autores ya nombrados y los antropólogos franceses Lucien Lévy-Bruhl y Maurice Leenhardt. El propio Califano (2003) describió que la nueva orientación que siguió Bórmida comenzó a plasmarse en una serie de seminarios sobre “conciencia mítica” que se dictaron en la segunda mitad de los años sesenta. En esos cursos intentó sistematizar experiencias de campo previas (por ejemplo entre los “tehuelches meridionales”) y contemporáneas al dictado de esos seminarios (entre los pilagá, matakó, toba y ayoreo, entre otros pueblos).

Para la sistematización de la etnología tauteológica resultó fundamental la obra de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1874), de quien tomó el rótulo tauteológico con el que definiría su propuesta etnológica (Silla 2014). Según von Schelling, los mitos constituyen “hechos tauteológicos” dado que, lejos de suponer alegorías (por ejemplo, de la organización social), implican una verdad para la conciencia humana, es decir, deben ser explicados sin salir de ellos mismos, en su esencia. Como consecuencia, el enfoque tauteológico busca dar cuenta de la esencia del mito sin apelar a determinaciones históricas y psicológicas o buscar las causas y razones de su constitución.

Los primeros escritos de la nueva orientación que asumió Bórmida estuvieron altamente marcados por la obra de Giambattista Vico (1668-1744). Este filósofo italiano había reflexionado sistemáticamente sobre el mito como una de las formas autónomas del espíritu humano que escapa a las pautas de la razón, por lo que planteaba que debía ser estudiado en sí mismo como una forma de adentrarse en el conocimiento de las concepciones humanas del mundo.

El mito sería entonces una de las expresiones de la actividad “espontánea” e “inconsciente” del espíritu y que remite a lo sensorial. Al no operar la conciencia racional en la formulación de estas “historias primitivas” de los “tiempos oscuros” (Bórmida 2003), los mitos se constituyen en guías espontáneas de acción, a diferencia del modo “racional”, “consciente” que caracterizaría a Occidente. Y de allí surge la oposición entre dos conciencias, una propia de los pueblos “primitivos” y otra de los “occidentales”. Siguiendo esa línea, esa “historia primitiva” puede ser comprendida por un investigador “occidental” siempre y cuando sea capaz de recrear esas condiciones espirituales que caracterizarían a los pueblos “primitivos”, poniendo entre paréntesis su razón occidental (Bórmida 2003)

Hacia finales de la década del sesenta comenzaron a aparecer los primeros artículos de Marcelo Bórmida, principalmente en Runa, que daban cuenta del giro hacia la fenomenología y el planteo de aquello que denominará etnología tauteológica (Bórmida 1969-1970, Silla, 2014). Aunque seguía interesándose por el mundo indígena americano, los pueblos “bárbaros”, sus inquietudes analíticas se comenzaron a concentrar en torno a las mitologías. Esa fenomenología que proponía Bórmida consistía en primera instancia “en la intuición y en la enunciación sucesiva y ordenada de todo lo dado inmediatamente en los fenómenos que la constituyen, es decir, de todos los aspectos de sus hechos vividos” (Bórmida 1976: 36).

Según Califano, “fueron los ayoreo quienes le dieron la oportunidad de corroborar sus ideas a la vez que le facilitaron la revisión de algunas de ellas y la formulación de nuevos conceptos” (Califano 2003: 17) que le permitirían publicar su formulación teórica más sistemática en 1976 con Etnología y fenomenología. La posibilidad de familiarizarse con la cosmología ayoreo, por ejemplo con el estudio de los erga⁷ como contenidos de conciencia, o los canales⁸ como modos diferenciados de acceder al status de potencia (y por ende de acceso a la realidad), le permitió a Bórmida ir más allá del estudio de la conciencia mítica como único fundamento de conocimiento de la realidad. Todo ello quedó plasmado en su obra póstuma, *Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo*, publicada en 1984 en la revista del CAEA.

La fenomenología propuesta por Bórmida apunta al hecho vivido, es decir, a las vivencias que puedan traducirse

en ciencias, comportamientos, actitudes y emociones. [Por ende, considera al fenómeno cultural como] todo lo que se da inmediatamente en el hecho que se considera, cuando se lo intuye en su vivencia concreta como integrado por todo aquello que estructuralmente lo constituye. [Se trata entonces de un ejercicio metodológico que consiste en] intuir vivencias concretas y no rasgos esquemáticos y abstractos. (Bórmida 1976: 34).

El intuir hechos de vida le permite plantearse la garantía de captar lo “dado inmediatamente” en vez de buscar sistematizaciones intelectualistas que se traduzcan en rasgos, estructuras y categorías.

7 Bajo este término proveniente del griego, Bórmida se refiere genéricamente a los “artefactos”, es decir los objetos que son el resultado de una fabricación que, en las concepciones occidentales, suponen la intencionalidad de los actos humanos, es decir, de su propia inventiva.

8 Según Bórmida (1984), la cosmovisión ayoreo sobre la persona distingue entre el hombre común, el loco, el soñador, el chamán y el sabio.

Argumentos conceptuales de estas características le servían a Bórmida para condenar la “etnografía tradicional” que pretendía “explicar lo irracional de la cultura en términos racionalistas” (Bórmida 1976: 29). Según su óptica, este tipo de explicaciones proyecta una racionalidad inexistente sobre los hechos vividos, cuando lo que corresponde es entender sus sentidos y, como consecuencia, acceder a las “estructuras generales de existencia o esencias vivenciales” (Bórmida 1976: 30).

Al colocar al hecho cultural vivido como la fuente de exploración del conocimiento antropológico, Bórmida pretendía suprimir la interferencia del observador, eliminando cualquier subjetividad que pudiera introducirse en el dato que condujera, por ejemplo, a “ver más de lo que hay en las vivencias culturales, agregándoles algo que en ellas no existe” (Bórmida 1976: 30).

El “hecho vivido” se refiere a los sentidos que se producen en contenidos de conciencia:

En cuanto contenido de conciencia propio de una cultura: tanto sus aspectos de racionalidad conscientes como sus facetas irracionales; tanto su sentido pragmático como la actitud emocional con que se lo percibe. Un arma no es solamente un artefacto y una técnica, sino puede ser también un factor de prestigio, un don de los antepasados, un reservorio de potencia, un ente temido. (Bórmida 1976: 30).

En ninguno de sus textos Bórmida abunda demasiado en sus fuentes teóricas para la construcción de su etnología tautegórica. Por supuesto menciona, aunque no lo cita sistemáticamente y de forma reiterada, al filósofo alemán Edmund Husserl. El concepto husserliano de reducción eidética es la clave conceptual de la propuesta teórica bormidiana, aunque previamente debe apelar a *epojé* (o reducción fenomenológica).⁹

Como explica el mismo Bórmida, se hace necesario “reducir la actitud subjetiva, procedimiento en base al cual es posible intuir lo dado objetivamente en esas vivencias. [Al excluir lo que procede del sujeto, el etnógrafo debe desplegar su intuición orientando] el conocimiento hacia la propia e inmediata vivencia del hecho cultural” (Bórmida 1976: 36-37), por lo que es necesario que el investigador

9 La *epojé* fenomenológica modifica radicalmente la tesis natural que da por supuesta la realidad frente a la que se está situado, simplemente porque “está ahí”. Ello permite la puesta “entre paréntesis” de las teorías acerca de la realidad, de las acciones sobre esa realidad e inclusive sobre la realidad misma. Pero esa actitud no implica una eliminación sino una “suspensión”. Esa *epojé*, en consecuencia, filtra lo pensado para vincularse de un modo radicalmente diferente frente a esa supuesta constancia, continuidad y obviedad del mundo tal cual se nos presenta en la actitud natural. La duda fenomenológica está dirigida, entonces, a los fundamentos de la realidad ya que esa experiencia del mundo es dudosa y no puede configurarse como la base de los juicios para conocer la realidad.

se despoje de todo su conjunto de conocimientos previos. Esa posición supone entonces rechazar los “conceptos empíricos y abstractos” que proceden de los enfoques sociologistas, ya que una cultura etnográfica:

Formalizada y anatomizada por las categorías y conceptos etnológicos tradicionales, no es ya un hecho cultural viviente, sino un cadáver al que el integracionismo sociológico proporciona una vida convencional y ficticia. “Ir hacia la cultura misma” significa, entonces, prescindir conscientemente de toda concepción empírica previa y captar el hecho cultural vivido en su libre y espontánea integración, a partir de cómo el hombre lo vive en su actitud concreta (Bórmida 1976: 54).

Este proceso de reducción continúa mediante el reconocimiento que “yo soy” al realizar la epojé del mundo, lo que implica volver a empezar pero desde un estadio más alto. Ese yo filosofante provoca una revolución, ya que el original aislamiento que permite mantener a distancia su juicio frente a los de los demás, debe volver a ponerse en duda. Esa nueva soledad del ego, la soledad trascendental, constituye un yo que “pone en duda al mundo” que cuestiona lo que parece evidente. La trascendentalidad del ego actúa como condición para dar cuenta del mundo y de la experiencia del sujeto, tanto en su relación con los otros como con el mundo. Pero se trata en definitiva de un mundo que “puesto entre paréntesis” no es más que un “mero fenómeno” que refiere a la experiencia vívida. De esa forma, se transforma al mundo en “mero fenómeno”, por lo que se llama “reducción” dado que nos obliga a retroceder hacia la fuente del significado y la existencia del mundo experimentado al descubrir su intencionalidad.

Las ocasionales revisiones de la obra de Bórmida han tendido a caricaturizar esta propuesta fenomenológica, cuestionándola además por las deficiencias de los trabajos de campo de sus discípulos. En esa línea, se ha puesto énfasis en el modo en que las investigaciones fenomenológicas locales más representativas le adjudican realidad a las interpretaciones postuladas por los sujetos de estudio (Tiscornia y Gorlier 1984). Ello implicaría que ese “rechazo a toda explicación intelectualista en aras de una comprensión fenomenológica conduce a una suerte de apología de todo lo dicho por el informante” (Gordillo 1996) o una “reproducción fiel; las operaciones reductoras que el etnógrafo realiza terminan sobrando [para lo que se necesita solamente del] un mecanismo de registro, de hecho, un grabador” (Reynoso 1998: 135).

La sociología nacional y la crítica al cientificismo

La radicalización y fragmentación del campo intelectual argentino, y también latinoamericano (Gilman 1999), tuvo su impacto directo en el desarrollo de la sociología. La carrera de sociología de la UBA ya venía experimentando profundas

rupturas en sus alianzas originales y se había desatado una “guerra de todos contra todos” (Noé 2005: 171).

Entre los puntos de mayor conflictividad, que atravesaban al claustro estudiantil pero también a muchos profesores de la carrera, se pueden destacar los debates en torno a la aceptación de subsidios de fundaciones extranjeras, la organización de cátedras de inspiración marxista, los conflictos suscitados en el seno del Partido Socialista (Noé 2005, Horowicz 2007) y la interpretación del peronismo y también de la revolución cubana.¹⁰

Luego del golpe militar de 1966 y las intervenciones en las universidades nacionales (en el marco de una renuncia generalizada del cuerpo de profesores, sobre todo en la UBA),⁹ un conjunto de sociólogos, adherentes mayormente al peronismo y a ciertas vertientes del catolicismo, fueron designados directamente por el rectorado de la intervenida UBA, dándole forma a las cátedras nacionales en cuyo marco se plasmó de forma sistemática el proyecto sociología nacional.

Esta corriente se propuso “crear nuevos enunciados y categorías teóricas que permitiesen generar propuestas no sólo para comprender sino, sobre todo, para transformar la realidad nacional” (Buchbinder 2005: 197). En ese sentido, las ciencias sociales en el país experimentaron con mayor vigor una directa influencia de esos procesos políticos en el marco de los que comenzó a concebirse a la universidad –y por ende a todas las disciplinas– como un instrumento más para lograr la “liberación nacional” (Pucciarelli 1999, Barletta y Lenci 2001, Barletta y Tortti 2002).

Gran parte de las críticas llevadas adelante por aquella sociología nacional giraban en torno a la utilización de la ciencia, sus objetivos ocultos y el destino de los resultados. Todos ellos fueron críticos ejes de debate, atravesados en gran medida por el mencionado accionar de las fundaciones filantrópicas (en especial la Fundación Ford) y sus políticas de financiamiento a la investigación científica, que jamás dejaron de estar en el centro de la polémica (Gil 2011). Dentro de las

10 Alejandro Horowicz afirma que “bastó con que en 1962 una fracción de esa fuerza (el Partido Socialista de Vanguardia) estableciera un frente con el peronismo para que la convivencia se volviera casi imposible. De modo que, a cinco años de creada la carrera, la situación de su director ya era delicada; las aristas de una personalidad ríspida cobraron una importancia que antes se diluía en el arco de una tarea común. Germani había perdido el control intelectual e ideológico del proyecto y, lo que terminaría siendo mucho más grave, no percibía que sus jóvenes y brillantes contertulios habían sido conquistados por la dinámica política de la revolución cubana” (Horowicz 2007: 143). Según Claudio Suasnábar, el “renuncismo” masivo parece haber sido más bien una excepcionalidad porteña que una invariante en todas las universidades nacionales, ya que, por ejemplo, en la Universidad Nacional de La Plata se dio una “mezcla de ruptura y continuidad” (Suasnábar 2002: 58).

formulaciones programáticas de la sociología nacional, se repudió al panteón de los próceres de la historia oficial argentina, recuperándose los aportes del revisionismo histórico con el objetivo de modificar “la lectura del pasado nacional que entendían dominante y llamaban historia oficial” (Cattaruzza 2007: 180).

En ese marco, un sector importante de la intelectualidad argentina comenzó a modificar sus interpretaciones del gobierno peronista. Esa relectura del peronismo, en la que se destacó su impronta popular y nacionalista, fue alentada desde el mismo campo intelectual con autores como Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui, Jorge Abelardo Ramos o Rodolfo Puiggrós, además de la mencionada recuperación de los aportes del revisionismo histórico “cuyo ideario fue traído al campo peronista por algunos de estos grupos nacionalistas” (Goebel 2004: 263).

En líneas generales, se culpaba a la izquierda por haber coincidido “con la oligarquía y el imperialismo en la lucha contra un gobierno democrático y progresista que contaba con el apoyo de las amplias masas populares. [Por lo tanto aquella] presunta ceguera del 45” (Terán 2004: 73) consolidó, en el imaginario de los intelectuales que se volcaron al peronismo, la definición del intelectual como opuesto al pueblo y al verdadero país. El creciente anti-intelectualismo comenzó a denigrar, además, otras formas de compromiso que no se tradujeran en una militancia directa en organizaciones revolucionarias, reconfigurando los criterios de legitimación dentro del campo intelectual (Gilman 1999).

A estos planteos generales sobre la historia argentina y las interpretaciones sobre el presente político del país, desde la sociología nacional también se formularon planteos más específicamente disciplinares. En oposición a la sociología científica dominante de la época que lideraba Gino Germani, los referentes de la propuesta de sociología nacional (en su mayoría recientes y jóvenes graduados de sociología en la UBA) rechazaron las formas convencionales de entender la práctica científica, adhiriéndole una connotación altamente peyorativa. En esa sintonía, las teorías provenientes de los centros metropolitanos de producción de conocimiento fueron impugnadas de manera tajante, en especial el estructural-funcionalismo, aunque tampoco el marxismo escaparía de esas impugnaciones.

La sociología nacional también retomó los cuestionamientos que desde las ciencias exactas –en particular el matemático Oscar Varsavsky (1920-1976)– se habían formulado hacia el cientificismo. Este investigador cumplió una notoria labor en consolidar la crítica a ciertos mecanismos del campo académico y la idea de un desarrollo científico vinculado estrechamente con los intereses nacionales. Sus contribuciones impactaron fuertemente en ideas tales como el “científico latinoamericano”, guiado por su creatividad y un “espíritu nacional”, es decir, dedicado a resolver grupalmente (y no de forma individual) asuntos

problemáticos en la sociedad en la que vive, rechazando las imposiciones y los criterios internacionales acerca de qué y cómo se debe investigar.

Según Varsavsky (1994), la actitud cientificista es la de aquel investigador que relega sus deberes sociales por privilegiar su carrera, cuestionando severamente la idea de una “ciencia universal”, como resultado de una adaptación a un sistema. La aceptación acrítica de este cientificismo constituía, para este autor, el resultado de una dependencia cultural poco percibida, por lo que definía como cientificista al investigador

Que se ha adaptado a este mercado científico, que renuncia a preocuparse por el significado social de su actividad, desvinculándola de los problemas políticos, y se entrega de lleno a su “carrera”, aceptando para ella las normas y valores de los grandes centros internacionales, concretados en un escalafón (Varsavsky 1994: 125).

En el ámbito de la *sociología nacional*, una de las figuras salientes fue Roberto Carri (1940 - desaparecido desde 1977). Este sociólogo graduado en la UBA postulaba una ciencia social comprometida, revolucionaria, a la que colocaba del lado de un pensamiento nacional como opuesto a una *sociología antinacional*. Carri optaba por un método “histórico global” a partir del cual, en consonancia con los argumentos de la historia revisionista, contraponía dos políticas: una nacional y otra antinacional, una de ellas favorable a un desarrollo productivo autóctono y otra a la expansión del imperialismo y la dependencia. En esa línea, colocaba a la sociología científica dominante liderada por Germani como una mera reproductora de ese patrón de pensamiento y posicionamiento ideológico, porque preservaba el sistema y no lo transformaba. Se refería entonces a un “falso rigor cientificista” que trataba de contener la inevitable lucha “contra la dominación extranjera y oligárquica, el fundamento de una sociedad nueva” (Carri 1970: 148).

Por ello, entendía que la historia nacional debe definir la tarea de la ciencia social que, en la búsqueda de la *conciencia nacional*,¹¹ se enfrenta al imperialismo para concebir las herramientas para la construcción de una sociedad nueva, vinculándola así al conocimiento colectivo de los pueblos. Por ello, aparece con frecuencia la antinomia del pensamiento social argentino versus el pensamiento

11 La obra de Juan José Hernández Arregui (1960) es una referencia impostergable de ese pensamiento nacional en ciernes. Para este autor, el peronismo y su base proletaria y provinciana era una de las fuerzas que representa lo nacional, como continuidad de las montoneras y los caudillos federales. La crítica de Hernández Arregui apuntaba a la penetración imperialista y “la conciencia antinacional de las clases colonizadas”, combatidas históricamente por fuerzas con conciencia nacional y origen nativo como el peronismo, genuino representante del “proletariado industrial y rural”.

imperialista, caracterizado por un elevado carácter ideológico que se oculta en el poder imperial y que construye un sistema científico que despoja al pueblo de su verdadero poder. Esa historia nacional está entonces protagonizada por las fuerzas sociales que sistemáticamente defendieron la autonomía nacional, las masas populares, las economías del interior, todo ello para construir una Argentina “unida y soberana” (Carri 1970: 151).

En sus intervenciones en revistas paradigmáticas de la época en la segunda mitad de la década del sesenta, como *Antropología del Tercer Mundo* (de ahora en adelante ATM), Carri solía abordar recurrentemente estos tópicos en los cuales la problemática del cientificismo era dominante. En el primer número de ATM de noviembre de 1968, Carri ligó directamente el cientificismo con la ideología desarrollista, a la que calificaba como la variante local y sociológica del neo-imperialismo, por estar “siempre ligada estrechamente a un orden estatal, sin Estado no hay Sociología” (Carri 1968: 1). Al invalidar las supuestas separaciones entre conocimiento y práctica así como entre ciencia y sociedad, Carri cargaba contra la práctica convencional del científico:

Porque se vive a sí mismo como científico individual o a lo sumo integrado a la comunidad de científicos. Por lo tanto, su vinculación con la exterioridad se produce a través de la elaboración de recetas técnicas para que la sociedad o sus líderes no actúen. No hay integración del conocimiento con la praxis, por tanto no hay conocimiento real. O mejor dicho, hay conocimiento burgués (Carri 1968: 2).

Del mismo modo, afirmaba que:

la facticidad es un fetiche que domina el pensamiento científico, determinando su evolución, [lo que concluye en que] la ciencia pasa a ser un oficio burocrático ligado a la administración. [El resultado final redundante en que] el científico es el gerente del conocimiento en la sociedad imperialista. (Carri 1968: 5).

Otros autores, como Gonzalo Cárdenas, no dudaban en calificar la sociología científica practicada en el país como “profundamente reaccionaria [por intentar] congelar la historia política argentina” (Cárdenas 1970: 125-126) y así retrasar cualquier posibilidad de cambio del sistema. Además,

Su cientificidad no es ciencia, sino cientificismo, y más aun, un cientificismo chauvinista, pretendidamente universal, pero que no es más que la versión de una sociología nacionalista euro-norteamericana, que es nacionalista (defensora) en lo que respecta a las áreas del centro del mundo; o sea del neo-imperialismo contra el cual batallan los pueblos en tránsito hacia la descolonización (Cárdenas 1970: 126).

Por ende, consideraba la sociología científica que utiliza las teorías extranjeras, como el estructural-funcionalismo, como un “planteo teórico caduco, [además de] último intento del neocolonialismo para evitar la revolución. [Este profundo contenido reaccionario de] la ciencia social del neocolonialismo [sólo se sostiene en] recetas neo- liberales” (Cárdenas 1970: 126-128) que ni siquiera tienen la capacidad de retrasar las luchas populares con contenidos revolucionarios y que confía en que puede ocultar el conflicto en nombre del consenso y el consumo.

El marxismo tampoco quedaba indemne de los cuestionamientos, ya que si bien constituyó una fuente inspiradora para muchos de estos autores, en última instancia no dejaba de representar al cientificismo universalista que se consideraba dominante. Además de barrera para analizar y operar sobre nuestra realidad, diversos sociólogos nacionales también le adjudicaban al marxismo haber sido utilizado como un arma contraria a los intereses del pueblo, como lo parecían confirmar las variantes marxistas vernáculos que se habían opuesto al peronismo por “no entenderlo”. Por ejemplo, Juan Pablo Franco cuestionaba al marxismo a causa de su vocación universalizante nacida por fuera del Tercer Mundo. De esta manera, equiparaba la “sociología crítica” (el marxismo) con la “sociología académica” (el estructural-funcionalismo), dado que ambos eran favorables a la aceptación de

Elementos científicos universales y postulan solamente la crítica a una utilización ideológica que tergiversa esos principios universales del método científico. En última instancia dejan incuestionada a la “ciencia”, al método científico, a la realidad institucional y cultural heredada, a ese producto histórico que es la sociología (Franco 1970: 120).

El mismo sociólogo señalaba que seguir estas corrientes implicaba reproducir la “escisión entre ciencia y sociedad, entre razón y práctica social de los pueblos. [Al cuestionar esta] concepción pasiva del conocimiento [que no llega a plantear una] actividad práctico-crítica de transformación de la sociedad” (Franco 1970: 120), insistía, como otros autores de la época, en la omnipresencia del fenómeno del imperialismo como eje central de cualquier análisis de la realidad nacional.

Un discurso tan radicalizado y alineado con el peronismo como el de Carri, Cárdenas o Franco fue el de Enrique Pecoraro, quien consideraba derrotado al par “reformismo- cientificismo” frente al pensamiento nacional, cuyas raíces encontraba en Raúl Scalabrini Ortiz, Rodolfo Puiggrós, Arturo Jauretche y Juan José Hernández Arregui. Para ese triunfo, consideraba vital la tarea desarrollada por las cátedras nacionales en su objetivo de “nacionalización mental y desgorilización política del estudiante” (Pecoraro, 1969: 75-76).

En la misma línea, cargaba contra la sociología que

se nos presenta vestida de universalidad y objetividad, cualidades etéreas que sólo le pertenecen a ellas, pero en realidad sabemos que eso es tan sólo lo aparente, lo real es que manifiesta la dominación y expansión del imperialismo norteamericano a nivel mundial. [Así, detectaba coartadas discursivas que no serían otras que la neutralidad valorativa y la objetividad convertidas] en el máximo valor científico para la elite científica que establece no sólo los límites de las investigaciones sino que suministra y controla los recursos, medios creados y necesarios para la sociología actual. (Pecoraro, 1970: 81-82).

Por ello, la única opción posible para un intelectual comprometido consistía en concretar la “revolución peronista”, reivindicando a sus hombres y al líder en las luchas “cada vez más organizadas y violentas” (Pecoraro 1970: 85). De todos modos, este sociólogo consideraba que:

Tomar al anticientificismo como característica o eje fundamental para hacer el corte entre las sociologías, es un intento de mantener a las mismas dentro del “campo científico” y por consecuencia lógica aparece como una contraindicación, cuya significación no es otra que la de un pensamiento distinto (Pecoraro 1970: 76).

Entonces, Pecoraro renunciaba a manejarse dentro de los límites de la disciplina sociológica, ya que por un lado ello implicaría el reconocimiento de una ciencia social “como ciencia pura y autónoma, independiente de los proyectos políticos autónomos que luchan por definir la realidad y hacen aparecer esta lucha como una lucha entre escuelas” (Pecoraro 1970: 76). Y por el otro, no se consideraría de manera privilegiada:

La práctica social del pueblo, enmarcada por su proyecto histórico de liberación, el cual incluye a la misma tarea sociológica. Esto quiero decir que la sociología nacional es tal en la medida en que sus problemas, temas, metodología, etcétera, sean impuestos por las necesidades de la liberación y no desde su propio campo específico. (Pecoraro 1970: 76).

Aquel anticientificismo militante redundó, en líneas generales, en un conjunto de postulados de dudosa solidez teórica, que mezclaba categorías nativas, categorías descriptivas y categorías analíticas, montándose en cuestionamientos hacia las tradiciones clásicas, que fueron vaciadas de contenido y analizadas casi exclusivamente desde una dimensión ideológica.

Sin haber llegado tampoco a desarrollar trabajos empíricos de ninguna clase, propusieron una visión estilizada de la participación popular, de la trayectoria de la resistencia peronista y del propio “pueblo” al que sentían representar, pero al que de alguna manera pretendían concientizar para la lucha revolucionaria. Deben sumarse a ello los análisis de la historia y realidad social argentina que se asentaban en antinomias esquemáticas en las cuales el peronismo (mostrado casi sin fisuras) era presentado como un movimiento de masas revolucionario que contenía, en su asociación con los intereses del pueblo, un conjunto de afirmaciones de una verdad indiscutible.

La intervención en el campo de las ciencias sociales se concretó, entonces, a partir de una propuesta diferente de ciencia que en este caso supeditaba la validez del conocimiento a la concreción de los objetivos revolucionarios. Eliseo Verón definió al anticientificismo como “contra-ideología” y lo clasificó en dos vertientes: “de izquierda”, donde la concepción antiimperialista conservaba ciertos rasgos conceptuales del marxismo, y “de derecha”, caracterizada por un núcleo nacionalista-antimarxista” (Verón 1974: 68). Señalaba que el anticientificismo ignoraba y ocultaba la práctica científica, negando además la propia identidad profesional desde la que se hablaba. Además, calificaba a sus producciones como “más incoherentes y contradictorios que los del cientificismo” (Verón 1974: 70), sobre todo el “de derecha”, porque

se coloca paradójicamente en la más extrema vaguedad y en un nivel de abstracción que por cierto es mucho mayor que el que alguna vez se atrevió a ejercitar el cientificismo. Sus conceptos claves son aquellos que carecen de todo valor analítico para el estudio de la realidad social. (Verón 1974: 79).

Conclusiones

Los tres casos presentados constituyen ejemplos de desarrollos teóricos que dan cuenta del pluralismo teórico que imperó en las ciencias sociales argentinas en el contexto de su definitiva institucionalización y de gran parte de las dos décadas que le siguieron. Se trató de tres dispositivos enunciativos que se montaron en conversaciones (Collins 2002) con ideas provenientes de diversos ámbitos, por lo general de las tradiciones centrales.

En los tres casos, las ideas que sostuvieron estos dispositivos teóricos se materializaron de manera particular y aunque no lograron consolidarse como objetos subordinantes (Rodríguez Medina, 2014)¹² en sus respectivas disciplinas,

12 Según Rodríguez Medina (2014), cuando un conjunto sistemático de postulados teóricos y metodológicos que proviene de los centros metropolitanos se transforma en un objeto subordinante en una traición periférica, adquiere la capacidad de organizar currículos,

produjeron importantes condiciones de reconocimiento (Verón 1987); e incluso en determinados momentos consiguieron regular algunos de los principales debates de esos campos disciplinares.

Uno de esos diálogos (el protagonizado por Alberto Rex González) se construyó a partir de una continuidad espacializada con las innovaciones (teóricas y metodológicas) que provenían de una tradición central. Pero también lo hizo en tensión con las ideas –tal vez dogmáticas– que imperaban en el campo antropológico argentino. Sin embargo, no se trató de un conflicto tan abierto que posibilitó la formación de franjas contiguas de trabajo (y hasta de colaboración) de quienes tenían hasta presupuestos epistemológicos antagonicos (Gil 2014).

El segundo de los diálogos implicó una conversación con ideas relativamente periféricas en el campo de las ciencias sociales. Tomando tradiciones filosóficas no tan conocidas o no tan operacionalizadas en antropología, Bórmida desarrolló un diálogo desconectado con las ideas en boga, lo que resultó determinante en el bajo impacto relativo de su obra. Aunque su legado fue parcialmente sostenido desde el CAEA que fundó en 1973, quedó completamente relegado de los espacios académicos legitimados en la Argentina.

Además de su temprana muerte, la restauración democrática de 1983 produjo una nueva ruptura institucional de alto impacto en los espacios académicos, como las universidades nacionales y el CONICET. Tampoco Bórmida fue recuperado por ningún autor legítimo en el extranjero, como si lo está siendo unas de sus principales influencias, Ernesto de Martino (Gil 2016), ni tampoco se insertó en ninguna red internacional que le posibilitara cierto grado de durabilidad a su obra.

Por otra parte, el tercero de los casos se configuró como un diálogo que, en términos de clara confrontación y negación, colocó como interlocutores no sólo a las principales corrientes sociológicas de la época, tanto en el contexto nacional como internacional, sino que las interpeló bajo claves interpretativas proporcionadas por un pensamiento nacional en estrecha vinculación con un movimiento político (el peronismo). Así, esa sociología nacional contribuyó a alentar un proceso de desinstitucionalización que implicó consecuencias tales como una marcada inestabilidad laboral de los especialistas, la preeminencia de criterios endógenos de legitimación y una bajísima autonomía relativa de los campos científicos. A tal punto que por momentos llegó a ser determinante un capital heterónimo como el capital militante (Beigel 2010).

canonizar ideas y conceptos, fijar las agendas de investigación, orientar temáticamente las reuniones científicas e intervenir sobre la movilidad académica. Esa capacidad de estructuración de un campo puede incluso alcanzar una serie de implicancias políticas vinculadas con las lógicas de investigación.

Sólo la obra de Alberto Rex González se mostró lo suficientemente poderosa como para producir condiciones de reconocimiento perdurables en el tiempo, aunque no tanto por afinidad con sus inclinaciones teóricas; sino que fueron la solidez de sus investigaciones y las técnicas arqueológicas que introdujo en el país, junto con su labor institucional y su influencia como profesor en sus discípulos formales (los arqueólogos) e informales (los antropólogos sociales), lo que permitió que su legado gozara de una sólida estabilidad. Al tener el poder de generar esos discipulados, su figura se cristalizó como un punto de referencia, tanto del sueño de una antropología posible (por ejemplo la “social”, a la que se oponía Bórmida) como de la gestación de genealogías en las que arqueólogos y antropólogos sociales podían inscribirse, al menos de manera parcial (Gil 2010b). La movilidad académica de la que dispuso y que le garantizó amplias posibilidades de inserción y de formación de postgrado a muchos de esos discípulos formales e informales (Estados Unidos, Brasil) también incidió notablemente en la persistencia de un legado que se encuentra vigente.

Mientras que la obra de Bórmida ha sido recuperada como una anticipación (fuera de época y tal vez en mayor medida de contexto) de debates de plena actualidad en la teoría antropológica (Silla, 2014), el impacto de la sociología nacional tal vez pueda buscarse de forma mucho más indirecta y no tanto en la instauración de genealogías visibles o invisibles. Sin legitimidad explícita en las diferentes ciencias sociales, una parte importante de sus postulados y axiomas se mantienen como condiciones de producción en diferentes discursos sociales en nuestra contemporaneidad, presentes por ejemplo en cierto sentido común revisionista, en la discursividad política “populista”, en publicaciones oficiales de organismos de cultura y hasta en la creación de organismos gubernamentales. Pero quienes propagan algunas de esas condiciones de producción en ciertos textos académicos (algunos de ellos de gran éxito editorial), suelen caer mistificados por el discurso de sus nativos. Como consecuencia, se terminan transformando en sus portavoces, tendiendo a confundir así las categorías nativas con las categorías analíticas o a estilizar la vida cotidiana de sus sujetos de estudio, por ejemplo, los sectores populares.

Referencias citadas

- Anderson, Warwick y Adams, Vincanne. 2008. “Pramoedya’s Chicken: Postcolonial Studies of Technoscience”. En: E. Hackett, *et al.* (eds.). *The New Handbook of Science and Technology Studies*. pp. 181-204. Cambridge: MIT Press.
- Barletta, Ana M. y María L. Lenci. 2001. Politización de las ciencias sociales en la Argentina. *Sociohistórica*. (8): 177-199.

- Barletta, Ana M. y María Cristina Tortti. 2002. "Desperonización y peronización en la universidad en los comienzos de la partidización de la vida universitaria". En: P. Krotsch (Org.) *La universidad cautiva*. pp. 107-129. La Plata: Al Margen.
- Bartolomé, Leopoldo. 1982. Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina. *Desarrollo Económico*. 22 (87): 400-420.
- Beigel, Fernanda. 2010. "Introducción". En: *Autonomía y dependencia académica. Uni-versidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*. pp. 13-44. Buenos Aires: Biblos.
- Blanco, Alejandro. 2006. *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argen- tina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bórmida, Marcelo. 2004. Ergon y Mito. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal. *Archivos*. 3 (1): 3-175.
- _____. 2003. La conciencia mítica. *Archivos*. (1): 21-212.
- _____. 1984. Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo. *Scripta Ethnologica*. (8): 5-161.
- _____. 1976. *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*. Buenos Aires: Ediciones Cervantes.
- _____. 1969-1970. "Mito y cultura". *Runa*. (12): 7-35.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
- Buchbinder, Pablo. 2005. *Historia de las universidades argentinas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Califano, Mario. 2003. Apuntes biográficos del autor. *Archivos*. (1): 14-19.
- Callon, Michel y John Law. 1998. "De los intereses y su transformación. Enrolamiento y contraenrolamiento". En: M. Domenech y F. Javier Tirado (eds.). *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. pp. 51-61. Barcelona: Gedisa.
- Cárdenas, Gonzalo. 1970. "La sociología neocolonialista en la Argentina". En: *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. pp. 125-141. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Carri, Roberto. 1970. "Pensamiento nacional y sociología antinacional". En: *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. pp. 143-165. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- _____. 1968. El formalismo en las ciencias sociales. *Antropología del Tercer Mundo. Revista de Ciencias Sociales*. 1(1): 1-6.
- Cattaruzza, Alejandro. 2007. *Los usos del pasado. La historia y la política argentina en discusión, 1910-1945*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Ceballos, Rita e Cecilia Hidalgo. 1998. "Alberto Rex González: la búsqueda de una interpretación integral de la cultura". En: *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la antropología argentina*. pp. 19-24. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Clark, Terry. 1972. The Stages in Scientific Institutionalization. *International Social Science Journal*. 24 (4): 658-670.

- Collins, Randall. 2002. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Belknap Press.
- Darnell, Regna. 2001. *Invisible Genealogies: A History of Americanist Anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Feyerabend, Paul. 1984. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Franco, Juan Pablo. 1970. Doctrina de la Liberación y Sociología Crítica. *Antropología del Tercer Mundo. Revista de Ciencias Sociales*. 2 (6): 119-137.
- Garbulsky, Edgardo. 2000. "Historia de la antropología en la Argentina". En: M. Taborda (ed.). *Problemáticas antropológicas*. pp. 9-45. Rosario: Laborde editor.
- Gil, Gastón Julián. 2016. Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina. El caso de la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida. *Archivo Antropologico Mediterraneo*. 18 (1): 129-144.
- _____. 2014. "El carbono 14 en la antropología argentina. Ciencia, objetos y controversias disciplinares". En: R. Guber (comp.). *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen. pp: 199-249.
- _____. 2011. *Las sombras del Camelot. La Fundación Ford y las ciencias sociales en la Argentina de los sesenta*. Mar del Plata: EUDEM.
- _____. 2010a. Tradición y culturalismo. José Antonio Güemes y los inicios de la antropología en la Universidad de Mar del Plata. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. (22): 101-113.
- _____. 2010b. Neoevolucionismo y ecología cultural. La obra de Julian Steward y la renovación de la enseñanza de la antropología en la Argentina. *Revista del Museo de Antropología*. (3): 225-238.
- Gilman, Claudia. 1999. El intelectual como problema. La eclosión del anti-intelectualismo latinoamericano de los sesenta y los setenta. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. (3): 73-93.
- Goebel, Michael. 2004. La prensa peronista como medio de difusión del revisionismo histórico bajo la Revolución Libertadora. *Prohistoria. Historia -Políticas de la Historia*. 8 (8): 252-265.
- Gordillo, Gastón. 1996. Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco. *Cuadernos de Antropología Social*. (9): 135-171.
- González, Alberto Rex. 1998. "El rol de los sistemas simbólicos en el proceso de evolución cultural". En: *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la antropología argentina*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. pp. 363-378.
- _____. 1974. *Arte, estructura y arqueología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. 1952. "Antiguo horizonte precerámico en las Sierras Centrales de la Argentina". *Runa*. (5): 110-133.

- González, Alberto Rex y José A. Pérez Gollán. 2007. *Argentina indígena. Vísperas de la conquista*. Buenos Aires: Paidós.
- Horowicz, Alejandro. 2007. Sociología, 50 años en el ojo de la tormenta nacional. *Revista Argentina de Sociología*. 5 (9): 136-152.
- Guber, Rosana. 2008. "Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la 'antropología social' en 1960-70". *World Anthropologies Network (WAN) - Red de Antropologías del Mundo (RAM)*. (3): 67-109.
- . 2007. Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de Buenos Aires, Argentina. *Revista Colombiana de Antropología*. (43): 263-298.
- . 2006. "Profetismo y crisis de presencia en el nacimiento de la antropología social porteña". mimeo.
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky. 1999. "Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (32-33): 25-53.
- Hernández Arregui, Juan José. 1960. *La formación de la conciencia nacional (1930- 1960)*. Buenos Aires: Hachea.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno y Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Martínez, Ana Teresa y Constanza Taboada. 2011. "Conceptos teóricos que obstaculizaban la mirada". En: A. T. Martínez, C. Taboada y A. Auat (eds.) *Los hermanos Wagner. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero, 1920-1940*. pp. 319-365. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Noé, Alberto. 2005. *Utopía y desencanto. Creación e institucionalización de la Carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires: 1955-1966*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pecoraro, Enrique. 1970. La sociología nacional, las sociologías y la sociología. *Antropología del Tercer Mundo. Revista de Ciencias Sociales*. 2 (5): 75-85.
- Pereyra, Diego. 2007. Cincuenta años de la Carrera de Sociología de la UBA. Algunas notas contra-celebratorias para repensar la historia de la Sociología en la Argentina. *Revista Argentina de Sociología*. 5 (9): 153-159.
- Pérez Gollán, José Antonio. 1998. La presencia de Alberto Rex González en la Universidad de Córdoba. *Estudios*. (10): 17-29.
- Politis, Gustavo. 2001. On Archaeological Praxis, Gender Bias and Indigenous Peoples in South America. *Journal of Social Archaeology*. 1 (1): 90-107.
- Pucciarelli, Alfredo (Ed.). 1999. *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en los tiempos del GAN*. Buenos Aires: Eudeba.
- Ratier, Hugo. 2010. La antropología social argentina: su desarrollo. *Publicar*. 7 (9): 17-46.

- _____. 1998. "Alberto Rex González y la Antropología Social en la Argentina". En: *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la antropología argentina*. pp. 39-46. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ratier, Hugo y Roberto Ringuelet. 1997. La Antropología Social en la Argentina: un producto de la democracia. *Horizontes Antropológicos*. 3 (7): 10-23.
- Reynoso, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Rodríguez Medina, Leandro. 2013. Objetos subordinantes: la tecnología epistémica para producir centros y periferias. *Revista Mexicana de Sociología*. 75 (1): 7-28.
- Rodríguez Medina, Leandro. 2014. Construyendo periferia: un microanálisis de objetos subordinantes como tecnologías epistémicas. *Sociológica*. 29 (83): 9-46.
- Shils, Edward. 1970. Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology. *Daedalus*. (99): 760-825.
- Silla, Rolando. 2014. Etnología e fenomenología. Um comentário as obras de Tim Ingold, Viveiros de Castro e Marcelo Bórmida. *Sociologia & Antropologia*. 4 (2): 351-372.
- _____. 2012. Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología*. (5): 65-76.
- Soprano, Germán. 2010. La enseñanza de la arqueología en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Un análisis sobre el liderazgo académico de Alberto Rex González y Eduardo Mario Cigliano (1958-1977). *Revista del Museo de Antropología*. (3): 225-238.
- Suasnábar, Claudio. 2002. "Debates universitarios y político-pedagógicos en la UNLP (1966-1973): continuidad institucional y radicalización política". En: P. Krotsch (Org.). *La universidad cautiva*. pp. 57-85. La Plata: Al Margen.
- Suasnábar, Claudio. 2004. *Universidad e intelectuales. Educación y política en la Argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: FLACSO-Manantial.
- Tiscornia, Sofía y Gorlier, Juan Carlos. 1984. Hermenéutica y fenomenología: exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida. *Etnia*. 3 (1): 20-38.
- Varsavsky, Oscar. 1994. *Ciencia, política y cientificismo*. Buenos Aires: CEAL.
- Verón, Eliseo. 1987. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Buenos Aires: Gedisa.
- _____. 1974. *Imperialismo, lucha de clases y conocimiento (veinticinco años de sociología en la Argentina)*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- _____. 1970. "Ideología y producción de conocimientos sociológicos en América Latina". En: *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. pp. 167-202. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Wallerstein, Immanuel. 2003. Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines. *Current Anthropology*. 44 (4): 453-465.

Etnología, espiritualidad y ética: hacia una construcción de sentidos en diálogo con el nativo¹

ALEJANDRA SIFFREDI²

-
- 1 Publicación original: Alejandra Siffredi. 2003. Etnología, espiritualidad y ética. Hacia una construcción de sentidos en diálogo con el nativo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (28): 7-21.

Agradecemos a *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* su autorización a republicar este artículo.

Alejandra Siffredi pertenece a las primeras camadas de antropólogos egresados de la UBA, donde también se doctoró en 1982. En la Facultad de Filosofía y Letras desarrolló toda su carrera docente, siendo Profesora Regular Titular de 1983 a 2000, y dirigiendo primero la Sección de Antropologías Especiales y luego la Sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, siempre en paralelo a su carrera de investigación en CONICET, donde se retiró como investigadora superior honoraria. Dedicada a la etnología indígena sudamericana, sus primeros trabajos de campo fueron con el pueblo tewelche en Patagonia y luego con los chorote y nivacle del Chaco argentino y paraguayo. Como autora o coautora publicó incontables trabajos. Entre otros, *De la algarroba al algodón* (1971), *Movimenti social-religiosi fra gli indios del gran Chaco* (1976), *El gateo de los nuestros. Narrativa erótica indígena del Gran Chaco* (1991), *Memorias Chorote* (2012), y *literatura folklórica chorote, tehuelche y nivacle*. El mérito del texto que aquí se presenta radica en proponer una reflexión donde retrospectivamente entreteje las experiencias de sus trabajos de campo que siempre han hecho foco en la religiosidad de los tres pueblos mencionados, con sus propias vivencias y convicciones religiosas. Como persona creyente nacida en Génova, Siffredi pone en perspectiva tanto su niñez impactada por la Segunda Guerra Mundial, como las improntas éticas que en su formación y vocación tuvieron tanto su abuelo como su padre. Y es en ese entramado donde encuentra alternativas para una comprensión no relativista de la espiritualidad humana, que ponga en valor tanto las convicciones culturalmente específicas, como el empeño universal por hacer inteligibles y más llevaderas las incertidumbres de toda vida en lo personal y en lo colectivo. Agradecemos a Claudia Briones su colaboración para elaborar el perfil de la autora. Complementar con las secciones 2 (L. Nacuzzi y C. Lucaioli), 4 (M. Bigot y H. Vázquez, L. Golluscio y A. Ramos), 5 (C. Briones, S. Citro, S. Hirsch, C. Medrano y F. Tola), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 7 (S. Sapkus) y 14 (P. Wright).

- 2 Universidad de Buenos Aires-retirada / Consejo Nacional de investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-retirada.

El contexto del trabajo

El presente artículo es el resultado de la reelaboración de una ponencia presentada en inglés³ al *workshop* Ciencias de la Persona Humana, realizado en el Seminario Episcopal de Nueva York entre el 7 y el 10 de diciembre de 2000 en el marco del programa plurianual *Science and the Spiritual Quest II* del Centro de Teología y Ciencias Naturales, asociado a la Universidad de Berkeley. A diferencia del primer tramo (1996-98), el nuevo proyecto (1999-2001) no se limitó a las tres tradiciones monoteístas clásicas –islam, judaísmo, cristianismo– extendiéndose, por el contrario, hacia tradiciones filosóficas y religiosas orientales como el hinduismo o el budismo y también hacia algunas religiones aborígenes sudamericanas. Bajo este amplio panorama, el propósito de rotularlo con el lexema “espiritualidad” respondió a razones de mayor inclusión *vis-à-vis* del término “religión” con el fin instrumental de que los participantes tuvieran oportunidad de reflexionar acerca de sus experiencias espirituales, doctrinas e imperativos éticos en relación con sus investigaciones científicas. Por eso, el objetivo general del programa consistía en explorar la interfase entre ciencia y espiritualidad desde el punto de vista de físicos y cosmólogos, genetistas y especialistas en biología evolutiva, neurocientíficos y científicos sociales, especialistas en informática y robótica, mayoritariamente adscriptos a diversas tradiciones religiosas y éticas con énfasis en las globalizadas –vale decir el hinduismo, el budismo, el islam, el judaísmo y el cristianismo–, incluyendo también a científicos agnósticos.

Los quince integrantes de mi grupo teníamos adscripciones nacionales bien variadas, al tiempo que nuestra adhesión religiosa provenía del budismo y de distintas vertientes de las religiones monoteístas. Aunque nunca quedó muy en claro, bajo la categoría pretendidamente unitaria de Ciencias de la Persona Humana –cuya polisemia salta no obstante a la vista– quedaban fuera de nuestro alcance las disciplinas relacionadas con la “persona divina”, como la teología o la teodicea. La adscripción científica del grupo resultó similarmente heterogénea: un astrofísico, un físico teórico, tres investigadores médicos, dos especialistas en biología humana, tres neurocientíficos,⁴ tres psicólogas cognitivas, un etólogo y una etnóloga. Que se diera cabida a nuestra disciplina tuvo que ver con una apertura hacia otras formas de espiritualidad, más allá de los monoteísmos y politeísmos corrientes, más acá de las religiones que las secuelas del evolucionismo decimonónico y los prejuicios etnocéntricos han ligado con las sociedades estatales, hacia religiones indígenas todavía percibidas como “primitivas”, si bien en forma implícita.

3 La ponencia original ha sido publicada en inglés (Siffredi 2001) y esta reelaboración ampliada bajo forma de artículo en español, tiene el propósito de difundirlo a un mayor número de especialistas hispanoamericanos.

4 Aunque ya no escuchemos su voz ni su estilo comunicativo enfático, Francisco Varela merece ser recordado como gran científico y una excelente persona.

Cada miembro del mencionado grupo aportó su experiencia religiosa y algunos resultados de investigación anclados en procedimientos empíricos más que en propuestas teóricas, conforme al empirismo que pareciera caracterizar hoy el hacer ciencia en escenarios hegemónicos, especialmente los de habla inglesa. Pese a la esperable diversidad de perspectivas y experiencias, el intercambio de ideas confluyó en cierta complementariedad, facilitada por la lectura previa de las entrevistas con temario estandarizado, realizadas a cada miembro del grupo por el director del programa, el filósofo de la ciencia Philip Clayton.

A modo de evaluación sumaria del encuentro, los *co-equippers* compartimos el parecer que el desafío de articular ciencia, ética y espiritualidad nos había enriquecido y motivado a profundizar en la problemática porque el debate más que conclusiones suscitó interrogantes, muchos de los cuales quedaron abiertos. Los ejes que guiaron la discusión se centraron en preguntarnos qué puntos de disonancia, consonancia o complementariedad pueden darse entre ciencia y religión o entre ética profesional y ética confesional. También discutimos si los científicos adscriptos a un credo pueden involucrarse en una búsqueda espiritual, cómo esta búsqueda puede afectar la elaboración científica y, a la inversa, cómo puede influir el trabajo científico personal en la práctica del sujeto en tanto creyente. A este respecto, cabe remarcar la importancia metodológica de la cuestión de la subjetividad en la labor de investigación

Puntos de partida: diálogo entre etnología y espiritualidad

Desde la experiencia etnológica y mis convicciones religiosas y éticas, el propósito de este trabajo es desarrollar algunos de los interrogantes antes mencionados. Para eso, introduzco inquietudes epistemológicas que obran como sustento de una reflexión sobre el recorrido teórico y metodológico que he seguido en algunos trabajos sobre espiritualidad indígena o que éstos me han recientemente sugerido. Es preciso pues circunscribir un par de conceptos claves para permitir un proceder congruente. Cuando me refiero a *espiritualidad*, la delimito como una categoría dialógica construida tanto a partir de las creencias, prácticas y principios éticos indígenas, cuanto de mis convicciones. A su vez, concibo a la etnología como una rama disciplinar de la antropología cuyo objetivo crucial es *hacer inteligibles* las variadas dimensiones de la diversidad –tanto de otras culturas como de la nuestra– con acento en las dimensiones semánticas, religiosas, éticas y estéticas.

Se advertirá que lo expresado en este artículo posee una fuerte impronta personal que confieso deliberada, siendo que procuro reconocer coincidencias y defasajes entre mi labor científica y mis convicciones éticas y religiosas para dar cuenta de una búsqueda que, en tanto tal, todavía presenta flancos inexplorados. Dentro del campo etnológico, mi área de especialización primaria es en etnología de la

religión, habiendo analizado varias dimensiones de las cosmologías aborígenes y sus transformaciones históricas. A lo largo de más de treinta años he realizado trabajo de campo extensivo con tres pueblos aborígenes: los *aónikenk* o tehuelches meridionales de Patagonia a mediados de la década del sesenta, los *yojuaba* o chorote del Chaco salteño en la década del setenta y los *nivacle* o chulupí del Chaco paraguayo –muy afines lingüística y culturalmente a los chorote– desde 1980 hasta 1991. Los tres pueblos han sido cazadores-recolectores nómades o seminómades y tras los respectivos procesos de colonización, fueron convertidos en asalariados con dedicación parcial a las actividades de caza, recolección, horticultura y pesca –exceptuando de estas dos últimas a los *aónikenk*. Debo admitir que el diálogo con la ética de estos pueblos ha sacudido y a la vez vigorizado mis principios morales. Concretamente, aludo a la lucha por sostener cierto grado de autonomía frente a los estados-nación; el compromiso del compartir como aval de equidad; la ética del liderazgo tradicional, inescindible del conocimiento, la rectitud y el control de la coerción; la permisividad de la socialización infantil.

A fin de explorar los alcances del diálogo entre etnología y espiritualidad, otro punto de partida ineludible es el de mi formación religiosa y moral, fuertemente ligada al contexto histórico de la infancia y cuya impronta ha dirigido elecciones e imposiciones en el transcurso de la vida adulta, influenciadas por los valores aprendidos en el seno familiar. En una mirada retrospectiva, advierto que, aunque mis convicciones fueron y continúan siendo católicas, muchos de los principios éticos se remontan a las enseñanzas de mi abuelo paterno agnóstico, el cual debió asumir el rol de padre sustituto durante la segunda guerra mundial. El abuelo Italo descendía de una antigua familia lígur bastante cosmopolita en la que prevalecieron navegantes y viajeros. Como piloto de la Compañía del Canal de Suez, había trabajado por más de cuarenta años en Egipto donde realizó varios viajes al interior, razón por la cual adquirió cierta familiaridad de estilo paternalista con grupos étnicos nilóticos. Por su experiencia de vida, siempre demostró una propensión a compartir con los demás y a desarrollar relaciones amistosas con personas de diferentes grupos sociales, religiosos y étnicos. Estos valores que encuentro similares a los principios ideológicos y morales que guían el comportamiento de mis interlocutores indígenas demostraron su eficacia, fortaleciéndome en distintos momentos de vida y trayectoria científica. Rememorando objetivamente, en ocasión de la pesada crisis que nos tocó soportar a la mayoría de los genoveses durante la segunda guerra. Participamos de la resistencia a veces larvada y otras frontal al fascismo, nos alcanzaron los bombardeos aéreos y marítimos de los aliados, sufrimos la ocupación alemana hasta que, poco antes del colapso nazi, las fuerzas de la resistencia local liberaron la ciudad de Génova. Finalmente, en 1949, una combinación de factores personales y laborales, llevaron a mi padre a tomar la decisión de migrar temporalmente a Argentina, migración que no tuvo retorno y a la que logré adaptarme sin mayores dificultades. Ángel, mi padre, ha sido una pieza clave en mi formación espiritual de la adolescencia, aunque sólo con el

tiempo estuve en condiciones de metabolizar sus enseñanzas de vida. Conseguí entonces reconocer la congruencia que había entre su postura ecuménica, ecuánime y ascética y la motivación que lo impulsaba a buscar nuevos puentes entre la espiritualidad cristiana y la de diversas tradiciones budistas, orientado por su entrañable amigo Ismael Quiles, S.J.

Debido a mi interés científico y personal por la etnología de la religión he estado expuesta a sistemas de creencias aparentemente muy disímiles. Esta experiencia me ha permitido controlar algunos prejuicios, valorar la importancia metodológica de la subjetividad y ampliar mi entorno moral y religioso procurando acceder a una comprensión más profunda de nuestra cultura a la luz de la interculturalidad. Sin embargo, semejante apertura no implica que adhiera a una postura relativista, una postura asumida en forma explícita o bien implícita por algunos padres fundadores de la antropología de la religión, como hace tiempo lo evidenciara Edward Evans-Pritchard (1978) en su riguroso análisis de este campo de estudios. Circunscribiéndolo al mencionado campo, el relativismo abjura de lo universal sosteniendo que cada creencia y práctica religiosa sólo adquiere sentido y validez en su contexto, al que encorseta en un *modo de vida* o una cultura particulares. Por el contrario, haciéndome eco de lo argumentado en un trabajo en coautoría (Siffredi y Cordeu 1992: 11-13), aspiro a mostrar que un balance entre aspectos universales y particulares de la espiritualidad indígena constituye una estrategia analítica fructífera para alcanzar una *comprensión* que, sin descuidar las especificidades culturales, expanda el horizonte de nuestra mirada.

En un intento de vincular la labor etnológica emprendida con mis preocupaciones espirituales, esbozo el recorrido analítico de este artículo. Obra como marco referencial un problema epistemológico que considero decisivo para la etnología de la religión en tanto referido a la busca de inteligibilidad de experiencias nativas de lo sagrado y, recíprocamente, a los límites de esta empresa. Desde una perspectiva hermenéutica, entiendo por inteligibilidad uno de los pasos hacia la *comprensión*, en el sentido que le han dado Paul Ricoeur (1996) y Hans Georg Gadamer (1997). En cuanto a la idea de lo sagrado, parafraseo la expresión de Gregory Bateson: “donde los ángeles temen pisar”, (Bateson y Bateson 2000: 15) reservándome aproximaciones sucesivas a lo sacro. Relacionadas con el precedente planteo, propongo luego discutir dos cuestiones metodológicas abordando, por una parte, la busca de la espiritualidad más allá de sus formas explícitas y, por la otra, el carácter sagrado de la verdad revelada del otro.⁵ Por último, sugeriré

5 Debo decir que desde la teología cristiana –excluyendo la teología de la inculturación, por ejemplo– mi postura acerca de la verdad revelada como atributo de la espiritualidad de cualquier pueblo se consideraría “heterodoxa”. Ejerciendo una suerte de “hermenéutica de la sospecha” (Ricoeur 1999), infero que ésa es la razón primaria por la cual la revista alemana *Anthropos* ha rechazado –sin aducir motivos– la publicación de una versión anterior de este trabajo.

algunas convergencias y divergencias entre la ética del trabajo científico y la que se sustenta en convicciones espirituales.

Un desafío epistemológico: la inteligibilidad de lo sacro y sus límites

En pos de la inteligibilidad de creencias y prácticas religiosas de sociedades indígenas, un desafío central es el problema de la “traducción”, a menudo una forma de traición. Sobre todo en el pasado, etnógrafos y misioneros han sido igualmente responsables de “traducciones” erradas debido a los malentendidos que subyacen a sus obras (Augé 1993:13-19, Siffredi y Spadafora 1998). No obstante, cuatro décadas atrás, Edward Evans-Pritchard (1978: 26-29) supo comprender que el problema de la traducción constituye el foco de la antropología social. Extendiendo su aserto, podría decirse que la traducción cultural y la semántica son marcas distintivas de la etnología, tal como he sugerido en mi caracterización de la disciplina. Por esta razón, sostengo que la “traducción” es una tarea crucial en la búsqueda de inteligibilidad de mundos semánticos diferentes –diferencia que puede acentuarse en escenarios interculturales– dejando no obstante en claro que refuto aquellos supuestos incrustados en el sentido común, todavía presentes en algunas etnografías contemporáneas. En suma, desde una perspectiva teórica asumo que la labor etnológica procura adecuarse a la formulación de hermenéutica como “el arte de evitar malentendidos”.

Los dos estudios de caso que mencionaré procuran ilustrar la factibilidad de una construcción de sentidos orientada a hacer inteligibles algunos aspectos de la cultura nivacé cuya opacidad o transparencia aparente podían prestarse a malentendidos. El primero se centró en la reconstrucción de un rito⁶ anteriormente celebrado tras la muerte de un hijo/a jóvenes (Siffredi 1993/94). Llamado *vaclan* o “re-iniciación”, este rito se caracterizaba por estar dirigido más hacia los consanguíneos próximos (padres y abuelos) que a la persona difunta, diferenciándose no obstante del duelo que lo precedía en varios meses. En un comienzo, el *vaclan* impresionaba “exótico”, sobre todo debido a la restricción de continuar procreando, restricción que –sin involucrar las relaciones sexuales– los ancianos imponían en forma secreta a los padres del muerto.⁷ Un primer paso hacia la clarificación consistió

6 Los nivacé, también conocidos como Chulupí, se encuentran hoy fragmentados en misiones, estancias, colonias y asentamientos ubicados en un triángulo con vértice en Mariscal Estigarribia (Chaco central paraguayo) y base al sur del Pilcomayo medio, más precisamente en el nordeste de la provincia de Salta y centro de la de Formosa. Mi conocimiento directo de este pueblo se remonta a cinco campañas etnográficas que financió el CONICET, cumplidas en la misión multiétnica católica Santa Teresita, el campamento de trabajo *Cayinó Clim* de la colonia menonita Neuland, en Asunción y Luque Molinos, en Paraguay.

7 Más allá del cumplimiento efectivo de esta prohibición –de hecho transgredida por algunos hombres maduros que no dejan sin embargo de advertir sus consecuencias–por

en comparar el *vaclan* con otros ritos de pasaje nivaclés tales como la covada, las fiestas de pubertad y las prácticas de duelo. Valió la pena constatar que todos ellos introducen restricciones dietéticas y sexuales específicas, relacionadas con la vulnerabilidad de los sujetos que experimentan cambios de estatus y de categoría etaria. En una fase sucesiva, el procedimiento empleado implicó insertar al *vaclan* en un campo semántico más amplio, el cual comprendió no sólo a los gestos, prácticas y silencios registrados en otros ritos de pasaje *nivaclés*, sino también en los mitos específicos y en la vida diaria. De este modo pude mostrar que una meta crucial del rito apunta a una re-socialización metafórica de los padres del difunto a través de escenas que reproducen de una manera virtual a aquellas propias de los ritos de pubertad que enfatizan los símbolos de vida (Siffredi 1998). Por ejemplo, la escena en la que un grupo de mujeres adultas muestra a la madre cómo recolectar frutos inexistentes en la estación seca, la época en que se celebraba el *vaclan*. El análisis de varias *performances* homólogas me permitió comprender el sentido que adquiriría la ceremonia al calificársela como “re-iniciación”. Agregaría hoy la estrechez del concepto “iniciación” fundamentalmente asociado a los ritos puberales, porque –no sólo en el caso nivaclé– la inteligibilidad es alcanzable mediante el análisis de la serie completa, es decir visualizando los ritos del ciclo vital sobre un eje continuo, como un proceso de construcción de la persona enlazado por sucesivas metamorfosis corporales.

El segundo estudio de caso, procuró hacer inteligible una extendida percepción nivaclé del cristianismo como mensaje del Otro, siendo en este contexto el prototipo de alteridad el misionero católico de la orden Oblatos de María Inmaculada, encargada de “civilizarlos” y catequizarlos a partir de 1926. Un primer paso consistió en focalizar la relación entre evangelización y cambio socio-religioso analizando como un proceso de doble mano los encuentros y desencuentros ocurridos en el período 1926-1995 entre los *nivaclé* y los misioneros (Siffredi 1999, 2001). Este enfoque implicó asumir una concepción de ambos sujetos sociales como actores conscientes en la toma de decisiones derivada de su interacción. Para eso hubo que determinar cómo construyen las imágenes recíprocas y también su agentividad, motivos, intenciones y valores. En lo concerniente a la dinámica socioreligiosa, la perspectiva adoptada contrasta tanto con una continuista que al situar la cultura en un equívoco presente etnográfico representa a ésta como ahistórica, cuanto con un enfoque mecánico y unidireccional en virtud del cual los aborígenes se visualizan como receptores pasivos de transformaciones exógenas.

el momento sólo puedo ensayar una interpretación sociológica de la misma. Los padres que se sometían a este ritual de pasaje, no siempre voluntariamente sino también por coerción de los ancianos, cambiaban de status y categoría etaria, pasando a considerarse “ancianos” aunque biológicamente no lo fueran. Por ende, de continuaran procreando se produciría una confusión de roles en la dinámica intergeneracional pautada: abuelos que serían simultáneamente padres e hijos que tendrían padres-abuelos, además de abuelos. Sólo he encontrado una referencia escueta a esta restricción en Clastres (1992).

Similar a la que implementaron Jean y John Comaroff (1991) en sus estudios sobre el “encuentro colonial” entre nativos y misioneros en Sudáfrica, esta línea de investigación me ha permitido profundizar la actual valoración indígena del cristianismo y, recíprocamente, los motivos que impulsaron el reciente ajuste de las políticas implementadas por los misioneros. Un paso decisivo hacia la comprensión del posicionamiento *nivacé* ante el cristianismo implicó reconocer el contraste entre dos formas de concebir y ejercer el poder y el control social: la dinámica ridiculización-vergüenza, en el lado indígena, y la dicotomía recompensa/ castigo derivada de los principios del Bien y el Mal –sintetizados en lo que se corresponde o bien se aparta de los mandatos divinos–, por parte de los misioneros. Propuse que las características de cortoplacismo, intersubjetividad y reciprocidad inherentes a la dinámica ridiculización-vergüenza fomentan una forma de control social más flexible. Por lo tanto, mientras las reglas aborígenes promueven relaciones sociales más fluidas e igualitarias sin excluir las jerárquicas –característica compartida con otras sociedades de base cazadora-recolectora que retienen cierto nivel de autonomía y descentralización–, la ética cristiana plantea por el contrario reglas más severas y relaciones sociales jerárquicas y asimétricas. A este respecto, mi hipótesis es que el mayor grado de restricción que evidencian las tradiciones monoteístas se vincula con las formas de control social que operan en sociedades centralizadas de tipo estatal.

Ahora bien, llegado el momento de preguntarnos cuáles son los límites que pueden presentarse en la búsqueda de inteligibilidad, deberíamos tomar simultáneamente en cuenta los obstáculos que se interponen en esta labor, sin minimizar las limitaciones concretas para acceder a una comprensión genuina de otras culturas y nuestros prejuicios enraizados en el paradigma epistemológico positivista. Particularmente en materia de espiritualidad, sostengo que subsisten aspectos opacos, resistentes a la tarea de construir sentidos. Las dificultades no sólo surgen de los “malentendidos”, sino también de nuestra renuencia a aceptar que la misma naturaleza de lo sagrado hace que no siempre sea reductible a la razón. Para aclarar, vale la pena tener presente el concepto de *lo numinoso* elaborado por Rudolf Otto (1949) y que alude a un sentimiento originario y específico del que se deriva su noción de lo sagrado. El rasgo clave de *lo numinoso* es el hecho que se experimente como *misterioso*, esa cualidad del comportamiento humano en la cual, aún sin excluirlos, los aspectos afectivos prevalecen sobre los racionales. En tanto misterioso, sostendrá Otto que despierta simultáneamente sentimientos inquietantes y sentimientos de atracción (*el tremendum y el fascinans*). En definitiva, las enseñanzas de Otto conducen a postular que todo intento de comprensión de lo sagrado torna imprescindible tomar en cuenta tanto la dimensión subjetiva que alude a los fuertes y contradictorios sentimientos de fascinación y repulsión que lo sacro despierta en el creyente, como la dimensión más “objetiva” que refiere al componente social de lo sacro, esto es, a un determinado horizonte normativo. En efecto, más allá de la reconstrucción del campo semántico a través del análisis de

los elementos performativos, ideológicos y sociológicos de un determinado ritual encontramos un núcleo resistente al análisis objetivo.

La experiencia personal indica que este núcleo opaco se relaciona con el punto de vista del nativo acerca de los fenómenos espirituales, menos enfocado en descifrar los sentidos de lo sagrado que en experienciarlo afectivamente en la vida cotidiana, como ocurre con cualquier creyente que sea practicante. Irónicamente, los etnólogos, en busca de una comprensión en términos del nativo, presuponemos que sus creencias y prácticas son relativas antes que absolutas. A este respecto, Rita Segato (1990:45-60) ha puesto de manifiesto la paradoja de que el antropólogo perciba los principios espirituales del otro como ajenos y, a menudo, como relativos, cuando desde la perspectiva del nativo sus convicciones jamás se relativizan sino que se conciben como absolutas. Esta paradoja se trasluce en el campo de la antropología de la religión, en el cual el prejuicio subyacente que lleva a omitir la adscripción religiosa del autor, dificulta analizar su compromiso o distanciamiento respecto de diferentes formas de espiritualidad. Recientemente, la revisión de registros de campo ha permitido constatar la paradoja de relativizar las creencias de nuestros interlocutores, lo que ha llevado a algunos antropólogos (Jackson 1989:1-18, Segato 1990) a ensayar acercamientos alternativos a los fenómenos religiosos.

La experiencia cotidiana de lo sagrado parece no ser abstracta porque está principalmente orientada a la resolución de situaciones corrientes y, al mismo tiempo, es más universal que las *performances* rituales en ceremonias que se celebran periódicamente. Para fundamentar la relación entre experiencia habitual de lo sagrado, rango de universalidad y límites de la inteligibilidad estableceré algunas semejanzas entre las vivencias ligadas a la performance de los cantos sacros en poder de las “iniciadas” *nivac.ché* (femenino de *nivaclé*) y, por otro lado, ciertas experiencias místicas desarrolladas en un contexto histórico y cultural totalmente ajeno al de los indios. La revelación de cantos sagrados ocurre hacia el cierre de los ritos puberales femeninos cuando las muchachas, en estado de trance, reciben junto a esos cantos poderes específicos encarnados en espíritus tutelares que les confieren sus formadoras ancianas. A partir de ese momento y más allá de la vida biológica, se sella una relación dialógica entre las mujeres más viejas y las mujeres más jóvenes que comparten los mismos espíritus, categorizada como “compañeras de cantos”. Este vínculo se caracteriza por comprometer sólidos lazos espirituales y afectivos intergeneracionales entre personas del mismo género. Desde la perspectiva *nivaclé* los cantos sagrados –los hay tanto femeninos como masculinos– forman una unidad indisoluble con la persona y con los espíritus tutelares, cuya poseedora (o poseedor) podrá convocar en situaciones de la vida cotidiana juzgadas críticas entonando los respectivos cantos. Habitualmente representados como poderosas aves –dobles invisibles de las terrestres– estos espíritus-cantos socorren a los indios en sus actividades de subsistencia y prácticas

curativas, pero también pueden perjudicar no sólo a ellos sino a la comunidad toda si los poseedores desatienden un conjunto de precauciones y restricciones (Siffredi 1998).

Un incidente ocurrido durante mi primer trabajo de campo con los *nivaclé*, en 1980, ilustra la importancia de estas vivencias espirituales, la eficacia atribuida a los cantos sagrados y, por sobre todo, en función del presente desafío, interesa rememorar la situación porque evidencia que la pretensión de inteligibilidad tiene sus límites. En una entrevista con dos ancianas iniciadas que hablaban de sus “pájaros” y cantos, les pregunté ingenuamente si les agradaría grabar alguno. La más lanzada comenzó a entonarlo y al rato observé que tenía una postura rígida y la mirada fija, perdida en algún punto, como si estuviera ausente, al tiempo que su voz iba perdiendo intensidad hasta diluirse en un murmullo y, finalmente, en un silencio denso y tenso. Cuando dio signos de presencia, se echó a llorar desconsoladamente revelando una fuerte emoción de angustia, mientras que yo la miraba con asombro y sin saber qué hacer. La otra anciana aclaró que esa clase de cantos no debe entonarse en una situación impropia porque puede desencadenar peligros –como tormentas eléctricas e inundaciones cuando representan a las aves tronadoras– que dañarán no sólo a la cantora sino además a su comunidad. Una vez aquietada su angustia, la protagonista comentó haber experimentado algo semejante a un estrangulamiento, la resonancia de muchas voces a su alrededor y una visión de su difunta compañera de cantos que le provocó una gran tristeza. Estas experiencias que se caracterizan por la entrada en trance, la escucha de voces y eventuales visiones se corresponden con las que atraviesan las iniciandas en el momento culminante de los ritos puberales femeninos. Es entonces, como ya vimos, cuando sus formadoras ancianas les traspasan el poder, materializado en espíritus-cantos (Siffredi 1998).

La revisión del incidente a la luz de los imperativos éticos y técnicos del etnólogo – en este caso, evitar los registros sensibles a un determinado contexto toda vez que se esté fuera de la situación apropiada– me llevó a notar una parcial coincidencia entre estos imperativos y los del nativo. Se me ocurrió pensar que la situación era tan absurda como si me hubiesen pedido rezar el Padre Nuestro en un ateneo de etología. Obviamente, nunca hube de reincidir en tamaño error porque si bien me permitió acceder a un conocimiento reservado, la reincidencia deliberada implicaría una reprochable manipulación de la privacidad de la persona.

Se hace palpable un rasgo universal asociado con la *performance* de los cantos sagrados *nivaclés* si se los compara con los *insights* espirituales de carácter transcultural y transhistórico que constituyen el foco de múltiples formas de misticismo, como la experiencia interna de la “oración” que ha sido troncal en la vida y la lucha de los místicos españoles del siglo XVI, particularmente en el caso de Santa Teresa de Ávila. En esa época, los valores semánticos del término

“oración” abarcaban un conjunto de vivencias interiores que expresaban la búsqueda de un vínculo directo con Dios: desde la forma más accesible de la oración mental hasta la experiencia mística, indudablemente más compleja. Esta última se plasmaba en la escucha de voces, la percepción interior de visiones y en estados de éxtasis (Rossi 1995). Postulo que existe homología entre estos *insights* y los que experimentan las *nivac.ché* iniciadas cuando cantan para convocar a sus espíritus tutelares por motivos que van desde el pedido de sustento –tal la intercesión de las tronadoras para la obtención de una abundante cosecha de algarroba– hasta el reclamo de alivio de padecimientos psicofísicos ligados al desborde de sentimientos como el enfado o el enamoramiento (Siffredi 2004).

Por último, deseo enfatizar que si nosotros los etnólogos, forzamos la búsqueda de inteligibilidad para satisfacer el requisito de consistencia analítica, corremos el riesgo de imponer categorías cartesianas a los sentimientos y experiencias de otras personas. Retomando la argumentación de Rita Segato (1990: 56), podría decirse que el resultado inevitable sería un reduccionismo antropológico asfixiante en tanto desprovisto de las experiencias sensibles y afectivas como la mayoría de aquéllas que se entrelazan con lo sagrado.

Un primer desafío metodológico: más allá de las formas evidentes de espiritualidad

Asumo que los fenómenos religiosos o las preocupaciones éticas no son evidentes por sí porque lo que es fácil de percibir resulta arduo de comprender, sobre todo cuando la diferencia de códigos culturales y un conocimiento siempre insuficiente de la lengua vernácula reducen la fluidez de la comunicación dificultando la tarea de construcción de sentidos. Partiendo de esta premisa, para orientar la indagación de la espiritualidad considero necesario traspasar lo que uno percibe como obvio, es decir, la ilusión de las percepciones incrustadas en el sentido común. En consecuencia, encuentro conveniente extender la indagación más allá de aquellos aspectos que se nos presentan como directamente vinculados con los fenómenos espirituales y los imperativos éticos.

En esta línea, un viejo artículo en coautoría (Siffredi y Briones 1986), focalizado en la socialización sexual de los jóvenes *nivaclé*, muestra que las nociones y prácticas relacionadas con conductas sexuales que –desde el punto de vista indígena– se juzgan impropias, más allá del goce que habitualmente suscitan en la gente, emiten mensajes referidos a imperativos como el compartir o la exogamia. Su carácter crucial se debe a que sustentan principios estructurantes de la sociedad, como lo son las relaciones de parentesco, de género y entre grupos etarios delimitados por los ritos del ciclo vital. De modo que una característica de los mensajes nativos acerca de la sexualidad consiste en la gran amplitud de sus posibilidades

metacomunicativas. La circulación oral de estos mensajes, especialmente en la interacción entre propios, se asemeja a la que nosotros escogemos cuando utilizamos un estilo comunicativo oblicuo que contiene información implícita. Por ejemplo, la narración de relatos acerca de burladores considerados anti-modelos sexuales (Wilbert y Simoneau 1987: 114-159) es una fuente inagotable de enseñanzas para los jóvenes, dado que las andanzas descarriadas de esos personajes les permiten extraer una serie de principios morales apropiados para la vida adulta. En tal sentido, la cultura *nivacle* no sólo establece reglas referidas al comportamiento adecuado, sino también con respecto a los límites de la trasgresión e, indudablemente, un trazado más claro del margen de tolerancia ayuda a prever con mayor certeza el comportamiento de otros miembros de la comunidad. Por consiguiente, si el exceso sexual es una metáfora de perturbación en la vida cotidiana, la sexualidad aconsejable es una metáfora de la sabiduría de las reglas para contribuir a la reproducción social dentro de un horizonte normativo compatible.

Un tópico de incumbencia metodológica relacionado con el precedente indica un camino posible para la construcción de sentidos ligados a ideas de lo divino que nos resultan arduas de metabolizar, como las que se inscriben en personificaciones mitológicas cuyo carácter divino está implícito. Ideas mucho más intrincadas para aquellos misioneros y etnógrafos encabalgados entre los siglos XIX y XX, imbuidos de prejuicios y malentendidos con respecto a las creencias de los aborígenes del Gran Chaco y Patagonia (Siffredi y Spadafora 1998). En su intento de “traducción” a categorías racionales, ambos han reducido la aparente irracionalidad de personificaciones cuyo carácter divino no pudieron entrever e incluso tergiversaron a etiquetas etnocéntricas que guardan correspondencia con sus presupuestos evolucionistas sobre “primitivismo”. Entre otros rótulos que derivan de malentendidos cabe mencionar los de espíritu maligno, embaucador, héroe civilizador o semi-dios.

Si se toman las creencias del otro con la seriedad debida, es preciso llevar el análisis más allá del nivel de los significados directos, explorando el nivel de los significados simbólicos, los cuales abundan en los mitos. En esa dirección, algunas ideas acerca de lo divino rastreables en las mitologías del Gran Chaco se expresan fundamentalmente a través de la paradoja y de la polisemia de los símbolos. En función de ese proceder, la conducta antisocial de varias deidades chaqueñas constituye el hilo conductor de un argumento narrativo que se resuelve en situaciones y modelos de comportamiento opuestos a las expectativas que despiertan los incidentes iniciales del mito (Siffredi y Cordeu 1992). Un ejemplo paradigmático es el de los mensajes asociados con las inconsecuencias y consecuencias de la sexualidad contradictoria de *Kíxwet*, una deidad chorote con el doble perfil de burlador y hacedor de elementos cruciales del mundo actual. El rico ciclo mitológico focalizado en *Kíxwet* contrapone deliberadamente su

sexualidad desenfrenada a una sexualidad basada en principios morales como la alianza, la exogamia y la paternidad responsable. Su libertinaje y hermafroditismo se conectan con la imagen de disonancia y confusión generalizada del tiempo primordial, sin que *Kijwet* introduzca modificación alguna a esa situación caótica. Recíprocamente, la sexualidad sujeta a normas lo conduce a producir sustantivas modificaciones cosmológicas y humanas, como la separación entre tierra y cielo, el origen de las mujeres y la reproducción, el origen de los ríos y la pesca (Siffredi 1983, Wilbert y Simoneau 1985: 116-123).

El análisis en profundidad de mitos o ciclos como el mencionado permite la construcción de sentidos cruciales de las cosmologías indígenas chaqueñas, como lo son las ideas de armonía y disonancia de los fenómenos, sus aspectos limitados e irrestrictas, su previsibilidad e imprevisibilidad. Estas ideas, abarcadas por las de Vida -como proceso de renovación- y Enfermedad-Muerte -como pérdida progresiva de cualidades- son medulares para una construcción de sentidos que procure ser consecuente vis-à-vis de las imágenes aborígenes de la realidad (Siffredi y Cordeu 1992), las cuales no disocian lo material de la espiritualidad.

Segundo desafío metodológico: lo sagrado en la verdad revelada del nativo

Sugiero que un intento viable de articular la adscripción religiosa del científico con el conocimiento etnológico consistiría en extender el concepto de experiencia de lo sagrado. ¿Cómo encarar la ampliación propuesta? El precedente planteo acerca de la universalidad de las experiencias místicas suscitadas por la *performance* de los cantos sagrados *nivacle* señala un primer paso en esa dirección. Para avanzar parece conducente recurrir a lo que Gregory Bateson (2000) considera un problema de integración entre diferentes aspectos de la vida humana, refiriéndose a los que comúnmente se encuentran desconectados e incluso se toman como opuestos irreconciliables. Indudablemente los etnólogos hemos contribuido a desarrollar las dicotomías que menciona Bateson: consciente/ inconsciente, cuerpo/ alma, natural/ sobrenatural. Para aclarar su postura, el autor nos proporciona un buen ejemplo referido a la antigua disputa entre católicos y protestantes sobre la interpretación del pan y el vino en la eucaristía. Mientras que los primeros sostienen la conversión real de esas sustancias en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, los segundos las consideran una representación simbólica. El autor propone una concepción más amplia que incluye, por un lado, la sacralidad del sustrato material: el pan y el vino como alimentos básicos que generan un vínculo de comunión de los creyentes entre sí y con Dios. Por el otro, también da cabida a la sacralidad de su representación, esto es, el pan y el vino como símbolos del cuerpo y la sangre de Cristo.

Encuentro que la propuesta holística de Bateson fortalecería en lo metodológico la construcción de sentidos emprendida en recientes estudios sobre la articulación entre mito e historia en la narrativa tehuelche meridional o *aónikenk* (Siffredi 1995, 1997), siendo también sugerente y viable para otros etnólogos interesados en revisar aquellos dualismos que carezcan de un sólido respaldo heurístico. A fin de superar otra de las dicotomías clásicas en antropología –en este caso mito/ historia, derivada de un contraste implícito entre pasividad y actividad–, manteniendo no obstante la distinción analítica entre ambas categorías, introduje la noción de “agentividad mítica”. Esto me permitió mostrar que los aborígenes poseen formas intencionales de incluir los eventos históricos en sus formulaciones y reformulaciones mitológicas.

A mediados de los años sesenta, el Ciclo de Elal constituía el foco de su profunda espiritualidad, claramente aprehensible en prácticas de la vida diaria cuyos actores establecían una asociación explícita entre incidentes cotidianos e incidentes del Ciclo, centrándolos en la figura de Elal. Por ejemplo, cierta vez una interlocutora estimó que habían disminuido sus pocas reservas de comida y entre seria y risueña atribuyó esa merma a la abuela de Elal, convertida en laucha por el propio Elal a causa de su intento de seducirlo. “Hay que acordarse de las enseñanzas que nos dio ese Grande que nosotros tenemos”, por eso el recitado del grupo de relatos que forma parte del Ciclo se ligaba con expectativas de reparación y amparo, si bien poco se sabe de los aspectos contextuales y performativos. El itinerario narrativo de las distintas versiones –recogidas desde fines del siglo XIX hasta 1980 aproximadamente– posee coincidencias notables, sostenidas por el entrelazamiento de instancias claves del ciclo vital de la deidad: su nacimiento a término pese al alto riesgo de ser devorado por su propio padre; las hazañas de la niñez sorprenden a la abuela materna en función de madre sustituta; la juventud marcada por la definitiva petrificación de la gigantocracia caníbal, incluyendo a su padre; las desdichas del matrimonio y la paternidad vinculables con una exogamia ilimitada y, ya en la adultez, la constitución de lo social condensada en la prohibición del incesto y el establecimiento de otros imperativos morales como el compartir, la hospitalidad, el respeto por los bienes ajenos o la reticencia ante extraños.

Una vez cumplida su tarea, la deidad se retira al cielo y sólo recientemente se han difundido viejos relatos sobre su retorno en misión de salvador. En la jerga etnográfica de los años sesenta –inconscientemente imbuida de prejuicios evolutivos acerca de dioses y héroes– catalogábamos a Elal como héroe cultural o bien mítico, cuando para los creyentes nativos era una deidad incrustada en la experiencia en cuanto considerada responsable del mundo y la sociabilidad entonces vigentes. Es más, las llamadas “historias de Elal” constituían para los Aónikenk su “historia sagrada”. Sostenían que el recitado les transmitía mensajes fundamentales para una aprehensión de la magnitud de los poderes materiales y

espirituales de la deidad. A ello debe atribuirse el hecho de que los *Aónikenk* se resistieran desde antaño a revelar su “historia sagrada” a los extraños.

Revisando viejos registros, advertí que los comentarios de mis interlocutores acerca del “Poderoso y su palabra santa” procuraban comunicar una idea similar a lo que representa la Biblia para un cristiano; vale decir, un registro que alude a la manifestación de los designios divinos a través de una secuencia figurada de eventos. De este modo pude alcanzar algún entendimiento acerca del sentido de lo que llamaban “historia sagrada”, aun cuando establecían una separación tajante entre la propia y la cristiana, análoga a la percepción *nivacle* del cristianismo como el discurso del otro.

Para explorar si la distinción entre mito e historia se construía en forma categórica, analicé en diversos relatos del Ciclo la mitologización de la historia como uno de los procesos de producción de sentidos, complementario al de historización del mito. Limitándome ahora al primero, para Terence Turner (1988) implica la absorción de eventos históricos en los modelos mitológicos, de modo que tales eventos se anclan en el tiempo primordial. La reconsideración de versiones del Ciclo de Elal recogidas en diversas épocas por distintos autores (Wilbert y Simoneau 1982: 8-56), me permitió constatar que todas ellas carecen de una cronología en sentido estricto y que la idea de secuencia resulta de una persistente reelaboración de sucesos modernos que se retrotraen a los orígenes. El contexto temporal del Ciclo se asemeja pues al de la mayor parte de las mitologías indígenas de las tierras bajas sudamericanas, en el sentido de narraciones atemporales. Consecuentemente, varios acontecimientos históricos que habitualmente incluimos en la llamada mitología del contacto -como los referidos a las relaciones de los Tehuelches con grupos étnicos vecinos, con misioneros y colonos- evidencian las características y funciones del mito, lo que me llevó a concluir que las fronteras entre mito e historia se presentan atenuadas.

El Ciclo de Elal muestra esta atenuación tratando eventos que involucran diferentes épocas, escenarios y relaciones interpersonales como una repetición de narrativas fundamentales, aun cuando difieran en los detalles. El resultado final de este tratamiento mitológico del acontecimiento es la continua revelación de los poderes no siempre infalibles de Elal en distintos contextos históricos -como el de la experiencia *aónikenk* de la subordinación por otros grupos étnicos- y, más tarde, por los colonos. De ahí la idea indígena de “historia sagrada” como posibilidad concreta de repetidas revelaciones divinas cuya continuidad se expresa mediante el recurso narrativo de sus viajes transtemporales entre el cielo y la tierra para reconfortar a los sufridos *Aónikenk* en sus momentos de desazón.

Cabe preguntarnos acerca de los puntos de convergencia entre el enfoque hermenéutico que he ilustrado y los análisis estructurales anglosajones de textos

bíblicos. Encuentro una convergencia en el hecho que el mensaje contenido en un conjunto de narrativas se comunica a través de un patrón que elude una secuencia histórica específica. En efecto, tanto los mitos nativos como el Génesis, por ejemplo, carecen de una cronología en el sentido de una secuencia estricta de eventos. Por ende, los mitos fundamentales tales como los que refieren el origen del mundo o la humanidad se multiplican a través de diferentes versiones como ha mostrado hace rato Edmund Leach (1969) y, recientemente, en un trabajo en coautoría (Siffredi y Matarrese 2004) que propone a la luz del Génesis una construcción de sentidos a partir de episodios del Ciclo de Elal aun inexplorados desde esta perspectiva.

Comentarios finales

Un punto que merece ser retomado en forma más sistemática es el de las relaciones entre mi trabajo científico en etnología y mis convicciones espirituales como católica practicante. Contrariamente a lo que algunos autores agnósticos sostienen, considero que las creencias y prácticas religiosas personales pueden contribuir a un mejor entendimiento de las creencias y prácticas de otros pueblos –así lo han demostrado cabalmente antropólogos cristianos de la talla de Edward Evans-Pritchard o Mary Douglas–, aun cuando nuestra labor se desarrolle en el seno de tradiciones religiosas que poseen un contenido étnico local antes que universalista. Considero que una diferencia básica entre las “religiones étnicas” y las tradiciones universalistas como la cristiana y la islámica reside en que éstas teorizan y practican variadas formas de proselitismo derivadas de la intencionalidad de salvación global y expansión territorial que ha presidido su constitución histórica. Por eso, en disonancia con las doctrinas y los creyentes de sociedades indígenas descentralizadas que no pretenden convertir a otros pueblos para extender su espiritualidad, el mensaje y los mandatos inherentes a las tradiciones cristiana o islámica poseen para la generalidad de sus fieles un valor y un alcance universal ampliamente compartido, pese al carácter histórica y sociológicamente específico de todo sistema religioso.

Aunque mis convicciones son definidas, reconozco que otras convicciones tienen modos de expresión igualmente legítimos y viables. Por consiguiente, afirmo que la espiritualidad del Otro es tan válida como la mía y mantengo una actitud abierta frente a ideas distintas a las propias, procurando objetivarlas mediante el control de prejuicios, sin que esto implique la adopción de una complaciente postura relativista. En lo metodológico, admito no obstante que toda postura es relativa y por ende discutible en cuanto implica un recorte a partir de determinados puntos de vista teóricos.

Recíprocamente, me pregunto cómo han influido en mis propias creencias, prácticas y preocupaciones éticas las formas indígenas de espiritualidad que he procurado comprender. Aun cuando no pueda ni deba producir un aserto taxativo, una mirada retrospectiva hacia la labor etnológica emprendida me lleva pensar que el énfasis en la dimensión religiosa de varias culturas indígenas guarda relación con una búsqueda personal de espiritualidad que al promediar los estudios de grado era inconsciente. Reconozco con mayor claridad que mis principios morales han sido profundamente sacudidos y a la vez enriquecidos gracias al diálogo con la ética de los cazadores-recolectores, por más que lo fueran *part-time*. Específicamente, su inquietud por sostener cierto igualitarismo de la que surge el compromiso moral del compartir; la ética del liderazgo tradicional desprovisto de poder coercitivo, pero inseparable del conocimiento y la rectitud; el carácter permisivo de la socialización infantil, reforzado por los imperativos de una pa/ maternidad responsable; el criterio de apertura que, salvo excepciones justificadas, adoptan los actores indígenas y sus doctrinas frente a principios distintos a los propios; la idea que las dimensiones “materiales” y “espirituales” de la realidad se complementan en lugar de enfrentarse antagónicamente. Todas estas cualidades morales contribuyen a sostener una característica crucial de las sociedades cazadoras-recolectoras tomadas como tipo ideal, esta es su mayor flexibilidad.

Mi posición respecto a la viabilidad de diferentes expresiones espirituales y al enriquecimiento humano que nos proporcionan también incluye un compromiso moral con la labor de investigación, lo que me lleva a trazar algunas distinciones y coincidencias entre la ética científica y la ética confesional, refiriéndome fundamentalmente a la cristiana. Encuentro que la diferencia principal es que la ética científica posee criterios objetivos que el sujeto revisa en el transcurso de su propia elaboración, lo que confiere un consistente sentido de autonomía. Por otro lado, la ética confesional depende de una autoridad trascendente cuyos mandatos no están abiertos a preguntas. En segundo término, observo un mayor dinamismo en la práctica de la ética profesional, en relación a que sus criterios pueden discutirse y revisarse constantemente, como es el caso del conocimiento científico. La ética confesional, en cambio, lleva implícita la aceptación de lo que se ha establecido previamente. Por consiguiente, cabe notar que las prescripciones religiosas no consideran la carga de arbitrariedad que pueden asumir algunas implicaciones sociales de tales reglas. Este sería el caso de la discriminación femenina por el islamismo fundamentalista o de la tendencia a imponer a otros la conversión -conducente a un empobrecimiento de la diversidad cultural- evidenciada por el cristianismo, pero también por el islamismo que en su afán de expansión llegó en su despliegue histórico hasta las Islas Filipinas. En cambio, si se interpreta la idea judaica de Pueblo elegido como una insistencia etnocéntrica se corre el riesgo de desconocer su enraizamiento en la perspectiva cristiana. Chiara Vangelista me ha hecho notar que la idea de Pueblo elegido posee un valor semántico distinto en

una religión fuertemente entrelazada con la dimensión étnico-territorial como la hebreaica.

En tercer lugar, la ética profesional se basa en relaciones interpersonales dentro de un contexto social e implica a la vez un cierto grado de elaboración individual, bajo la responsabilidad de estar dispuesto a responder racionalmente a cualquier demanda. Aunque se advierte cierta correspondencia con la ética confesional, debida al mutuo compromiso con lo social, como la última está principalmente dirigida al mundo espiritual, puede desatender cuestiones de la vida diaria que condicionan la acción humana.

Reflexionando sobre mi sentido de las conexiones éticas entre mi trabajo en etnología y mis compromisos espirituales como creyente, llegué a reconocer una correspondencia clave entre ambos tipos de ética. Esta consiste en la búsqueda del “bien común” en nombre de la sociedad. En este sentido, el egoísmo no sólo es una falla importante para el catolicismo sino también para otras tradiciones religiosas como aquéllas que he estudiado. Desde una postura antropológica, uno encuentra que lo que admite cierta re-formulación en función de una cultura dada es qué se entiende por “bien común” en el contexto histórico contemporáneo, caracterizado por la inclusión indígena en los estados-nación. A este respecto, es necesario considerar cómo situaciones extremas –conflictos bélicos y enfrentamientos “étnicos”, por ejemplo– pueden llevar al incremento de prácticas de homicidio, infanticidio o abandono de ancianos e inválidos, como ha sucedido en varios grupos cazadores-recolectores compelidos a una semi-sedentarización.

A modo de comentario final, pienso que el contacto personal con diferentes tradiciones religiosas a lo largo de una extensa labor etnológica, me ha permitido reconocer tanto rasgos específicos cuanto universales y, por consiguiente, ha contribuido a una mejor *comprensión* de la espiritualidad indígena. Insisto que las formas transculturales de misticismo y los mitos analizados muestran que la revelación de lo sagrado puede estar presente en cualquier tradición religiosa. Por consiguiente, sostengo que ninguna doctrina puede reclamar el estatus de única fuente de Verdad.

Agradecimientos

Deseo dar gracias a Marina Matarrese y a los Lics. Fernando Lynch y Ana María Spadafora por su ayuda en diferentes etapas de preparación del trabajo.

Referencias citadas

- Augé, Marc. 1993. *El genio del paganismo*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Bateson, Gregory y Mary Catherine Bateson. 2000. *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Clastres, Pierre. 1992. *Mythologie des indiens Chulupí*. Louvain-Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. I: The University of Chicago Press.
- Evans-Pritchard, Edward. 1978. *Antropologia Social da Religiao*. Rio de Janeiro: Editora Campus.
- Gadamer, Hans Georg. 1997. *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.
- Jackson, Michael. 1989. *Paths toward a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Indiana University Press.
- Leach, Edmund. 1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.
- Otto, Rudolf. 1949. *Le Sacré*. Paris: Payot.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- _____. 1999 [1965]. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Rossi, Rosa. 1995. *Teresa de Ávila*. Barcelona: Salvat.
- Segato, Rita. 1990. Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado. *Scripta Ethnologica, Supplementa*. (10): 45-60.
- Siffredi, Alejandra. 2004. Los riesgos de volverse otro. Des-personalización y exo-personalización en la sociedad nivaclé. JSA.
- _____. 2001. "Indígenas, misioneros y estados-nación. Cambio sociorreligioso a través de múltiples voces...". *III Congreso Argentino de Americanistas*. pp. 307-347. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.
- _____. 1999. "Shame on Blame and Blame on Shame. Religious Change through Multiple Voices. The Case of Nivaclé and Catholic Missionaries". En: *Proceedings of the Second International Conference on the Anthropology of the Gran Chaco*. Centre for Indigenous American Studies and Exchange. University of St. Andrews, Scotland.
- _____. 1998. "La iniciación femenina entre los Nivaclé septentrionales. Un contrapunto a dos voces". *II Congreso Argentino de Americanistas*. pp. 199-225. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Americanistas.
- _____. 1997. "Frammenti di religiosità e mito dei Tehuelche meridionali". En: L. Sullivan (ed.), *Trattato di Antropologia del Sacro*. pp. 271-282. Milano: Jaca Book-Massimino.
- _____. 1995. La atenuación de las fronteras entre mito e historia: la expresión del contacto en el Ciclo de Elal. *Cuadernos*. (16): 171-195.
- _____. 1993/94. La muerte de un hijo: dolor, exclusión, reintegración. Entramado de una secuencia ritual nivaclé. *Runa*. (21): 271-300.

- _____. 1983. "Temporalidad y espacio en la cosmología chorote". Tesis doctoral, UBA.
- Siffredi, Alejandra y Claudia Briones. 1986. Orden y Desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual. *Suplemento Antropológico*. 21 (1): 147-178.
- Siffredi, Alejandra y Edgardo J. Cordeu. 1992. "Prefacio". En: M. Chase-Sardi, A. Siffredi y E.J. Cordeu (eds.), *Narrativa erótica indígena del Gran Chaco*. pp. 7-34. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Siffredi, Alejandra y Ana María Spadafora. 1998. De misioneros y etnógrafos. Equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural. *Revista de Ciencias Humanas*. (24): 9-27.
- Siffredi, Alejandra y Marina Matarrese. 2003. "Espiritualidad tehuelche meridional: recomponiendo las astillas de la memoria". En: M.S. Cipolletti (coord.) *Los mundos de abajo y los mundos de arriba. Individuo y Sociedad en las Tierras Bajas y en los Andes*. Quito: Abya Yala.
- Turner, Terence. 1988 "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society". En: J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth*. pp. 235-281. Urbana: University of Illinois Press.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (eds.). 1987. *Folk Literature of the Nivacle Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center.
- _____. 1985. *Folk Literature of the Chorote Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center.
- _____. 1982. *Folk Literature of the Tehuelche Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center.

La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas¹

CÉSAR CERIANI²

Introducción

En el año 2000 iniciamos un equipo de investigación etnográfica sobre heterodoxias sociorreligiosas en Buenos Aires orientado a estudiar las creencias, rituales e ideologías de grupos espiritistas, sociedades iniciáticas y otras asociaciones que ocupan posiciones periféricas en el campo religioso

1 Publicación original: César Ceriani. 2013. La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión* 7 (1): 10-29.

Agradecemos a *Cultura y religión* su autorización a republicar este artículo.

Este artículo buscó enlazar dos problemáticas conceptuales que se posicionaron con fuerza en los estudios antropológicos sobre la religión durante la primera década del nuevo milenio. La primera implicó una indagación crítica sobre la categoría “religión”; la segunda abordó la pregunta sobre la noción de “espiritualidad” en el contexto de su creciente visibilidad pública. El interés particular de Ceriani en este trabajo fue ubicar ambas preocupaciones en el contexto argentino, tomando en consideración sus dimensiones socio-históricas y buscando comprender las condiciones que habilitan (o habilitaron) relacionalmente los sentidos y usos de los términos “religión” y “espiritualidad”. El escrito permitió interpelar sus propias indagaciones etnográficas sobre diversos grupos religiosos o espirituales bajo una nueva lente, observando la “letra chica” en diversas situaciones del trabajo de campo o bien en contextos históricos específicos. Unido a esto, el artículo inició una conversación de mayor aliento sobre las relaciones de complementariedad y oposición entre los términos “religión” y “espiritualidad”, que el autor continuó explorando en otros trabajos y que en la actualidad se centra en la denominada “espiritualidad indígena”. Siempre interesado en desafiar las definiciones preestablecidas en los sistemas religiosos y gnoseológicos, el Ceriani publicó la etnografía sobre los qom *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona* (2008), editó *Los Evangelios Chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el Siglo XX* (2017) y, junto a Mariana Espinosa, compendió el volumen *Argentina Evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*, 2018. Complementar con secciones 4 (J. Braunstein), 5 (S. Citro, C. Medrano y F. Tola) y 9 (G. Ludueña).

2 Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de América Latina (IICSAL), FLACSO-CONICET.

o espiritual argentino.³ Bajo tal propósito, nos acercamos con Pablo Wright al Centro Cultural de la Orden Rosacruz AMORC, ubicado en el barrio de Chacarita, Ciudad de Buenos Aires. En aquella primera visita, nuestra intención fue conocer el lugar y, de ser posible, buscar establecer contactos para futuras visitas. Tocamos el timbre y un señor alto, con finos bigotes de rasgos mefistofélicos (que nos atemorizaron), abrió la puerta. Vino la presentación: “somos antropólogos de la Universidad de Buenos Aires y estamos realizando un estudio sobre grupos religiosos minoritarios...”. Ahí mismo nos interrumpió y con tono vehemente dijo: “esto no es una religión y no tiene nada que ver con ellas”. Balbuceando una salida honrosa, señalamos que “en realidad nos interesan conocer grupos de enseñanza metafísica, como los rosacruces, los teósofos y los antropósofos”. Como auténticas palabras llave, nuestro anfitrión –que no era otro que el *Maestro* de turno de la Orden– cambió el adusto tono y nos invitó a pasar para conversar sobre los asuntos que nos interesaban e invitarnos a diversas actividades programadas.

Esta anécdota condensa algunas de las inquietudes que, varios años después, han inspirado este trabajo. Me refiero al *status* polivalente de la categoría “religión” y al modo en que sus sentidos y usos están sujetos a la contingencia de los contextos históricos, institucionales e ideológicos que la misma transita. No es objeto en este artículo revisar las definiciones sobre la noción construidas por los estudiosos del fenómeno, pese a que la anécdota inaugural pone en tensión estas tipificaciones. Por el contrario, el estudio parte del presupuesto de considerar a la “religión” como una categoría nativa de la cultura moderna, orientando sus propósitos a comprender la manera en que es entendida y utilizada diferencialmente por sujetos y grupos sociales. El postulado que guía estas reflexiones orbita en torno al carácter polisémico del término “religión” junto a los usos y apropiaciones diferenciales que grupos y sujetos sociales realizan en condiciones históricas y entramados de poder particulares. De esta manera, y al constituir una categoría social, sostenemos que los sentidos atribuidos a la misma se encuentran insertos en tramas mayores de significación, en haces de relaciones sociales y valores culturales que los transforman o acomodan de acuerdo a las diversas “estructuras de la coyuntura” (Sahlins 1985). Nuestro contexto histórico y sociocultural de referencia será el campo religioso argentino en diversos momentos de su dinámica conformación durante los siglos XX y XXI.

El presente trabajo constituye así una exploración antropológica sobre la construcción y aplicación del término “religión”. Como adelanté, nuestro *corpus* empírico se sitúa en el panorama argentino, donde revisaremos diversos ejemplos que nos permitirán abrir el espectro de reflexión sobre la problemática

3 Los proyectos de investigación estuvieron dirigidos por el Dr. Pablo Wright y co-dirigidos por quien escribe y radicados en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Proyectos UBACYT F 150 y PICT 02458: “Etnografía de las heterodoxias sociorreligiosas de la modernidad Argentina”.

abordada. Los casos refieren a diversas percepciones y estrategias de instituciones de carácter eclesiástico, como los *Santos de los Últimos Días* (o mormones), corrientes pentecostales e islámicas (entre otros), o asociativo, como rosacruces y neo-hinduistas del Movimiento Sai Baba, o bien grupos a caballo entre ambas clasificaciones, como los espiritistas vernáculos.

En primer término, el trabajo resume los puntos centrales de la crítica antropológica sobre la categoría “religión”, buscando su correlación con otras categorías históricamente emparentadas, como “modernidad” y “secularización”. Luego, la discusión se orienta a precisar los marcos estructurales e ideológicos de la “religión” en el complejo entramado institucional del Estado-nación argentino, precisando el lugar privilegiado de la Iglesia Católica y la problemática de las “minorías religiosas”. El resto del artículo aborda con mayor detalle dos dimensiones principales en que se expresan los sentidos y usos categoriales por parte de los actores: la negación y la apropiación. En base a estas dos dimensiones reflexionaremos sobre el lugar de la “religión” en Argentina en tanto categoría social, para observar así sus dinámicas históricas de legitimación social, jurídica y simbólica. Unido a esto, aunque con menor implicancia argumentativa, se ubica como tópico final de la mirada negativa la relación que adquiere en la Argentina contemporánea la noción de “espiritualidad”, en tanto cercana a la anterior pero a su vez pretendiendo superar sus limitaciones culturales, institucionales y políticas.

Nacimiento y crítica de una categoría social moderna

En las sociedades contemporáneas pocos términos contienen una carga semántica tan fuerte como el de “religión”. Esta densidad responde a una historia particular, precisamente la de la denominada cultura occidental y –de modo especial– al proceso complejo que instauró un cambio en su devenir: el de la emergencia de la modernidad. Este “desarrollo excepcional” –en palabras de Dumont (1970)– configuró un nuevo esquema de valores y de categorías sociales que se fueron asentando con el tiempo y terminaron por constituir una nueva ideología, sostenida recíprocamente en la noción de individuo libre y en la sociedad concebida como un conjunto de seres autónomos asociados por propia elección. Este proceso paralelo de individuación y formación de los Estados nacionales creó nuevas categorías de clasificación del mundo social donde la “religión” devino en una “categoría *folk* de la sociedad europea moderna”, al decir de Goody (1961: 143), junto al derecho, la política, la economía, el arte y la ciencia.

Una crítica histórica y política sobre la categoría que nos compete debe ponerse en relación con las otras categorías clave propias de la modernidad (Fitzgerald 2007). Sintetizando un proceso histórico de larga duración y estratigráfica profundidad, diremos que la transformación sociocultural producto del surgimiento de los

modernos Estados nacionales instauraron una percepción de la sociedad en tanto un conjunto diferenciado e interrelacionado de dominios: lo político, lo jurídico, lo económico, lo público, lo privado y –como gran divisoria de aguas– *lo secular (o laico) y lo religioso*. De este modo, la religión como categoría es indisociable a la ideología moderna y su deseo de confinar dominios específicos del pensamiento y la acción social (Dumont 1983). No obstante, al constituir la religión una categoría cosmológica de la sociedad occidental presenta “los riesgos de la acción cultural”, movimiento a partir del cual los agentes sociales refuncionalizan las categorías de acuerdo a los contextos empíricos, las expectativas y las posibilidades pragmáticas (Sahlins 1988). En palabras de Semán

La *religión* se siente desconocida si acepta la descripción de la constitución de la sociedad moderna, desde el inicio, desde el nombre mismo que ésta le otorga. Y si la *religión* al no tener otra palabra para reconocerse, parece aceptar con ese nombre una especie de confinamiento social, no dejan de ocurrir subversiones, bajo la forma de las más diversas pretensiones de re-jerarquización de la *religión*. (2007a: 11).

Uno de los desafíos del pensamiento antropológico fue no reificar las categorías sociales propias de nuestra herencia cultural, como las referidas “religión”, “política”, “economía”, “derecho”, “arte”, etc, en aras de observar sus mutuas constituciones en el marco de acciones y comportamientos sociales concretos. Con cautela etnográfica, Evans-Pritchard (1982: 100) advertía que ellas constituyen “categorías abstractas de nuestra cultura” sobre las cuales, conscientemente o no, “se moldean las observaciones de la vida social que estudiamos”. Más sugerentes aún fueron los consejos de Nadel en la introducción a su clásica obra *Nupe Religion*:

Desde que “religión” es precisamente una de las palabras que pertenecen a las porciones más intuitivas de nuestro vocabulario, y por lo tanto no se le puede dar una connotación fuerte, no tenemos más opción que percibir nuestros caminos hacia el significado que debe tener en determinadas circunstancias. (1954: 7-8).⁴

Pese a esta petición de principios, los riesgos han estado presentes, algo por demás sensible en una tradición intelectual donde el ideal comparativo tuvo gran relevancia. Bien sabemos que para comparar necesitamos previamente categorizar. Tengamos presente la influyente deconstrucción historicista efectuada por Asad (1993) a la categoría en cuestión, dado su objetivo de circunscribir universalmente bajo un mismo término una noción tan cara al discurso occidental y cristiano post siglo XVII. Continuando las perspectivas críticas de corte poscolonial, autores como Dubuisson (2003) y Masuzawa (2005) han puesto en cuestionamiento dicho

4 Esta y las siguientes citas de textos en inglés corresponden a traducciones personales.

afán homogeneizador de la categoría “religión” y su relación con el proceso de expansión colonial de la hegemonía europea y estadounidense.

Asimismo, la investigación antropológica ha develado los peligros de naturalizar la modernidad como categoría universal eurocentrada, positiva y progresista, que pretende fertilizar todo campo social creando a su paso individuos autónomos y sociedades racionalmente segmentadas. Por el contrario, las formaciones liminales o periféricas son parte inherente a la misma dinámica histórica, pues lejos de presentarse como un hecho consumado la modernidad se despliega como un proyecto, una idea y –de modo fundamental– una narrativa moral culturalmente apropiada por diversos grupos y sociedades en condiciones sociohistóricas específicas (Keane 2007). Y es aquí donde la indagación antropológica, atenta a las lógicas nativas, sus percepciones y valoraciones, puede ayudar.

Las recientes contribuciones regionales en Argentina y Brasil sobre cultura y religiosidad popular estuvieron especialmente atentas a la crítica al denominado *modernocentrismo*. Estas discusiones no pretenden negar la existencia de dicho proceso histórico, sino advertirnos sobre la necesidad de descentrarnos de dichas categorías para analizar realidades sociales heteróclitas, donde lo sagrado, lo político, lo estético, lo lúdico, lo artístico –entre otras manifestaciones– se refiguran en lógicas culturales diversas (cfr. Semán 2001, 2006, 2010; Martín 2006, Carozzi y Martín 2008, Semán y Gallo 2008, Carozzi 2009). Junto a estas discusiones, que recorren el camino de la indagación etnográfica hacia la reflexión sociológica, se integran otras que prestan atención a la dinámica de los campos sociales y al *locus* complejo de la categoría religión. Los estudios de Giumbelli (2002, 2004) sobre la recíproca determinación entre “modernidad” y “religión” en el contexto francés y brasileño son ilustrativos al respecto. Como señala el autor:

Não deixa de ser paradoxal que a mesma modernidade que exigiu a separação entre Estado e igrejas, governo civil e religião, também instituiu a “liberdade religiosa” e proclamou a isonomia de todos os coletivos de culto [...] Cabe ainda lembrar que essa “liberdade” atribuída à “religião” foi concebida como algo relativo. Afinal, a “religião” estaria circunscrita a um domínio definido em relação a outros domínios e a liberdade só valeria se não deixasse de respeitar essas fronteiras sociais. (Giumbelli 2004: 48).

Es entonces en el marco de esta dinámica de transformación social propia de la modernidad, aunque de modo heterogéneo y paradójico, donde hay que ubicar los dilemas que los propios colectivos e individuos presentan ante el término “religión”. Es en el marco de la refiguración cultural de los estados-naciones contemporáneos, donde la categoría se define desde variadas posiciones de coyunturales de poder.

Pasemos entonces a analizar algunas aristas de esta problemática anclando en la experiencia argentina. Primero, revisaremos los órdenes macro-institucionales y culturales de la ‘cuestión religiosa’ en el país, para luego detenernos en las negaciones y aceptaciones de los propios sujetos y colectivos sociales sobre la categoría en discusión.

Las “religiones” en Argentina: estructuras e ideologías

En un tema que excede en demasía los objetivos de este trabajo, marcaremos hitos y procesos que nos permitirán enmarcar algunos vaivenes y dilemas centrales de la noción indagada. Como señalamos, el propósito es allanar el camino hacia una discusión sobre las negaciones y apropiaciones de la categoría “religión” por parte de los propios grupos y agentes involucrados.

A nuestros fines, interesa remarcar el enfático “estatus especial” –en palabras de Frigerio y Wynarczyk (2004: 454)– que la Iglesia Católica ha tenido desde los inicios del período republicano y constitucional. El conocido artículo 2 de la carta magna de 1853, que declara “el sostenimiento del culto Católico Apostólico y Romano por parte del gobierno federal”, junto al carácter de “persona jurídica de carácter público” de esta institución dan cuenta de su posición ejemplar.

Es en este contexto donde los grupos religiosos no-católicos en Argentina han ocupado históricamente una posición legal y política subordinada, aunque la “libertad de culto” estuvo asegurada de manera formal desde la original Constitución. El gobierno militar de 1943, seguido por el primer mandato de J. D. Perón (1946-1952), encaminó la creación del Registro Nacional de Cultos No Católicos, bajo el objeto de que sean inspeccionadas las diversas instituciones religiosas. Luego reformulado por el gobierno militar en 1978, con mayores fines de sujeción y control estatal, constituye éste el marco legal paradigmático de la situación.⁵ De este modo, es posible pensar que en la sociedad argentina el Estado-nación y la Iglesia Católica se ubican como competidores exclusivos de las “grandes ligas”, como jugadores bajo similares reglas y posiciones de estatus (aunque no por eso estáticas). Por su parte, y continuando la metáfora deportiva, los “otros cultos” juegan en las “ligas menores”, subordinados a la otra y buscando legitimar su posición para unificar una sola “liga” con las mismas reglas y competidores.

Es la propia configuración estatal la que da cuenta clara de esta división al constituir, por un lado, la Dirección General del Culto Católico, bajo su exclusivo carácter

5 El vigente Registro de Cultos exige, de manera fundamental, la entrega de información específica sobre las doctrinas, los rituales, la organización local o nacional, la historia y la estructura de liderazgos locales e internacionales de cada “religión” no-católica que se asiente en el territorio argentino.

de entidad legal pública, y por otro, la Dirección General del Registro Nacional de Cultos, para todo grupo religioso no-católico. Asimismo, la segunda estructura burocrática agrega el requisito impuesto de que los grupos ya inscriptos deben constituirse *a posteriori* como “asociaciones civiles privadas”, bajo una ley que mancomuna a “asociaciones y fundaciones que tengan por principal objeto el bien común [...] y obtengan autorización para funcionar”.⁶ Durante el año 2012 se inició un proceso de revisión y reforma integral del Código Civil, donde se pretende actualizar y democratizar numerosos artículos de diverso orden y competencia (varios de ellos relativos a las uniones matrimoniales y vínculos filiales que han presentado objeciones de numerosos obispos católicos). No obstante, como han reclamado diversas federaciones de iglesias evangélicas, los artículos especificados sobre la persona jurídica de carácter privado que involucra a toda institución religiosa no católica no se han incorporado a la agenda de reforma.

La estructura jurídica e institucional de las “religiones” en la Argentina debe asimismo ponerse en correlación con las matrices nacionales de identidad y sus narrativas e ideologías maestras. Esta dimensión cultural y política ha puesto de relevancia, pese a la secularización del Estado durante 1880-1930 y los intentos de pluralización post-retorno democrático de 1983, la idea de que la Argentina constituye principalmente una “nación católica”. Las dudas señaladas por Frigerio (2007) respecto al “quiebre del monopolio religioso católico” en Argentina (y mismo Latinoamérica), según el planteamiento de ciertas lecturas sociológicas que arraigaron hacia fines de 1990 y principios del siglo XXI, ha permitido enfocar la mirada crítica. Unido a esto, la necesidad advertida por el propio Frigerio y Wynarczyk de discriminar teórica y empíricamente la problemática de la “diversidad” y el “pluralismo religioso” en el contexto argentino, analizando el caso del movimiento evangélico durante 1985-2000 y su organización en pos de la igualdad de derechos ante el Estado, sometieron a escrutinio diversos ‘sentidos comunes’ sociológicos sobre la temática (Frigerio y Wynarczyk 2008, Wynarczyk 2009).

En estas dinámicas estructuras sociales y procesos culturales hay que reubicar a la categoría “religión” y la manera en que la misma estuvo vinculada en la supuesta “mentalidad argentina” a la Iglesia Católica. En menor medida, y con estigmas sociales de diverso calibre, el judaísmo y ciertas denominaciones del auto-titulado “protestantismo histórico” (anglicanos, luteranos, presbiterianos y metodistas, de manera especial) cualificaron también bajo dicha categoría durante coyunturas particulares del siglo XX. Pero si los gobiernos militares que ajetrearon la vida socio-política del país en dicha centuria buscaron de modo explícito conjugar religión-catolicismo-nacionalidad, la primera década posterior al retorno democrático

6 Código Civil Argentino, art. 33, reforma Ley. 17.711 (22/4/1968, en vigencia desde 1/7/68).

(1983-1993) posicionó en el discurso público una categoría para estigmatizar a diversos movimientos religiosos que se visibilizaban progresivamente: la “secta”. Los medios masivos de comunicación, como la televisión y la radio, y el rol que allí tuvieron diversos “empresarios morales” en la construcción del pánico moral sobre “el peligro de las sectas” entre 1989 y 1993 constituye un capítulo notable de la historia reciente del campo religioso argentino, según demostraron los estudios de Frigerio (1993; 2000) y Frigerio y Oro (1998). Pero también, de acuerdo a la discusión aquí planteada, el debate en torno a dicha etiqueta estigmatizante ofrece un espacio clave para inquirir en el carácter polivalente, situacional y estratégico de la categoría “religión”, pues diversas asociaciones que no ubicaban a esta última categoría como término esencial de su identidad colectiva –sobre todo en la última década– se apropiaron de la misma en pos de legitimar su estatus y posicionarse en un campo complejo de relaciones de poder y estigmas sociales. Antes de introducirnos en estos tránsitos y reappropriaciones categoriales, analizaremos en primer término su opuesto: las continuidades presentes en diversos colectivos en negar la clasificación de “religión” como representativa de sus ideales y comportamientos.

Negaciones: entre el holismo y la libertad

Voy a situar aquí dos puntos de vista de grupos sociales que rechazan identificar el término “religión” con sus modos de pensamiento y acción. El primero afirma el *carácter reduccionista* de la categoría y desde allí se posiciona críticamente. Aquellos que establecen dicha impugnación afirman que la noción los confina a un espacio explicativo y valorativo insuficiente. El segundo infiere en el término una inherente voluntad de poder, en la medida en que toda “religión” es entendida como imposición ideológica, siendo entonces sus *connotaciones dogmáticas* las que prevalecen en el rechazo. Lejos de configurar visiones discretas, estas perspectivas críticas presentan vasos comunicantes que refieren a su articulación en un específico entramado social y político, como así también a su posición particular en el espacio del dinámico campo religioso argentino. Asimismo, como notaremos, ambas se articulan en la identificación con la categoría “espiritualidad”, tema que discutiremos al final del apartado.

Comencemos con la primera posición. Aunque no de forma exclusiva, las denominadas “religiones mundiales” (otra categoría vinculada a las relaciones globales de poder desde el siglo XVII) suelen rechazar el confinamiento de su *praxis* al dominio de “la religión”. Si bien estas desmarcaciones deben ubicarse siempre en un contexto histórico y situacional, la idea que mancomuna esta posición es que el término es insuficientemente descriptivo. Hindúes, judíos, budistas, cristianos e islámicos afirman que sus vastas tradiciones exceden de por sí a esa categoría que las ubica en una esfera circumspecta y, como revisamos,

netamente restringida a la constitución de la modernidad. En ciertos casos, aquello que llamamos etnicidad suele ocupar el “principio que todo lo contiene” propio de la “religión” antes de la constitución de la ideología moderna según Dumont (1970: 33).

El judaísmo ofrece un ejemplo al respecto, siendo en general la pertenencia al pueblo, y la endogamia intra-étnica, el contenido de adscripción fundamental tanto en el contexto argentino como internacional. Al interior de este colectivo, la categoría “religión” adquiere valencias específicas y encontradas. Por un lado, un “judío religioso” refiere solamente a aquellos que observan de manera fundamental los tabúes dietéticos, las reglas de vestimenta, las prescripciones rituales y las actividades congregacionales en los templos. Por otro, se discute si el término “religión” no es impreciso, y en cierto modo contaminante al comprender también a “otras religiones” históricamente segregadas de aquel originario “pueblo sagrado”. “Por lo tanto, dado que el judaísmo es la base de todas las religiones que existen, no podemos decir que se trata de una religión más”, le contestó el R' David ben Israel a Daniel, en el foro virtual del *web site* hasídico argentino *Judaísmo Online*, debido a la pregunta de éste acerca de si “el judaísmo ¿es religión o raza?”.⁷

Unido a esto, la crítica a la categoría religión también llegó al campo de los estudios académicos sobre judaísmo. En la introducción de su última obra, precisamente titulada *How Judaism Became a Religion*, la investigadora Leora Batnitzky (2011: 1) se introduce en esta problemática afirmando que “desde el siglo diecinueve en adelante, los modernos pensadores judíos han estado ocupados sobre la cuestión de si el judaísmo puede incluirse en la moderna, protestante, categoría de religión”. Volviendo a los propios actores argentinos también allí se posicionan debates sobre el lugar de “lo religioso”, lo “étnico” y lo “político” en la heterogénea identidad judía (Brauner 2009). En el plano institucional, los diversos agrupamientos judíos están sometidos a la misma legislación que todo “culto no-católico”, y como tal se inscriben las “asociaciones israelitas de culto y beneficencia” (categoría jurídica muy utilizada) en el mencionado Registro Nacional de Cultos. Sobre estos variados usos de la categoría religión al interior del judaísmo, los estudios de Setton sobre la organización neo-ortodoxa *Jabad Luvavich* en el país dan cuenta de la recualificación que la categoría “religioso” adquiere en este grupo, donde si bien la identificación comunitaria es decisiva, la misma debe integrarse a partir de un movimiento de conversión interna de cada judío étnico a la dimensión doctrinal, ritual y sagrada (Setton 2008).

Las categorías de pertenencia al Islam también ilustran una actitud afín, o bien porque se impone la vinculación étnica (es el caso de la vertiente *chiíta*, heredera

7 http://www.judaismovirtual.com/preguntas/383_judaismo_religion_raza.htm

de sangre del profeta Mahoma), o porque de manera más general este “se define como un *Din* (palabra árabe que puede traducirse como sistema) que engloba dimensiones yuxtapuestas que son al mismo tiempo económicas, políticas, legales y religiosas”, según sostiene Silvia Montenegro (2007: 148). En palabras de Martín, un devoto de 33 años vinculado a la Orden Sufí Yerrahi al Halveti, los límites categoriales no son tan puros: “algunos usan religión y otros Din, que es la palabra en árabe que hace referencia a una forma de vida, pero se usa indistintamente”. Así, para muchos fieles musulmanes la categoría “religión” es insuficiente. El punto clave es la afirmación de constituir un estilo de vida sagrado que redefine ontológicamente la experiencia social de los sujetos involucrados.

Por su parte, los seguidores del hinduismo o budismo, en la pluralidad de sus reencarnaciones culturales, suelen abjurar de su *status* religioso, no por conformar un enclave étnico sino más bien por instituirse como un tipo específico de mentalidad y de práctica ritual. La clave de adhesión a alguna de las corrientes del budismo zen argentino o a la Organización Sai Baba, más allá del grado de compromiso individual con el grupo, radica en la 'filosofía de vida' y en las prácticas transformativas de la conciencia que este promueve, visible en los cambios sobre el autoconocimiento, la relación con los otros, el control y cuidado corporal. Podemos avanzar en el ejemplo de la Organización Sai Baba. Pese a haberse declarado el último *avatar* (encarnación de la divinidad), en un linaje que envuelve a Krishna, Cristo y Buda, Sri Sathya Sai Baba enfatizó siempre a sus devotos que su organización no constituía una religión. Los heterogéneos y flexibles seguidores han apropiado esta idea difundida en todo local de la organización. Por ejemplo en el caso de Jimena, una autodefinida “muy católica” de treinta y tres años, clase media alta y con un alto cargo en el área de marketing de una importante empresa transnacional de productos alimenticios. Bajo la simple pregunta que le realicé ¿Sai Baba es una religión?, me contestó:

No, en realidad es una organización ecuménica que no pretende ser una religión, sino predicar el amor y la fraternidad. Por eso Sai Baba dice que es como una religión del amor, en el sentido que envuelve a todas las religiones. Pero no es en sí una religión, ni pretende tener la única verdad, solo hacer obras de bien. Mi mamá, que también es católica, viajó al la India al lugar donde está Sai Baba y me dijo que se encontró con muchos judíos y musulmanes y estaba todo bien...

En su perspectiva claramente moderna Jimena sí considera al judaísmo, el islam y el catolicismo como “religiones”, todas válidas y específicas para ella, no siendo el caso del movimiento de Sai Baba, que sí es “*espiritual*” –según sus palabras–, “*pero no religioso*”. Sobre esta última cuestión, como profundiza Puglisi en su estudio antropológico sobre el movimiento Sai en Argentina, “existe una tendencia a oponer, en el campo de las creencias, lo espiritual de lo institucional, donde

se valora lo espiritual mientras que se desprecia lo institucional en tanto que instancia humana donde se ponen en juego ‘lucha de egos’” (2012: 65). Como señalamos, al final del apartado retomaremos el tema de la actual jerarquización de la categoría “espiritual” sobre la de “religión”, observando allí un cruce de sentidos entre las críticas holistas y liberacionistas.

Otro ejemplo lo encontramos en comunidades evangélicas, pentecostales o neopentecostales, particularmente en el contexto latinoamericano. Aquí la negación deviene a veces en una crítica solapada a la Iglesia Católica, considerando al término como algo propio de una inerte tradición sociocultural y no de una elección personal y eficaz (es decir, “moderna” desde este punto de vista). Es el caso por ejemplo de los pastores y fieles de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que insisten en afirmar que “nosotros no somos religión” y que la clave está en el “poder de la fe inteligente en Dios” como garantía para la obtención de todos los deseos (Zolo 2007: 6). Junto a esta posición se ubican, en el campo evangélico, caracterizaciones donde se niega el carácter reductivo, discreto y secular de la categoría. Como me afirmaba con vigor Amanda, una pastora pentecostal de 55 años, en una conversación informal: “pero vos tenés que entender César que esto no es religión, la religión, como la política, es cosa de hombres, no de Dios”. Por su parte, Gisela, joven participante de un foro virtual, comentaba después del último mega festival del predicador evangélico Luis Palau en marzo de 2008: “solo Dios puede mover las masas, y demostrar su grandeza y poder, este festival demostró que El, es más que una “religión”, es una pasión”. De manera similar, en su etnografía sobre la naturaleza segmentaria del protestantismo en Ecuador Maynard subraya los múltiples sentidos del término religión de acuerdo a los contextos sociales. Es de notar que en las campañas de evangelización prima una connotación crítica del mismo, donde se enfatiza el carácter no mediado de la relación del hombre con la divinidad, una de las críticas medulares del movimiento protestante hacia el “romanismo”. Como señalaba un pastor en plena campaña: “de lo que estamos hablando no es de religión sino de relación personal con Dios” (Maynard 1988: 107).

En los casos revisados, el término religión es inadecuado por las limitaciones y clausuras que impone a algo que presenta –en la perspectiva de los actores– una trascendencia más englobadora, por constituir una filosofía de vida o una espiritualidad divinamente revelada. Junto a esta perspectiva, se ubica otra posición crítica de la categoría, cuyo *locus* recae en su inherente *voluntad de poder*. Este es el caso de numerosos grupos denominados esotéricos (como la Sociedad Teosófica o los neo-gnósticos de Samael Aun Weor), de sociedades iniciáticas (como la masonería y las vertientes rosacruces), de asociaciones espiritistas y de los transversales new agers, todos herederos bilaterales del post-iluminismo y romanticismo del siglo XIX y sus posteriores refiguraciones “contraculturales” de los siglos XX y XXI (Ceriani Cernadas 2009). Como sugería la anécdota inaugural

sobre la Orden Rosacruz AMORC, para estos adeptos la categoría no es solo errada, sino claramente ofensiva.

La cadena de oposiciones: *filosofía-conocimiento-evolución-igualdad-autonomía* vs. *religión-irracionalidad-oscuroantismo-dominación-segregación*, son ilustrativos de esta postura. No obstante, una ineludible ambigüedad la recorre, pues si bien el término religión connota para los adeptos rosacruces o teósofos dogma, control del pensamiento, carencia de libertad y de autonomía (valores que fueron asociados en diversas entrevistas a las iglesias católicas o protestantes), su declarada “filosofía no sectaria” los impele a sostener discursivamente que “muchos de sus miembros son personas que pertenecen a diferentes credos y denominaciones de carácter religioso; las enseñanzas de la Orden no interfieren con la libertad religiosa de sus afiliados, respetando plenamente sus principios”⁸. Notemos estas cuestiones a partir del testimonio de Atilio, ya en sus 90 años, pionero de la Orden AMORC en Argentina:

También investigamos lo que dice la Biblia, porque la Biblia no es ajena a nuestra investigación lo cual no quiere decir que seamos *religionistas*. Porque en primer lugar esto no es la Orden Rosacruz: no es una religión porque incorpora gente de todas las tendencias y de todas las razas, no hay discriminación absoluta de ninguna clase, de ningún sentido, lo único que se requiere al afiliado es que tenga un mínimo de instrucción. (Énfasis agregado).

En el contexto de la llamada “Nueva Era” esta concepción del término religión como voluntad de poder se entiende –como lo demuestra María Julia Carozzi (2000)– en el contexto de las tres claves centrales del movimiento: la circulación permanente por diversos y efímeros grupos, la anulación de jerarquías de poder y –como principio medular– el énfasis en la autonomía individual y la sacralización del yo. La figura del buscador espiritual (*seeker*) y del heterodoxo que se aparta de lo establecido para hacer su propio camino son así tropos fundamentales en el imaginario *new age*. Aquí, como ocurre en el campo neo-hinduista, en las asociaciones esotéricas y –cada vez con mayor relevancia– en círculos católicos y evangélicos, la categoría “espiritualidad” tiene connotaciones positivas que intentan superar a la “religión”, cuyos atributos normativos son especialmente recusados. En palabras de Carozzi, en su estudio sobre el circuito de la ‘Nueva Era’ en Buenos Aires hacia fines de la década de 1990, “la propia denominación “espiritualidad” referida a las relaciones con el mundo sobrenatural que se entablan dentro del circuito alternativo expresa este sesgo autonómico al reemplazar al término “religión” que remite a relaciones institucionales y creencias compartidas” (2000:107).

8 Folleto AMORC: “¿Qué es y que no es la Orden Rosacruz AMORC?”

Se necesitaría otro trabajo paralelo para profundizar con cierta justicia en el término “espiritualidad”. No obstante, podemos decir que sus contenidos suelen atribuirse a una dimensión individual, subjetiva y experiencial, que se sitúa, de acuerdo a las definiciones de los propios sujetos, más allá de los dogmas de las “religiones”. De este modo, la espiritualidad se asocia con la agencia individual, el misticismo y aquello que los fenomenólogos de la religión denominan “la experiencia de lo sagrado”. En términos de los actores involucrados estas nociones refieren de manera especial al sentimiento de “conexión con el todo” a través de las prácticas de meditación, respiración y relajación. Asimismo, la categoría “espiritualidad” adquiere para ellos un rango de universalidad y esencialismo más vasto que el de “religión”, que se asocia a aspectos institucionales, culturales e históricos. Así lo expresó con claridad Adela cuando le pregunté si “puede existir espiritualidad sin religión”, siendo ella una psicóloga de clase media alta promediando sus 50 años y activa participante del circuito alternativo, sin dejar por eso de identificarse como católica.

El gran error del ser humano, me parece, es pretender que su vida espiritual es un accesorio que puede llevarlo puesto o no [...] si buscamos en las distintas tradiciones, filosofías, civilizaciones antiguas, y hasta tribus, ese núcleo del hombre que es su vida espiritual está siempre presente, inalterable, cambian los nombres, las épocas, las formas, y se enuncia siempre la misma cosa, y definitivamente no creo que sea imperativa una religión para darle sentido a lo espiritual, porque la religión, para mí, es una construcción humana, y lo espiritual es esencialmente divino.

En el actual escenario argentino, y específicamente el de la Ciudad de Buenos Aires, es de notar las diversas maneras en que la categoría “espiritualidad” ha tenido un incremento y visibilidad tanto en el discurso cotidiano como político del último lustro. De modo especial, una de las principales arenas donde el mismo se posicionó fue en el espacio público a partir de la presencia de “festivales” y performances masivas de distintos protagonistas que tuvieron como eje vertebrador el auto-representarse como eventos de “espiritualidad”. Entre varios otros podemos remarcar el *Festival Luis Palau* en marzo de 2008 en plena zona céntrica de la Ciudad de Buenos Aires y la “meditación masiva” en los bosques de Palermo (en la zona norte de la ciudad) a cargo del “líder espiritual” hindú Sri Sri Ravi Shankar y la Fundación *El Arte de Vivir* en septiembre de 2012, sumando el evento *FeVida* (titulado *1er Mega Encuentro de Espiritualidad de Latinoamérica en Buenos Aires*) en el mismo mes.

Estos últimos acontecimientos tuvieron una marcada exposición en los medios de comunicación locales y el denominado “boom de la espiritualidad” recorrió profusamente radios, diarios, revistas, programas de televisión y blogs durante los meses de Septiembre y Octubre del 2012. Allí, funcionarios políticos, líderes

“espirituales”, periodistas, sociólogos y antropólogos ensayaron percepciones e interpretaciones particulares sobre este fenómeno cultural. Los dos primeros buscaron tender puentes entre esta activa “espiritualidad” y la gestación de una nueva sensibilidad política, asociadas por unos a la paz, la no confrontación, la solidaridad, la unión de las diferencias, y por otros a una construcción ideológica de la nueva derecha argentina. Por su parte, los analistas posicionaron miradas de disímil profundidad sobre los cambios culturales de las clases medias urbanas ilustradas, los procesos de individuación y las lógicas económicas y políticas que implican estas “nuevas espiritualidades”.⁹

Aceptaciones, tránsitos y virajes

En este espacio de posiciones relacionales, retomando lo señalado en los apartados previos, las narrativas sobre la modernidad junto a las matrices nacionales y sus vínculos constitutivos-disruptivos con el campo religioso ocupan un sitio central para analizar el modo en que diferentes grupos apropian e instrumentalizan a la “religión” como categoría de auto adscripción sociocultural. Así, el lugar que ha ocupado la Iglesia Católica en la vida histórica argentina y la política estatal, más allá de sus narrativas míticas y el discutido resquebrajamiento de su monopolio, es decisivo al respecto. Esto es evidente en las llamadas ‘minorías religiosas’ que han buscado diferentes modos de incorporación al espacio nacional en aras de practicar, y a veces propagar, sus creencias y estilos de vida. En dicho contexto, el uso del término religión presenta una connotación positiva y legítima en relación al término estigmatizante de “secta”. En el reseñado panorama donde revisitamos el doble control de las prácticas “religiosas” y/o “espirituales” por el Estado y por la Iglesia Católica varios colectivos han enfatizado el uso del término como carta de legitimidad, pero lo han hecho de maneras diversas y específicas. Revisemos entonces algunos casos.

9 Dentro de las notas publicadas por académicos podemos citar a Pablo Semán y “La Nueva Era de la Nueva Era” en *Página 12* (<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/203030-60402-2012-0910.html>) y la entrevista a Nicolás Viotti en el mismo periódico, bajo el título “Las nuevas espiritualidades” (<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-202963-2012-09-09.html>). Respecto a las crónicas periodísticas, se destacan las varias notas publicadas por Violeta Gorodischer en *La Nación*, *Página 12*, *La Voz de Interior* (Córdoba), entre otros, en consonancia con la presentación de su libro *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea* (2012). En el espacio televisivo se subraya la edición especial del programa dominical “Argentina para Armar” (TN) del 16 de octubre de 2012, titulado “el boom de la espiritualidad”. Allí, ‘nuevos y antiguos clérigos’ –parafraseando a Bourdieu (1988)– dieron sus opiniones, como un pastor bautista y emblemático escritor de best seller autoayuda, un conocido periodista radial devenido también en un exitoso escritor “espiritual”, el líder del budismo tibetano en Argentina, el presidente local de la Fundación El Arte de Vivir y una escéptica filósofa (http://tn.com.ar/argentina-desde-adentro/el-boom-de-la-espiritualidad_069632).

Comencemos con los *Santos de los Últimos Días* (o mormones), que llegaron al país en 1925 por el pedido de unas familias alemanas y comenzaron a expandirse entre la masa migratoria italiana y española durante los años cuarenta y cincuenta (Ceriani Cernadas 2011). El grueso del trabajo realizado por los misioneros de aquella época era la visita casa por casa y la entrega de un folleto, donde se introducía a la iglesia y se los invitaba a conocerla en un provisorio local en la Avenida Rivadavia 8972, al oeste de la Capital Federal. Titulado el “Evangelio Restaurado”, este instaba a participar de las “conferencias” que “los recién llegados misioneros de Norte América” realizaban todos los domingos a las 19.30 hs en el mencionado lugar. Allí leemos:

El “Mormonismo” no es una religión nueva. No es un evangelio nuevo. No presenta nuevos ni extraños dioses... No recomienda ningún sacerdocio nuevo como un medio de autoridad divina para hacer cosas sagradas o administrar en ordenanzas santas.... El “Mormonismo” es simplemente una nueva dispensación de la religión antigua; del antiguo, el primero, y el único Evangelio. (Citado en Curbelo 2000: 42)

Por medio de este folleto es factible observar las primeras estrategias de presentación pública que la Iglesia Mormona adoptó para su propuesta de evangelización. En el mismo se establecen como objetivos el “establecer una misión evangélica en Buenos Aires”, aclarando también que “no es una iglesia protestante, sino que es la Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo reestablecida en toda su pureza”. En este contexto el término religión se reapropia con contenidos primitivistas, cuyo prestigio radica en la antigüedad y genealogía sagrada, buscando al mismo tiempo no confrontar directamente con las iglesias cristianas, católica o protestantes (Ceriani Cernadas 2008).

Otro ejemplo lo encontramos en las corrientes afrobrasileñas, que –como lo demuestran los trabajos de Frigerio (1991, 1999)– han buscado remarcar la categoría “religión” para otorgarle legitimidad a sus creencias y prácticas, fuertemente estigmatizadas en el contexto argentino de la década del ochenta. La autoafirmación de que la umbanda y el candomble constituyen auténticas “religiones”, en tanto tradiciones auténticas y no meras prácticas ‘mágicas’, ‘salvajes’ o ‘dementes’, es aquí central. Un caso manifiesto de esta apropiación del término es el que sostiene el llamado *Centro de Religión Africana Ile Afonxa Xango e Oxum Leua Baba Gerardo Otelo*. Así leemos en una declaración *on line* de “principios y propósitos fundamentales”:

Los propósitos religiosos tienen como intención primordial profesar, difundir e instruir la fe africana en la sociedad a través de sus costumbres, liturgia, rezas y demás aditamentos [...] La Asociación promulga la fe cristiana y su doctrina conocida universalmente. Tiene por objeto

divulgar el real significado de las imágenes y su similitud con la Religión Católica a través del sincretismo de las corrientes africanas. Los asociados deben asistir a las ceremonias religiosas vestidos en forma decorosa y tal como lo definen las pautas religiosas y las normas de moral y buenas costumbres y no realizar actos inmorales que signifiquen un agravio para la sociedad.¹⁰

La Escuela Científica Basilio (ECB), fundada en 1917, presenta un ejemplo cabal de la maleabilidad de la categoría “religión” y el tránsito desde una invisibilidad identificatoria hacia una expresa puesta en escena de la misma. Este movimiento es parte del largo proceso de centralización institucional y dogmática, donde los progresivos intentos de acomodación al imaginario simbólico e institucional católico fueron centrales, como indagaron los trabajos de Ludueña (2009, 2011). De esta manera, el previamente inscripto “Culto Espiritista” cambió su clasificación ante el Registro Nacional de Cultos en 1998 por el actual “Culto a Dios - Confesión Religiosa de los Discípulos de Jesús”. El ‘giro religioso’ de “*la Escuela*”, como es designada entre sus miembros, no ha sido fácil para muchos miembros de antigua data, sobre todo de aquellos partícipes de las pujantes décadas del cincuenta y sesenta, criticando la cada vez mayor estandarización doctrinaria y organizativa¹¹. Esta refiere a la gestión iniciada en 1987 por el vigente Director General Espiritual (título de la máxima autoridad, de carácter vitalicio y explícita concentración del poder administrativo y doctrinal). En un acto realizado en el conocido estadio de Obras Sanitarias con motivo de celebración de los 80 años de la asociación, el director, al tiempo que asentaba su “cristocentrismo”, daba cuenta de estos tránsitos categoriales entendidos como propios de una coherente evolución:

Sin embargo, a pesar de tener desde los comienzos claras raíces en la Idea Nueva elaborada por Jesús de Nazareth, se hablaba del Espiritismo dentro de la Institución, pero los distintos Directores Generales, en cada etapa, marcaban una diferenciación: Jesús no había sido Espiritista y la Escuela desde sus inicios, siguió las Enseñanzas del Maestro, Jesús de Nazareth, el Mesías. En una primera etapa, como además concurrían a la Escuela muchos Hnos. con formación espiritista, se decía que en la Institución se practicaba el Espiritismo, pero ya se consideraba que debía establecerse la diferencia y tratárselo como Espiritismo Superior. El Hno. Hilario Fernández, así lo destacaba en esa época. Transcurrieron los años y en la etapa del Hno. Mario Salierno, se hablaba de Espiritismo, pero del Espiritismo Científico. Hoy la Institución habla de Enseñanza Espiritual.¹²

10 <http://www.par.org.ar/Miembros/Africana.htm>

11 [Gustavo Ludueña, comunicación personal.](#)

12 <http://www.basilio.org.ar/Paginas/Ayeryhoy.htm>

Aunque preservando una organización federativa y fuertes vínculos transnacionales con las sociedades kardecistas de Brasil y Europa, la Confederación Epiritista Argentina (CEA), antecesor e histórico rival de la ECB, también transitó un cambio de adscripción en torno a la categoría religión. De por sí, el énfasis gnoseológico, científico y positivista que estas corrientes tuvieron desde sus orígenes, articulado también una dimensión pedagógica y una moralidad cristiana, las colocó en un dilema respecto a su identificación como “grupo religioso”. Aquí la crítica se alojó –como en el caso revisado de las sociedades esotéricas e iniciáticas– en los sentidos dogmáticos e irracionales del término en cuestión. Un dato histórico interesante lo encontramos en las movilizaciones que se efectuaron en Julio de 1946, encaminadas por la Confederación de Iglesias Evangélicas, al conocerse el decreto sobre el Registro de Cultos no Católicos. Uno de los dirigentes claves de estas luchas por la “libertad religiosa”, el pastor bautista Santiago Canclini, narra en sus memorias lo sucedido cuando buscaron la adhesión más allá de las filas cristianas, luego de que la Delegación de Asociaciones Israelitas había dado su expreso apoyo a la causa:

Visitamos la Sociedad Teosófica Argentina y ellos nos declararon que, de ninguna manera se consideraban religión, de modo que no se sentían incluidos en el decreto. La Confederación Espiritista Argentina apoyaba nuestra petición, pero pasaban por un momento interesante, había una discusión entre los grupos espiritistas: si el espiritismo era una religión o no. Justamente, poco tiempo antes un congreso en Brasil había declarado que el espiritismo no era una religión. (Canclini 1970: 199).

Actualmente, la CEA se presenta como una “asociación civil de carácter religioso” buscando una armónica síntesis entre sus dimensiones filosóficas, científicas y religiosas, aunque está última “prescindiendo de dogmas y rituales”.¹³ No es de extrañar que dada la condición política y jurídica subalterna de las “minorías religiosas” en Argentina, estos grupos de raigambre espiritista, junto a iglesias cristianas, asociaciones orientalistas, afrobrasileñas, iglesias ortodoxas étnicas y grupos islámicos (entre varios otros) se hayan mancomunado en un *bricolage* particular denominado *Parlamento Argentino de las Religiones* (PAR). Formalizado en abril de 2000, el PAR constituye un singular ejemplo para explorar el carácter dinámico de la categoría “religión” en el contexto nacional. Es posible sostener que el PAR pretende legitimar e institucionalizar un subcampo heterodoxo en dicho contexto, formado por un heterogéneo conjunto de miembros asociados, donde se presentan, entre otros:

13 <http://www.confespirarg.com.ar/>

Iglesia Ortodoxa Apostólica de Jerusalén, Asociación Escuela Científica Basilio, Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo Mundial, Confederación Espiritista Argentina, Amma Mission Argentina, Iglesia de Cristo Unida, Iglesia Ortodoxa Bielorrusa Eslava, Centro de Religión Africana, Soka Gakai Internacional de Argentina, Centro de Altos Estudios Islámicos, Iglesia Evangélica Pentecostal Principio y Fin, Academia Vaishnava Internacional, Comunidad Internacional Fe Bha'í.¹⁴

La modalidad de acción adoptada por el PAR es establecer estrategias de acomodación social y “congraciación dramática”, en tanto discursos performáticos dirigidos a transmitir la impresión de que los valores, propósitos y conductas del grupo están en sintonía -o al menos no son incongruentes- con moralidades, tradiciones y estándares políticos de la sociedad englobante (Snow 1979, Frigerio 1999). Los referentes principales de estas estrategias no son otros que los históricos interpeladores nacionales: el Estado y la Iglesia Católica. No hace falta remarcar la coherencia política de esta iniciativa, en un país donde la problemática sobre la “libertad religiosa” siempre ha estado tironeada por esas dos fuerzas y donde las leyes al respecto han tenido una dinámica errática dada la “política de tabula rasa” que hace que cada nuevo gobierno desestime el trabajo realizado previamente al respecto (Frigerio y Wynarczyk, 2004: 469). Notemos la recategorización que presenta el término “religión” para estos actores según reza la “declaración de principios” de la carta del PAR, firmada el 25 de febrero de 2000 en la Sede Central Mundial de la Escuela Científica Basilio:

Que tal como lo enuncia la Declaración Conjunta sobre Libertad Religiosa, motivo de inspiración de estos principios, elaborada en la “Conferencia de Berlín para la libertad Religiosa en Europa para el Nuevo Milenio”, evento acontecido entre del 29 y el 31 de mayo de 1998 ha establecido entre otras cosas que : “El uso de los términos “culto” o “secta” por agencias gubernamentales adquirió una fuerte connotación peyorativa y por eso, términos como “religión”, “religión minoritaria”, “pequeña religión” o “nueva religión” deben ser usados preferencialmente antes que las otras.”¹⁵

No obstante la petición final, y los esfuerzos de los científicos sociales, los términos “secta” y “culto” continúan teniendo en el discurso público y en los medios de comunicación argentinos una carga semántica asociada al fraude, la promiscuidad sexual, la manipulación psicológica y la extorsión económica entre líderes y miembros o entre estos mismos.

14 <http://www.par.org.ar>

15 <http://www.par.org.ar/>

Consideraciones finales

La discusión sobre la “religión” en tanto categoría social no es nueva, presentando una asestada trayectoria en las ciencias sociales y humanas contemporáneas. En el área académica de los denominados estudios religiosos (*religious studies*), el debate viene produciendo una revuelta teórica desde hace dos décadas. Bajo varios frentes de influencia, donde destacan la antropología post-colonial y los ‘estudios culturales’, estas investigaciones emprendieron una deconstrucción crítica sobre la categoría religión y sus vicisitudes disciplinares. Desde una mirada sociológica, como señala Beckford (2001: 440) con claridad, la problemática abre el juego “a un desafiante e importante campo de investigación, a saber, el de los procesos sociales y culturales donde el sentido de la categoría religión es objeto de constante negociación, lucha y conflicto”.

Lejos de presentar una historia lineal y un sentido unívoco, notamos que la categoría condensa una pluralidad de significados y usos, relativos a los procesos culturales que le dan vida. Como “occidentales y modernos” pensamos a la religión y al hecho religioso como algo específicamente localizado, como una dimensión concreta y discreta definida por creencias y sus prácticas subsecuentes. En tanto antropólogos hemos tratado de estar conscientes del carácter socioculturalmente construido de esta y otras categorías emparentadas (como “espiritualidad”, “secularización”, “laicidad”, “ateísmo”) y, por lo tanto, de su relatividad no solo en relación a “otras culturas” sino también a la nuestra. En este sentido, antropólogos y sociólogos argentinos y brasileños enfocados al estudio de la “religión” han permitido cambiar el foco de análisis y descentrarse de categorías como “modernidad”, “secularización”, “arte”, “cultura popular”, “sacralización”, “ciencia” para indagar sus múltiples articulaciones y definiciones sociales.

En este trabajo intenté centrar la mirada en algunos de estos sentidos y usos, observando procesos de negación y legitimación del término donde coexisten trayectorias que pueden ir del rechazo y/o ocultamiento a la adscripción, como el caso de varios miembros del PAR, o bien, inversamente, dinámicas de crítica, diferenciación y erosión de su sentido.

Aquí revisamos dos dimensiones ligadas al rechazo de agentes y grupos a ser identificados como pertenecientes a una “religión”, uno que lo interpreta como insuficiente o limitante, otro que sitúa sentidos dogmáticos y autoritarios. En la primera mirada el término religión es confrontado por otras categorías más inclusivas y/o precisas de acuerdo a la perspectiva de los actores, como “estilo de vida”, “filosofía” y “espiritualidad”, común a disímiles pertenencias (como por ejemplo el islam, el judaísmo y el pentecostalismo). El actual auge de la noción de “espiritualidad” sitúa, desde el contexto argentino, un espacio semántico donde se expresan estilos y cambios culturales en las percepciones de actores pertenecientes

a las clases medias ilustradas que han adquirido una visible agencia en el último lustro y presentan sugerentes vías de análisis sociológico. Algunas de ellas ya están en curso, como la investigación de Viotti sobre los procesos simultáneos de mercantilización religiosa y espiritualización económica en los participantes del circuito de la Nueva Era y movimientos neo-hinduistas en la Ciudad de Buenos Aires (Viotti 2011). La segunda percepción, propia de las vertientes esotéricas, escuelas iniciáticas y diversos grupos orientalistas o vinculados a la Nueva Era, da cuenta de una construcción de sentido moderna y secularista en su plena ambivalencia. De esta manera, se ubica a la religión y sus seguidores en un dominio concreto (las iglesias, el individuo pasivo) donde discute su contenido dogmático e irracional, pero asimismo tolera o respeta su lugar en el seno de otras competencias. “No somos una religión y aceptamos a cualquier creyente religioso que esté interesado en conocer más sobre su Ser Interno”, afirman con orgullo los indiciados rosacruces.

Como recién señalamos, grupos que en algún momento confrontaban su adscripción como “religión” luego la adoptan como propiamente descriptivo de sus fundamentos y actividades. Aquí, el caso de los espiritistas argentinos es ejemplar; tanto de la ECB como de las diversas sociedades que se mancomunan en la CEA, actuales miembros del PAR (y la primera con mucho ímpetu). Tanto los casos de negación como de aceptación deben estudiarse en sus matrices nacionales y políticas estatales, particularmente en la dinámica constitución del “campo religioso” argentino donde la Iglesia Católica se ha posicionado, al igual que el Estado, más afuera que adentro del mismo, en tanto espacio reservado a las “otredades” sociorreligiosas controladas por ambos ordenes estamentos. Retomando lo señalado al inicio del trabajo, es en este complejo proceso de cambios y continuidades en los órdenes jurídicos, políticos y simbólicos argentinos, donde el término “religión” y su relacional categoría de “espiritualidad” presentan diferentes usos y asociaciones de sentido, cuya explicación sociológica debemos buscarla en las variables relaciones de poder y en la competencia crítica por la legitimidad social.

Referencias citadas

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Batnitzky, Leora. 2011. *How Judaism Became a Religion. An Introduction to Modern Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Beckford, James. 2001. The construction and analysis of religion. *Social Compass* 48(3): 439-441.
- Bourdieu, Pierre. 1988. “La disolución de lo religioso”. En: *Cosas dichas*. pp. 102-106. Barcelona: Gedisa.

- Brauner, Susana. 2009. *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- Canclini, Santiago. 1970. *Los evangélicos en el tiempo de perón. Memorias de un pastor bautista sobre la libertad religiosa en la Argentina*, Buenos Aires: Mundo Hispano.
- Carozzi, María Julia. 2009. Una ignorancia sagrada: aprendiendo a no saber bailar tango en Buenos Aires. *Religião e Sociedade*. 29 (1): 126-145.
- . 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- Carozzi, María Julia y Eloísa Martín. 2008. Presentación. Religiones/culturas: conceptos y perspectivas desde América Latina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* (10): 9-16
- Ceriani Cernadas, César. 2011. Crónicas mormonas en el confín de Sión. La experiencia Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. (15): 35-61.
- . 2009. “Una pedagogía mito-práctica. La Orden Rosacruz AMORC en Buenos Aires”. Ponencia presentada en el XXVIII Congress of Latin American Studies Association (LASA). 11-14 junio, Río de Janeiro, Brasil.
- . 2008. *Nuestros hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- Curbelo, Néstor. 2000. *Historia de los Mormones en Argentina*. Buenos Aires: Gráfica Integral.
- Dubuisson, Daniel. 2003. *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dumont, Louis. 1983. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1970. Religion, Politics, And Society in The Individualistic Universe. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (19): 31-41.
- Evans-Pritchard, Edward. 1982. *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fitzgerald, Timothy. 2007. *Discourse of Civility and Barbarity. A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Frigerio, Alejandro. 1991. “La umbanda no es una religión de ignorantes y mediocres”. Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires. *Revista de Antropología*. (10): 22-33.
- Frigerio, Alejandro. 2007. “Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina” Pp. 87-116 en Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (coord.). *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en Debate*. Biblos: Buenos Aires.
- . 2000. “No será una secta?": imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. *Cuadernos de Antropología Social*. (11): 387-404.

- _____. 1999. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*. 9 (18): 5-18.
- Frigerio, Alejandro y Ari Oro. 1998. "Sectas satánicas en el Mercosur: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil". *Horizontes Antropológicos*. 4(8): 114-150.
- Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk. 2004. "Cult controversies and Government control of New Religious Movements in Argentina, 1985-2002". En: J. Richardson, (ed.) *Regulating Religion. Case Studies from Around the Globe*. pp. 453-474 New York: Kluwer Academic.
- Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk. 2008. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*. (23): 227-260
- Giumbelli, Emerson. 2004. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*. 18 (52): 47-62.
- _____. 2002. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial.
- Goody, Jack. 1961. Religion and Ritual: The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology*. 12 (2): 142-164.
- Gorodischer, Violeta. 2012. *Buscadores de fe. Un viaje a la espiritualidad contemporánea*. Buenos Aires: Planeta.
- Keane, Webb. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Ludueña, Gustavo. 2011. "Popular epistemologies and 'spiritual science' in early twentieth-century Buenos Aires". *Handbook of Religion and the Authority of Science*. pp. 609-631. Leiden: Brill.
- _____. 2009. Performance y popularización de una vertiente del espiritismo argentino. *Debates do NER* 15: 71-10
- Martin, Eloísa. 2006. "No me arrepiento de este amor. Um estudo etnográfico das práticas de sacralizacão de uma cantora argentina". Tesis de doctorado en Antropología Social, Río de Janeiro, Museu Nacional-UFRJ.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The invention of world religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maynard, Kent. 1988. On Protestants and Pastoralists: The Segmentary Nature of Socio-Cultural Organisation. *Man* 23 (1): 101-117.
- Montenegro, Silvia. 2007. Antropologías del Islam y antropología islámica. *Etnografías Contemporáneas*. (3): 143-175.
- Nadel, Siegfried. 1954. *Nupe Religion*. L. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Puglisi, Rodolfo. 2012. "Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba". Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Sahlins, Marshall. 1988. *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.

- Semán, Pablo. 2010. Diferencia y transversalidad en la religiosidad de los sectores populares: mirando con telescopio luego de haber usado el microscopio. *Apuntes de Investigación* (18): 71-107.
- _____. 2007. Religión. Presentación. *Etnografías Contemporáneas*. (3): 9-15.
- _____. 2006. "El pentecostalismo y el "rock chabón" en la transformación de la cultura popular". En: D. Míguez y P. Semán (eds.), *Santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. pp. 197-218. Biblos: Buenos Aires.
- _____. 2001. Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. (3): 45-74.
- Semán, Pablo y Guadalupe Gallo. 2008. Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. (10): 73-94.
- Setton, Damián. 2008. La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de *Jabad Lubavitch* en Argentina. *Mitológicas*. (23): 9-26.
- Snow, David. 1979. A dramaturgical analysis of movement accommodation: building idiosyncrasy credits as a movement mobilization strategy. *Symbolic Interaction*. 2 (2): 23-43.
- Viotti, Nicolás 2011. Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo*. (8): 135-152.
- Wynarczyk, Hilario. 2009. *Ciudadanos de dos mundos El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de San Martín.
- Zolo, Cecilia. 2007. "Nosotros no somos religión". Monografía (no publicada). Seminario Teoría y Práctica en Antropología de la Religión I, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Alimentando cerdos y buscando guembe: producción local de conocimiento sobre el mundo natural de niños campesinos e indígenas en San Ignacio¹

ANA PADAWER²

-
- 1 Publicación original: Ana Padawer. 2012. Feeding pigs and looking for guembe: local production of knowledge about the natural world of peasant and indigenous children in San Ignacio. *Ethnography and Education*. (7): 227-245. Traducción realizada por Rosana Guber y Lía Ferrero. Corregida por la autora.

Agradecemos a *Ethnography and Education* su autorización a republicar la versión en castellano de este artículo.

En la segunda mitad del siglo XX los estudios del campo de la antropología de la educación se fueron focalizando, cada vez más exclusivamente, en la escuela. En ese contexto académico y en consonancia con los movimientos de protección de los derechos de la infancia, la participación de niños indígenas y campesinos en las actividades productivas pasó a interpretarse como una expresión del trabajo infantil, considerada como un obstáculo para la alfabetización y la incorporación al sistema escolar. Reconociendo la importancia de la protección de estos derechos, la autora profundizó en el conocimiento del mundo que se crea cuando las jóvenes generaciones participan de actividades productivas cotidianas junto a los adultos, y que resulta invisibilizado por la legitimación social del conocimiento escolar. Estas actividades, que dependiendo del contexto socio-histórico pueden referir (o no) a situaciones de explotación, son desafiadas por los procesos de desarrollo tecnológico global que, en contextos rurales, crean permanentemente nuevos contextos de aprendizaje. Ana Padawer se ubicó en el sudoeste de la provincia de Misiones, en un contexto intercultural donde conviven hace un siglo formas de relación entre la naturaleza y poblaciones diversas, principalmente de indígenas mbyà-guaraní y de descendientes de colonos arribados a ese espacio rural a comienzos del siglo XX. Tradiciones heterogéneas de conocimiento se actualizan y reformulan mediante el aprendizaje situado, en cercana convivencia. En los años siguientes, la autora siguió trabajando en lo que denomina “saber-hacer”, profundizando en la mirada intergeneracional e histórica de los procesos de conocimiento en la edad adulta. Desde el punto de vista conceptual, articula aportes de la antropología de la técnica con la antropología de la educación, campos que han entablado poca interacción hasta el momento. Sus investigaciones recientes están focalizadas en el conocimiento agrícola e industrial del cultivo de la mandioca (yuca), cultivo multipropósito interesante por su origen indígena, su importancia creciente para las políticas de desarrollo regional y lugar estratégico para el desarrollo de biomateriales. En esta línea, ha publicado *El mundo rural y sus técnicas: estudios sociales sobre la producción de conocimiento en la agricultura familiar, la comercialización de alimentos y la agroindustria* (2020). Complementar con secciones 3 (S. Bilbao, E. Hermitte y C. Herrán, H. Vessuri, E. Archetti, L. Bartolomé), 4 (L. Golluscio y A. Ramos, C. Gandulfo, H. Andreani), 5 (C. Briones, S. Hirsch, M. Cebolla-Badie, C. Medrano y F. Tola), 6 (R. Abinzano, J. Quirós), 7 (G. Schiavoni, S. Sapkus, P. Schamber) y 11 (M.R. Neufeld, E. Achilli, D. Milstein).

- 2 Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Introducción

Los niños campesinos e indígenas realizan habitualmente actividades productivas en la selva y el campo como parte de la reproducción familiar, aunque tanto los académicos como el sentido común no suelen reconocer el conocimiento implicado en tales actividades. En este artículo, utilizaré los conceptos de participación periférica legítima (Lave y Wenger 1991), comunidades de práctica (Wenger 2001) y etnociencia (Ellen 2004) para identificar el aprendizaje situado fuera de los muros de la escuela. Estas categorías me permiten describir el conocimiento del mundo natural y social que los niños campesinos (*gente de la colonia*) y Mbya-Guaraní de las zonas rurales de San Ignacio (Misiones, Argentina) alcanzan en sus experiencias de aprendizaje cotidianas.³ Información sobre plantas (sus características, propiedades y usos), y animales (preferencias alimentarias, reproducción y medio ambiente) se aprenden observando y haciendo, mientras que las lecciones de ciencias naturales en las escuelas suelen ignorar la familiaridad de los niños con tales conocimientos.

Sin embargo, también explicaré cómo este conocimiento local está disminuyendo en las experiencias de aprendizaje de las nuevas generaciones, a medida que las actividades productivas disminuyen. En las últimas décadas, la concentración de la propiedad de la tierra ha aumentado en esta área; aunque esta situación tiene sus raíces en una distribución desigual que comenzó en las últimas décadas del siglo XIX, la explotación forestal y una reciente crisis en la industria de la yerba mate han tenido consecuencias dramáticas en la forma de vida de las familias. Por un lado esta situación ha restringido aún más la movilidad de los Mbyá-Guaraní porque la tierra es ahora altamente valorada para la explotación forestal y las comunidades no suelen tener documentos legales de propiedad. Por otro lado, muchas familias no indígenas se han visto obligadas a abandonar los territorios que han ocupado por generaciones o han sido obligados a vender sus propiedades. La migración urbana ha sido dramática para la *gente de la colonia*: el desempleo es alto en San Ignacio, una ciudad de 10.000 habitantes, cuyo principal ingreso es generado por el turismo.

Mi trabajo de campo muestra que entre algunas familias no indígenas (ocupantes y pequeños propietarios de tierras que han podido permanecer en el campo),

3 Nota de la autora para la traducción: En este artículo se utiliza la categoría “campesinos” para designar a la *gente de la colonia*, término utilizado habitualmente para designar a los pobladores rurales no indígenas en Misiones, así como en otras zonas que fueron pobladas por iniciativas estatales y privadas de colonización desde fines del siglo XIX a mediados del siglo XX en Argentina. La categoría de colonos ha sido abundantemente debatida en los estudios agrarios de la región en sus similitudes y diferencias con el campesinado y los *farmers*: se trata de ocupantes, familias con tenencia irregular de la tierra o pequeños propietarios rurales, generalmente de ascendencia europea.

los niños pueden todavía aprender a cuidar de los animales de granja y realizar tareas agrícolas, aunque tales actividades tienden a disminuir de una generación a otra. Debido a que algunos agricultores y la mayoría de las comunidades Mbyá-Guaraní no tienen la propiedad legal de la tierra donde viven, a menudo deben trasladarse y sus prácticas agrícolas se ven muy afectadas. Entre las familias indígenas, el acceso limitado al bosque nativo ha perjudicado la transmisión de conocimientos a las nuevas generaciones, especialmente en lo referido a animales y plantas tradicionalmente reconocidos como alimentos, medicinas e insumos para la confección de artesanías. Sin embargo, los Mbyá-Guaraní persisten en sus incursiones al monte y en la lucha política por sus territorios, asegurando su subsistencia con algunas prácticas tradicionales de cultivo, caza y recolección, actividades que complementan con la asistencia del Estado.

Este artículo se basa en el trabajo de campo realizado desde 2008 en el Departamento de San Ignacio, una zona seleccionada por concentrarse allí el mayor número de comunidades Mbyá-Guaraní de la provincia de Misiones: (Centro de Trabalho Indigenista [CTI] 2008); en el municipio homónimo unas 9 aldeas con una población entre 20 y 100 personas, completando el Departamento 16 comunidades. Estas aldeas están situadas cerca de la ciudad (no más de 40 km de distancia), por lo que se encuentran en un espacio rural que está experimentando considerables transformaciones debido a las actividades económicas.

A pesar de tener información sobre ocho de los nueve pueblos (Andresito, San Ignacio Miní, Katupyry, Kokuere'i, Pindoity, Ñu Porá, Ivy Poty y El Tacuaral), este artículo se centra en el primero de ellos: Andresito. Esta comunidad es relevante en términos educativos porque sus niños asisten a una escuela rural, a la cual también concurren niños no indígenas (la mayoría de las comunidades mbyá-guaraníes tienen sus propias escuelas en sus aldeas). Como resultado de este proceso, la mitad de los estudiantes de esta escuela son *mbyá* y el resto se identifican como *colonos*. La escuela funciona con tres maestras de educación básica (multigrado), una para jardín de infantes, y dos auxiliares docentes indígenas; tienen casi 90 estudiantes.

Al igual que con las aldeas de *mbyá guaraní*, para los *colonos* he definido una zona de estudio cerca de la cabecera del Departamento de San Ignacio. Hay ocho ciudades principales en este departamento, la mayoría de ellas fundadas en la década del cincuenta a lo largo de la traza de una ruta nacional, pero dos ciudades son más antiguas: San Ignacio fue fundada en 1693, y Corpus en 1882 (Gobierno de Misiones 2008). Casi el 60% de la población de San Ignacio es urbana, pero este estudio se sitúa en la zona rural. La *gente de la colonia* mencionada en este artículo vive en los parajes rurales más próximos a la ciudad de San Ignacio, conocidos como Aparicio Cue e Invernada.

El trabajo de campo etnográfico incluyó observación participante y entrevistas; observé algunas clases de niños de entre 10 y 12 años, y también utilicé algunas técnicas experimentales para trabajar con los niños y sus actividades cotidianas: dibujos, fotografías y video, *free listing* (solicitud a los niños de listados de plantas y animales conocidos, con un formato lúdico). Visité a todas las familias de la escuela para entrevistar a los miembros adultos y reconstruir actividades económicas. También entrevisté a líderes Mbyá de la comunidad de Andresito, auxiliares docentes indígenas, personal de las escuelas, autoridades locales y administradores estatales.

San Ignacio: actividades productivas en el monte y el campo para la reproducción familiar

San Ignacio es 1 de los 17 departamentos de la provincia de Misiones (en el noreste de Argentina). Limita con Paraguay y Brasil, y es hoy en día la región con mayor densidad de personas que se autodefinen como Mbyá-Guaraní en el país: unos 4083 miembros según la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas realizada en 2004-2005 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) 2010).

La ocupación Guaraní del actual territorio de Misiones es antigua: los datos históricos sugieren que a principios del siglo XVI vivían un auge geográfica y demográfico, con una población de más de dos millones de habitantes.⁴ Su población se extendía por el delta del Río de la Plata en los actuales territorios de Argentina y Uruguay, las costas de Santa Catarina y Paraná, Curitiba y Mato Grosso do Sul en Brasil, y en gran parte en el actual territorio del Paraguay. Desde los primeros contactos con los europeos hacia 1513, la población disminuyó drásticamente debido a la introducción de enfermedades infecciosas, guerras regionales y esclavitud (Noelli 2004: 17).

Los Guaraníes, considerados como la base cultural, lingüística y demográfica de la población indígena contemporánea contemporánea, incluyen cuatro subgrupos tradicionalmente llamados Mbyá, Pai-Taviterá, Avá-Chiripá y Aché-Guayakí.⁵

4 La investigación arqueológica en el actual territorio de Misiones muestra sitios de hasta 1200 AP cerca de Yacyretá, y 900 aP en Oberá, aunque la ocupación guaraní llegó hasta los Esteros del Iberá y las islas del Delta del río Paraná. Las fechas en Río Grande do Sul (Brasil) sugieren que es muy probable que en Misiones y Corrientes se puedan encontrar datos más antiguos, y que la ocupación temprana se remonte a 2000 AP (Noelli 2004: 312).

5 Bartolomé señala que estos términos son clasificaciones externas aplicadas a grupos de organización étnica diferente pertenecientes a un mismo grupo etnolingüístico. Esto no es un problema de tipología de mero interés académico; representa una de las claves para acceder a la identificación étnica de los miembros del colectivo indígena. El término “guaraní” se generalizó a partir del siglo XVII, cuando como resultado del colectividades

Se considera que los actuales Mbyá son descendientes de las poblaciones que lograron permanecer al margen de la experiencia colonial de los jesuitas entre los siglos XVI y XVIII, constituyendo pequeñas comunidades refugiadas en la selva que implicaban la construcción de una identificación social definida por la confrontación y el contraste con los conquistadores españoles primero, y sus descendientes mestizos más tarde (Bartolomé 2004).

Posteriormente, el establecimiento de los Mbyá en el actual territorio argentino se definió en interrelación con la expansión de las fronteras de la sociedad nacional durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, causando una progresiva dispersión y desgranamiento de los poblados a lo largo del tiempo que, sin embargo, no ha impedido que continúe el reconocimiento de autoridades políticas distantes a lo largo del tiempo (Gorosito 2005). Esta dimensión política está estrechamente relacionada con las actuales limitaciones económicas en la reproducción de las familias y por lo tanto, a la transmisión intergeneracional de recursos. Como veremos más adelante, en el área de San Ignacio se está llevando a cabo actualmente un proceso dinámico de creación de pequeñas comunidades Mbyá. Estos pueblos surgen como dispersiones a partir de otros núcleos más grandes, y frecuentemente emergen en pequeñas extensiones de tierra, generando nuevos liderazgos políticos.

La historia del asentamiento no indígena en la zona está conectada con el mencionado proceso de expansión de la frontera: durante las últimas décadas del siglo XIX, tuvo lugar en el territorio de Misiones un proceso de colonización organizado principalmente por el Estado, el que se realizó mediante la venta facilitada de remanentes de una venta masiva a 40 grandes compradores. Sin embargo, el proceso de ocupación y expansión de la frontera agrícola no se completó sólo con la colonización organizada por el Estado, sino también por agentes privados y un proceso de ocupación espontánea, en el que el asentamiento en la tierra tuvo lugar en asociación a empresas con operaciones forestales que permitían el acceso a la tierra después que la extracción de madera se completara (Ricotto y Almeida 2002).

Hasta 1930, los agricultores sólo producían yerba mate; incorporando sucesivamente el tung –un árbol utilizado para la extracción de aceites con fines industriales–,

culturales construida por los estados contemporáneos, los grupos étnicos fueron pensados como totalidades similares a una “nación”, entendida como una comunidad social con conciencia de sí misma y capaz de establecer objetivos comunes. Sin embargo, las “naciones” tal como las entendemos hoy son un tipo de colectividad construida por los Estados a partir del siglo XIX, que se propusieron desarrollar comunidades sociales homogéneas en lo político y cultural. La tradición guaraní se desarrolló sin la presencia de un estado amplio, es decir, sin un aparato político que pueda unificar las diferentes poblaciones y diversas variedades lingüísticas (Bartolomé 2004).

tabaco y té, que se cultivaban al mismo tiempo que se explotaban forestalmente de los bosques nativos y más tarde las especies exóticas. De esta manera durante el siglo XX se desarrolló en Misiones una sociedad agraria conformada por ocupantes o campesinos (agricultores familiares con 1-10 hectáreas [ha], de origen criollo o inmigrantes brasileños o paraguayos);⁶ los colonos (afgricultores familiares con 25-50 ha, en su mayoría de origen inmigrante del Norte y del Este europeos);⁷ estancieros (productores ganaderos con tierras entre 100 y 1000 ha) y latifundistas extractivistas (Bartolomé 2000; Jaume *et al.* 1989, Otero 2008, Reboratti 1979).

Si utilizamos esta reconstrucción para analizar la información proporcionada por el Censo Nacional Agropecuario de 2002, observamos que actualmente en el departamento de San Ignacio casi el 30% de la superficie productiva corresponde a explotaciones típicas de ocupantes, campesinos y colonos, más del 45% a explotaciones definidas como estancias y poco más del 25% a latifundios (Gobierno de Misiones 2008, 340-41).

La situación actual se basa en la estructura de la sociedad agraria de Misiones consolidada durante el siglo XX, y refleja los cambios que tuvieron lugar en las últimas décadas. Diferentes estudios muestran que estos cambios tuvieron que ver con la fractura de la estructura política institucional y las modalidades del proceso de acumulación capitalista de la sociedad argentina instalado en 1976. Este proceso condujo a una crisis agrícola y a un proceso de declive de la economía campesina –junto con cambios en la concentración de la propiedad de la tierra– que aceleró el proceso de descampesinización (Cragolino 2006; Manzanal y Rofman 1989). En los últimos años, junto con el reposicionamiento de los productos agrícolas en el mercado mundial, el predominante modelo económico viró hacia la producción agroindustrial, afectando a los pequeños productores y a las poblaciones indígenas de manera diferencial en su acceso a los recursos, al trabajo y la supervivencia (Bidaseca y Mariotti 2001, Sili 2005).

6 El concepto de ocupantes incluye una significativa heterogeneidad interna. Mientras que un sector menor comparte muchas características comunes con los colonos, la mayoría se pueden definir como campesinos que están apenas integrados en el sistema económico, y varios de ellos son semi-proletarios que combinan el trabajo asalariado con la agricultura de subsistencia mínima (Baranger 2008).

7 El concepto de colono ha sido muy discutido en la antropología de esta región desde hace varias décadas. La obra de Archetti y Stolen en el norte de Santa Fe (1975) y la de L. Bartolomé en Misiones (1975) discutieron el carácter no campesino de los productores agrícolas de la zona utilizando el término *farmer* (en ocasiones traducido como “granjero”). Esta forma de producción, caracterizada por el uso de mano de obra doméstica pero donde es posible una cierta acumulación de capital, condujo a los colonos a centrar sus reivindicaciones políticas en el acceso al crédito, la comercialización y la distribución de mercancías (Baranger 2008).

El complejo agroindustrial se fue ampliando considerablemente en la provincia de Misiones desde los años 1980, especialmente a partir de la industria del tabaco. La cadena del tabaco involucró a los colonos y ocupantes que actualmente lo cultivan manteniendo cierta diversificación productiva –ganadería, forestación, producción de yerba mate y horticultura–. A pesar del crecimiento de la producción agroindustrial, estos agricultores se han empobrecido debido al proceso de concentración de manufacturación y comercialización de los cultivos por parte de los acopiadores y molineros, tanto en el caso del tabaco como de la yerba mate. Además, en los últimos 20 años los conflictos con los propietarios de los bosques nativos se han multiplicado: estos propietarios que facilitaron alguna vez el uso de sus tierras a los agricultores y ocupantes ilegales comenzaron a reclamar las tierras que comenzaron a ser altamente valoradas por el desarrollo de una industria de la madera de especies exóticas liderada por capital concentrado (Schiavoni 2008).

Estos procesos que tuvieron lugar en los últimos 30 años también afectaron a las comunidades Mbyá: mientras que las aldeas pudieron permanecer en zonas relativamente menos explotadas del monte, pudieron articular sus relaciones comerciales con la sociedad regional y mantener un control relativo de sus propios procesos de organización y movilidad. Los cambios en la estructura social y económica de la provincia, así como las relaciones que los indígenas han mantenido con el Estado en las últimas dos décadas han llevado a una importante multiplicación de unidades residenciales autónomas poco establecidas, con débiles alianzas político organizacionales y una mayor dependencia de la estructura económica regional (Gorosito 2005).

Según la proximidad a las poblaciones no indígenas, las comunidades Mbyá localizadas en el territorio de Misiones realizan actualmente diversas actividades de subsistencia que incluyen la caza de pequeños animales, la pesca, la recolección estacional, la producción de huertas y la cría de aves y cerdos. En algunas comunidades los miembros también participan en el trabajo asalariado en la agricultura y en las actividades vinculadas al turismo –venta de artesanías, guías por el monte y visitas a comunidades– (Cebolla Badie 2005).

A pesar del debilitamiento de la organización política debido a la mencionada dispersión de las comunidades, en los últimos años se ha producido un reconocimiento gradual de las comunidades, que con frecuencia reclaman y ejercen los derechos ciudadanos como una particular comunidad política, produciendo así cambios en las actividades económicas, políticas y formativas de las generaciones más jóvenes de Mbyá. Entre los cambios acontecidos recientemente, Wilde (2007) señala cómo el ambientalismo y el indigenismo como articulaciones políticas presentan tensiones en el contexto misionero: en ocasiones se presenta una incongruencia entre los estereotipos ligados al “buen salvaje ecológico” defendido en el discurso ambientalista, y las inevitables inserciones de muchos grupos

indígenas en el mercado. Esta incongruencia está ligada a la suposición errónea de que las comunidades son conjuntos homogéneos, representados por líderes de legitimidad incuestionable.

Además de las reivindicaciones territoriales, una de las principales demandas de las poblaciones indígenas se refiere al control de la explotación forestal. Siguiendo el proceso extractivo de las especies nativas –que actualmente está regulado por el Estado– la tierra se suele tratar con herbicidas para la subsiguiente plantación de pinos. Estos procesos afectan a los indígenas, colonos y ocupantes por la contaminación de los cursos de agua y porque la progresiva deforestación restringe las actividades de caza y recolección de los Mbyá. Además, las actividades productivas a gran escala utilizan una mano de obra escasa, por lo que las oportunidades de trabajo asalariado como un recurso para la supervivencia son limitadas.

Participación periférica legítima y aprendizaje situado fuera de la escuela

La participación de los niños en las actividades productivas de las unidades domésticas puede entenderse como una experiencia formativa si los procesos educativos se conciben como contextualmente situados, de manera que el aprendizaje se produce a través de comunidades de práctica y participación periférica legítima (Lave y Wenger 1991, Wenger 2001).

El concepto de participación periférica legítima está estrechamente relacionado con el de participación guiada (Rogoff *et al.* 1993: 6) que, basándose en la obra de Vygotsky, ha permitido la reformulación del estudio de los conocimientos de los niños en diferentes contextos socioculturales. Según esta perspectiva, la comprensión de los niños crece mediante un proceso creativo a través del cual transforman lo que conocen y su propio mundo, mientras participan progresivamente en las actividades de sus comunidades.

La participación periférica legítima se refiere más directamente al conocimiento en el hacer, basado en una reformulación del término adiestramiento. Este concepto se deriva del debate sobre la naturaleza del aprendizaje a finales de los años ochenta, y asume que el aprendizaje está siempre situado: esto implica no sólo que tiene lugar en tiempo y espacio, con otras personas, o dependiendo del contexto en el que es producido; también enfatiza su carácter de actividad situada. Por lo tanto, el concepto de legítima participación periférica describe la participación en prácticas sociales que son ellas mismas constituidas por procesos de aprendizaje, y no viceversa (Lave y Wenger 1991: 33).

De acuerdo con lo anterior, incluso el llamado conocimiento general –que suele ser presentado como opuesto al conocimiento situado– emerge de representaciones abstractas que adquieren un significado en un contexto, y que a su vez se logran en determinadas circunstancias. Por lo tanto, la noción de comunidad de práctica permite debatir las dicotomías entre acción y conocimiento: el proceso de participar en una práctica siempre involucra a la persona en su integralidad, actuando y conociendo simultáneamente. La actividad manual no es irreflexiva y la actividad mental no es incorpórea; todos los sujetos sociales son portadores de teorías y formas de entender el mundo y las comunidades de práctica son los lugares donde se desarrollan, negocian y comparten (Wenger 2001: 723).

Además, la idea de las comunidades de práctica, implica que los participantes pueden ocupar posiciones centrales y periféricas, es decir que estos procesos involucran relaciones de poder y de hegemonía: la participación plena implica un fuerte dominio de conocimientos y prácticas colectivas que deben tener grados accesibles de realización para los novatos. No obstante, el carácter periférico se refiere a un acceso progresivo a las fuentes de comprensión a través de una creciente participación (Lave y Wenger 1991: 37).

No se trata sólo de la capacidad de participar en nuevas actividades o de dominar nueva información, sino también del establecimiento de nuevas relaciones posibilitadas por ese dominio. A través de estas relaciones, el sujeto participa en la producción y reproducción de las estructuras de las comunidades de práctica en las que participa. Como Rogoff y otros (1993), Lave y Wenger (1991) trazan estas ideas sobre el aprendizaje en sus dimensiones individuales y estructurales a partir de la noción de Vygotsky de zona de desarrollo próximo. Estos conceptos permiten la revisión de las ideas de sentido común que entienden los procesos educativos como transmisiones no conflictivas e internalización de conocimientos; en este sentido, es más pertinente entender el aprendizaje como un proceso de apropiación (Rockwell 1995: 56-57), ya que se refiere a la naturaleza conflictiva de las prácticas sociales, considerando que las relaciones entre los aprendices y los experimentados son parte de procesos sociales de transformación que tienen lugar a nivel cotidiano.

Con este marco conceptual, la noción de adiestramiento de Lave y Wenger difiere de los enfoques clásicos del concepto, donde se lo entendía como una actividad vinculada a la producción artesanal, individual o en pequeños grupos, el uso de herramientas simples y conocimiento tácito, la división del trabajo basada en la adaptación individual y la prevalencia de los códigos de protección tradicionales. Para estos autores el adiestramiento asume diversas formas históricas, tradiciones culturales, y se puede encontrar en diferentes modos de producción; no es inherentemente igualitario ni explotador; la cuestión relevante aquí es analizar la forma de organización política y social bajo la cual se desarrolla el adiestramiento

en cada contexto, y los principios formativos bajo los cuales se articula y es llevado a cabo (Lave y Wenger 1991: 623).

A partir de esta reflexión sobre la relación entre el conocimiento y las prácticas sociales, es importante señalar que la oposición entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento –definidas como indígenas, locales, tradicionales, intuitivas, ordinarias, técnicas– se basa en la distinción epistemológica que originalmente constituyó a la antropología como una disciplina, que confiere a la ciencia pretensiones de verdad por sobre la religión y superstición. Ellen (2004: 411) afirma que esta distinción oculta las diversas formas en que se produce un conocimiento predictivo sobre el mundo material, a través de configuraciones distintivas de los desarrollos cognitivos y técnicos que se producen a través de prácticas sociales históricamente constituidas. Desde su punto de vista, no es tan importante distinguir si ciertos conocimientos son científicos o no, sino más bien entre un pensamiento más o menos hábil: surge enfrentando dificultades o incógnitas, entendiendo que la mayoría de las veces los sujetos sociales utilizamos respuestas ampliamente compartidas, que tienen una importante profundidad histórica y son efectivas para las necesidades diarias (Ellen 2004: 426).

En vista de las consideraciones anteriores, en las prácticas sociales cotidianas de los niños que se presentarán en este artículo es posible analizar ciertos atributos que son frecuentemente atribuidos a prácticas científicas y que se utilizan erróneamente para distinguirlos de los conocimientos tradicionales y empíricos. Un atributo es la suspensión de las creencias, que consiste en eventos donde no hay una aplicación mecánica del conocimiento existente sino que las personas intercambian diferentes puntos de vista que, a su vez, permiten la aceptación de que el mundo es diferente en algunas de sus características previamente atribuidas. Otros atributos son la conexión de las clasificaciones con diferentes conceptos de causalidad y el uso de marcos –no teorías específicas–. Finalmente, tres atributos son interesantes: 1) las redes de entendimiento –que relacionan las especies individuales con contextos y paisajes específicos, no especies aisladas; 2) la experimentación –que permite la evaluación de los datos para una serie de explicaciones, incluida una metodología para recogerlos–; y 3) la construcción de narraciones, de las cuales las ideas surgen por analogía u otros procedimientos (Ellen 2004: 426-428).

Por último, es importante tener en cuenta que en las prácticas de conocimiento sobre cómo el mundo se construye y puede ser analizado, la naturaleza es una ficción conveniente (en términos de una construcción y narración humanas), donde hay una relación ambigua entre lo que se puede observar empíricamente y lo que se representa. Esta cuestión, que se inscribe en los dualismos antes mencionados en cuanto a lo concreto y lo abstracto, el cuerpo y la mente, se ha resuelto en la convergencia de los abordajes cognitivos y simbólicos en la Antropología a través

del reconocimiento de que las poblaciones humanas aprehenden ambos mundos, el social y el natural, en términos uno del otro: por eso la extensión metafórica de uno a otro no es problemática sino, por el contrario, productiva para poder entender cómo se piensa el mundo (Ellen 2004).

Con la identificación de los conocimientos naturales y sociales que los niños campesinos e indígenas logran en sus prácticas diarias no pretendemos retratarlos como “pequeños científicos”: la ciencia puede definirse como una práctica material que combina conciencia representativa y conocimiento encarnado, se lleva a cabo por los adultos con instrucción sofisticada y explícitamente producida con esos fines, implicando ciertos procesos que no se verifican en las actividades diarias de los niños como la codificación lexical del conocimiento, su textualización, inscripción y formalización, así como su aplicación en instrumentos que permitan su registro, su recreación experimental, simulación y analogía (Ellen 2004: 440-441).

En este artículo sostendré que esta distinción entre conocimiento local y científico –así como sus continuidades– es relevante en términos del desarrollo del potencial formativo de las experiencias diarias de los niños en el contexto escolar, porque en sus rutinas incluyen muchos procesos que son distintivos de la práctica científica, especialmente la textualización y la formalización. Reconociendo la posibilidad de inscribir experiencias formativas producidas diariamente fuera de la escuela al interior de las aulas es posible que estas se transformen, incorporando procesos de pensamiento experto que no son usualmente identificados en el contexto productivo pero que se basan significativamente en él.

Lecciones cotidianas: el conocimiento del mundo natural de los niños campesinos y Mbyá-Guaraní a través de su participación en actividades productivas

Las especies vivas en relación

Sebastián tiene 11 años, es el segundo de cuatro hijos y tiene tres hermanas, una de ellas mayor que él (asiste a la escuela secundaria en otra ciudad) y dos más jóvenes: Marta, de 10 años y Alicia, de 7 años.⁸ Su padre es dueño de un camión y contrata obreros para cortar y cargar madera por contrato de forestales, por lo que está fuera de la casa de lunes a viernes. La madre y sus tres hijos menores viven en el campo, de 200 hectáreas, donde actualmente tienen una plantación de pinos

8 Aunque los nombres de las localidades y comunidades se han mantenido con el objetivo de contribuir a la documentación económica y social de la región, los nombres de las personas han sido modificados para preservar su anonimato. Es importante notar que los niños Mbya tienen nombres en Guaraní pero usan un nombre en español para la escuela.

y paraísos destinada a revitalizar un aserradero familiar, así como una pequeña granja con unas 30 vacas, un casal de cerdos y gallinas.

La familia planta mandioca (*Manihot esculenta crantz*), maíz, calabaza y caña de azúcar que utilizan tanto para su propio consumo como para el de los animales; también cultivan un pequeño huerto de verduras de hoja para la alimentación diaria (lechuga, acelgas, cebollas, perejil, rábanito, zanahorias). Cuando llegan a casa de la escuela y después de comer, Sebastián y Marta dedican aproximadamente una hora y media a las actividades en la granja, generalmente alimentando los cerdos y algunas vacas que ocasionalmente se atan y mantienen próximas a la casa porque están enfermas o porque están destinadas a la producción de leche para el consumo familiar. Los animales son alimentados con mandioca y maíz, que los niños extraen de la plantación diariamente.

Aunque esta rutina no parece implicar desafíos en cuanto a las nociones de los niños sobre el mundo natural y social, me gustaría mostrar cómo Sebastián y Marta disponen de conocimiento que proviene del aprendizaje situado en las comunidades de práctica, el que les permite llevar a cabo ciertas tareas de forma autónoma, aprovechando su anterior participación periférica en diferentes tareas. La capacidad de predicción sobre el mundo material que manejan los niños está basada en las redes de entendimiento alcanzadas en el curso de sus actividades, donde la relación entre lo que es observable empíricamente y lo que es representado se integra a través de las narraciones. El pensamiento se desarrolla cuando los niños se enfrentan con dificultades y dudas, donde la escuela puede jugar un papel interesante en la codificación léxica, inscripción y formalización de experiencias.

Al observar la rutina diaria de los niños, lo primero que se nota es que no necesitan consultar a su madre porque saben cuál de los alimentos disponibles en la granja que son adecuados para los cerdos: principalmente maíz y mandioca, y en menor medida calabaza y batata. Cuando son consultados al respecto, los niños señalan que a los cerdos les gusta más el maíz, pero no se han preguntado el motivo de esta preferencia, ni pueden exponer las razones de la misma. Sin embargo, crean un contraste y una relación causal en referencia a otro animal que cuidan a diario y que alimentan de una manera diferente: Sebastián recurre a una narración para contrastar la alimentación de cerdos y vacas, recordando que cuando liberaron a una cerda preñada de su corral para que pueda dar a luz más cómodamente, vio que el animal espontáneamente comía hierba pero engordaba menos. Explicaba así que, por esta razón, aunque él alimenta a las vacas con hierba, no hace lo mismo con los cerdos.

Además de identificar los cultivos, los niños están familiarizados con los procedimientos apropiados para alimentar a los cerdos: pelan parcialmente las

mazorcas secas y las arrojan en los corrales de los animales, afirmando que no es necesario pelarlas completamente porque han observado que los cerdos pueden hacerlo ellos mismos con sus dientes. Además, dado que las hojas de maíz no se pudren rápidamente, los animales tienen suficiente tiempo para sacarlas del corral, o las cerdas pueden usarlas para crear sus lechos antes de parir. En cuanto a la mandioca, los niños saben que los cerdos adultos se alimentan con la raíz tuberosa entera, mientras que debe ser cortada en pequeños trozos para los lechones, de lo contrario es demasiado difícil de tragar. Aunque los niños no son conscientes de su toxicidad, también observan que los lechones no comen las pieles que resultan como residuos del consumo humano de las raíces tuberosas, en el contraste con los animales adultos que en ocasiones sí son alimentados de esa forma.

Marta, la mayor de las hermanas de Sebastián, se encarga de cortar la mandioca para los lechones. Al hacerlo se entrena en el uso del machete, un instrumento utilizado frecuentemente en la chacra que requiere de entrenamiento debido a su peligrosidad. Como la niña aún no ha adquirido las habilidades y fuerza necesarias, su hermano mayor se encarga de usar el machete cuando es necesario cortar los tallos de la caña de azúcar o para separar los tallos de la mandioca y desenterrar los tubérculos. Sebastián ocupa dos posiciones cruciales para la organización del trabajo doméstico, y en relación con ellas él adquiere conocimientos específicos: es el hijo mayor de la casa y es un varón, por lo tanto está a cargo de las tareas atribuidas al papel masculino, que requieren mayor destreza física.

El vínculo entre el sexo, la edad y las tareas agrícolas está naturalizado, ya que la suposición generalizada entre las familias campesinas es que las niñas deben aprender y cuidar de la huerta, mientras que los niños, especialmente los hermanos mayores, deben saber cómo hacerse cargo de la explotación familiar. Cuando esta prescripción no se confirma en los hechos, se presenta más bien como un pasado idealizado, con el cual el conjunto de circunstancias particulares de la familia es confrontado: en el caso mencionado, el trabajo del padre fuera de la casa lleva a una situación en la que la madre se encarga de entrenar a Sebastián y más tarde Marta en el uso del machete, empezando con los movimientos apropiados en la huerta, donde las plantas son frágiles y pequeñas.

El uso del machete requiere no sólo habilidades específicas de movimiento, sino también conocimiento sobre los lugares precisos en que cada planta debe ser cortada de manera que permita el crecimiento de nuevos especímenes. Así, Sebastián puede mostrar la distancia desde el suelo para efectuar los cortes en la caña de azúcar, de manera que en aproximadamente un mes la planta vuelva a crecer. También puede mostrar la longitud de los tallos de la mandioca apropiada para la poda y la extracción de las raíces, con el fin de preservar los tallos para el secado y la siembra subsiguiente pero al mismo tiempo manteniendo una porción

suficiente del tronco para extraer del suelo la raíz y los tubérculos que se utilizan para consumo familiar y alimentación de los animales (véase la figura 1).



Figura 1. Dos fotos de Sebastián cortando ramas de mandioca y trozando las raíces, en la segunda su hermana Marta observando.

El conocimiento práctico del mundo natural que se desprende de las actividades que realizan Sebastián y Marta está profundamente escondido en la vida diaria de la escuela. Al comienzo de mi trabajo de campo y antes de visitar cualquier chacra, les pido a los niños en la escuela que dibujen y escriban sobre los animales que tienen en sus casas. Sebastián dibuja un cerdo y escribe lo siguiente:

Los chanchos de mi casa
En mi casa tenemos chanchos y los tenemos para matar y criar.
Tenemos una chancha negra que está preñada y un cachazo y una
cachacita que está
para criar y que tenga cría para vender.
Los chanchos comen maíz y mandioca y achicoria.
La chancha está por tener en Junio.
El ojo del chancho
El ojo es chiquito y negro con marrón
La cabeza es grande y peluda
Las orejas son grandes peludas y finitas

A este fragmento le sigue una descripción sobre las piernas y la forma en que duermen los cerdos. Como se puede observar, cuando a los niños se les pregunta sobre los animales de granja en un contexto de clase, tienden a referirse a especies

aisladas, usando algunas frases breves que las describen (color de la piel, tamaño, productos básicos con los que se alimentan), un árbol inespecífico o un cerco actuando como contexto, a pesar de que el texto fue producido tras una actividad con varias preguntas orientadoras (por ejemplo, donde viven los animales o lo que suelen comer).

Sin embargo, al analizar la rutina de los niños es posible notar, como las versiones más recientes de los libros de texto sugieren, que el conocimiento respecto a qué vegetales nutren a ciertos animales también está relacionado con información sobre la reproducción de esos cultivos, los vínculos entre los animales y los humanos, la nutrición y la capacidad de alimentación de los animales en las diferentes etapas de su vida. En otras palabras, los niños no tienen conocimiento de una especie en particular que pueda ser exhaustivamente expresado, sino que más bien saben sobre las relaciones entre las especies que son relevantes para las necesidades inmediatas y actividades habituales en el contexto familiar.

Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la observación de Sebastián sobre la hierba como alimentación inadecuada para los cerdos no surge de un proceso de exclusión sistemática de alternativas, sino de recordar una situación particularmente conflictiva en el proceso de cría de los animales: la parición. Aunque la participación de los niños en esta situación es extremadamente periférica (el niño ha visto a su madre ayudar a la cerda en situaciones de parto difíciles) su impacto formativo es de gran alcance: además de la información presentada anteriormente, que es incidental a las rutinas de alimentación de los animales, el niño adquiere conocimientos sobre el momento preciso de liberar a los cerdos para que puedan dar a luz más cómodamente. Esta información surge de la capacidad de observar e interconectar: el agrandamiento de la ubre es una señal para Sebastián de que la cerda está a punto de dar a luz, porque está lista para amamantar.

Como se señaló anteriormente, cuando se les pregunta en la escuela sobre la nutrición del cerdo, los niños tienden a hacer generalizaciones sobre la nutrición animal y no mencionan los ciclos de alimentación en relación a la etapa de su vida, o las diferencias si el animal es macho o hembra. Sin embargo, en la rutina de Sebastián podemos ver que además de las diferenciaciones en torno a las raíces en el caso de lechones y cerdos adultos, el niño incluye los tallos y hojas de la mandioca cuando está a punto de terminar su rutina diaria de alimentación de la cerda. Al consultarlo sobre las razones de esta diferencia, el niño explica que esto se hace particularmente durante el embarazo, porque la cerda aplasta los tallos para hacer un lugar más cómodo para dar a luz. Esto es interesante porque muestra cómo el conocimiento práctico es más complejo que el desplegado en el contexto del aula, involucrando la apropiación de la información relativa a otras

experiencias de parto de distintos animales, y la aceptación de que algunos de ellos “anidan” cuando dan a luz a sus crías como comportamiento general.

La interacción de los contextos

Aunque el conocimiento práctico no es visible en la escuela, la experiencia de aprendizaje de los niños se realiza a través de las dos situaciones, por lo que el conocimiento de un contexto tiene consecuencias sobre el otro, incluso cuando esa interacción no se ha fomentado explícitamente por los adultos. Durante mi trabajo de campo pude apreciarlo a partir de un evento circunstancial: el auxiliar docente indígena que vive en el predio de la escuela, había recibido una cría de venado como un regalo después de visitar parientes en otra comunidad Mbyá. En una actividad realizada con los alumnos en mis primeros días en la escuela (que consistía en hacer listas de animales y plantas conocidos y escribirlos en el pizarrón), los niños habían reconocido al venado como nativo de la zona; sin embargo, debido a que es un animal del monte y el acceso al mismo está actualmente muy restringido para los Mbyá, es inusual que los niños tengan contacto con él.

Así, el regalo fue una oportunidad para explorar el conocimiento de los niños sobre los animales del monte. El auxiliar docente indígena había construido dos corrales, uno para el venado y el otro para un casal de cerdos. Les pedí a los niños que observaran los animales y los dibujaran, para discutir sus características físicas, nutrición y hábitos, y luego escribir un texto informal sobre ellos. Sebastián eligió dibujar el venado, pero luego afirmó que no podía escribir sobre estos animales porque su familia no suele cazar animales del monte y por eso, no sabe de sus hábitos. Le sugerí que consultara con el hijo mayor del auxiliar indígena, Andrés, de quien hablaremos más adelante.

Sebastián habló con su compañero y añadió un epígrafe al dibujo del venado que había realizado en su cuaderno: “Come reviro (una pasta de harina de mandioca que se utiliza para el consumo humano) y las hojas de batata”. Al día siguiente, visité la casa del niño; mientras cortaba mandioca para alimentar a los cerdos, Sebastián encontró huellas de venado (Figura 2). Me las mostró y recorrimos un área de la plantación donde el niño identificó huellas de diferentes tamaños que atribuyó a animales de diferentes edades. Ese mismo día le preguntó a su madre y a su padre cómo debían ocuparse de la presencia de estos animales del monte en las plantaciones. Ambos estuvieron de acuerdo con que no son peligrosos para la plantación, por lo que no resulta necesario soltar a los perros durante la noche para que los espanten.



Figura 2. El dibujo del venado en el cuaderno y el niño mostrando las huellas de animales en la plantación familiar.

Este evento desencadena una reflexión sobre el mundo natural y social en contextos productivos y escolares de diferentes maneras: en primer lugar, después de observar y hablar sobre una especie en la escuela, la capacidad del niño para detectar pistas que señalan la presencia de estos animales parece incrementarse en su chacra. La reconstrucción de la presencia de los venados, por otro lado, es compleja: busca las huellas y las analiza en el suelo, considerando su tamaño y profundidad; observa las hojas para determinar su daño parcial o total y así determinar la altura y edad de los animales, el número de especímenes y el posible momento en que habían entrado en la plantación.

En segundo lugar, esta situación llevó a Sebastián a preguntar a sus padres sobre la interrelación con la especie recién detectada: ¿representaba un peligro para el hombre? Y en este caso, ¿amenazaba su plantación? Aunque la consulta fue resuelta completamente por los adultos, la participación periférica de Sebastián en una comunidad de práctica agrícola fue crucial en la detección de una situación que los padres no habían advertido: la entrada de animales del monte en el espacio de cultivos. Por lo tanto, la capacidad de transformar el mundo social y natural, incluso para un principiante, es significativa: a través del descubrimiento de Sebastián la familia reactualiza su vínculo con el monte.

En tercer lugar, y vinculado al proceso mencionado anteriormente, el hecho de que las familias Mbyá cacen y coman animales del monte mientras que la familia *criolla* de Sebastián no lo hace, representa para el niño un límite práctico insuperable. Aunque eventualmente Sebastián podría preguntarse sobre la naturaleza socialmente creada de las prácticas de nutrición, la clasificación de los animales para el consumo humano está funcionando aquí como una marca de diferencia cultural, y probablemente esta situación le impide que se cuestione

la transformación de las prácticas. En este contexto, el conocimiento científico con validez transcultural proporciona una base para desarrollos particulares y relevantes en la educación intercultural: cuando los conocimientos tradicionales de los campesinos y los indígenas se presentan como mutuamente excluyentes, el conocimiento científico en los entornos escolares puede promover nuevas preguntas y prácticas.

Por último, es interesante considerar cómo el conocimiento generado a través de la identificación del animal del monte en el contexto productivo surge a partir de una situación escolar, pero esta institución no crea un contexto que permita a Sebastián moverse hacia adelante en el proceso de adquisición de conocimientos a través de la inscripción y formalización de su experiencia. Tal vez el registro y análisis de situaciones similares puede ser un comienzo combinar la escuela y el conocimiento productivo, desafiando a los niños con nuevas preguntas sobre el mundo a través de la recuperación de sus experiencias en ambos contextos.

Lo antes dicho no es sólo una reflexión sobre los procesos de aprendizaje de las Ciencias Naturales: el conocimiento del mundo está atravesado por las condiciones de vida y las prácticas diarias de reproducción doméstica. En el caso de Sebastián, Marta y su familia, observamos dilemas subyacentes relativos a una producción extractivista y la gestión del monte nativo. No hay duda de que el conocimiento de los campesinos podría beneficiarse del trabajo en el contexto escolar y del conocimiento de los Mbya, cuya complejidad es reconocida retóricamente pero no suele ser traducida en prácticas socialmente relevantes de la programación escolar o las políticas de desarrollo económico local. Por último, es importante reconocer el papel relevante que desempeñan los niños en la generación de conocimientos locales científicamente validados: a través de su participación periférica en actividades productivas y la inscripción y formalización de éstas en el contexto escolar, se habilita el espacio para el pensamiento relacionado con la habilidad. Este pensamiento puede cuestionar a los adultos en sus creencias, prácticas y conocimientos sobre el mundo.

Capacidades de observación y comunidades de práctica

Es en estos contrastes entre las experiencias formativas donde es relevante analizar las contribuciones de Andrés, el niño Mbyá consultado por Sebastián sobre la nutrición del venado. Andrés tiene 13 años y es el mayor de los hijos de José, quien ya fue presentado en su rol de auxiliar docente indígena viviendo en el predio de la escuela. Andrés vive con su madre, su padre y sus hermanos: le siguen Hernán, de 11 años, y Paola, de 9. Además de su casa y los dos corrales mencionados anteriormemnte, José cultiva un pequeño huerto donde planta cebolla de verdeo, acelga y otras verduras de hoja mientras en otra área planta cultivos anuales como

mandioca y batata. Sus planes a futuro contemplan las actividades apícolas, porque recibió entrenamiento y práctica previa en su comunidad de origen, ubicada en las cercanías.

A diferencia de Sebastián y Marta, Andrés no atiende a los animales a diario, lo que está probablemente relacionado, entre otras razones, con el hecho de que su padre está en casa todos los días y su producción doméstica es significativamente menor, como lo es la tierra para el uso de su familia. La escuela dispone solamente de 1 hectárea, donde José está autorizado a producir para el consumo familiar a cambio de cuidar la seguridad de la escuela.

Incluso en este contexto agrícola limitado, Andrés sabe cómo y con qué alimentar a los cerdos, los venados y otros animales de monte o de granja que pueden criar eventualmente en diferentes momentos durante el año. Los niños Mbyá parecen tener más competencias relativas al conocimiento del monte en comparación con la información que manejan los niños campesinos, aunque los conocimientos en esta área de los segundos también son significativos. Al preguntarles sobre las plantas que conocen, una de las primeras mencionadas por Andrés y sus hermanos es el güembé (*Filodendron selloum*). Saben que crece en otros árboles o en el suelo, y que tiene largas raíces (*guembepy* en lengua mbyá) de uso textil. Además saben que la fruta, de unos 15 o 20 cm de largo y color amarillo cuando está madura, es comestible.

El güembé se busca en el monte de acuerdo a las necesidades de la producción artesanal. En términos de comunidades de práctica, los niños siguen a los adultos y aprenden de ellos dónde y cómo encontrar esta planta, así como dos especies de bambú que se utilizan junto con el guembepy: el takuapy (*Merostachys clausenii*), usado como base para textiles y tradicionalmente usado para construir viviendas, y el takuarembó (*Chusquea ramosissima*), usado para el trenzado.

El acceso de las comunidades Mbyá al monte nativo es limitado en el área estudiada, donde la yerba mate ha sido producida por décadas. Por lo tanto, podríamos formular la hipótesis de que la comunidad de práctica compuesta por adultos y niños que entran al monte en busca de estas plantas destinadas a la elaboración de cestería y adornos tejidos se mantiene a lo largo del tiempo, en este caso, no porque los niños no puedan encontrar y extraer las plantas autónomamente, sino porque deben cubrir grandes distancias para obtenerlas.

Para Andrés y sus hermanos, Paola y Hernán, el güembé no es difícil de identificar: en primer lugar por simple observación, ya que es una planta con grandes hojas de forma singular y sus raíces aéreas son fácilmente reconocibles. En segundo lugar, la planta abunda en la zona y tiene múltiples usos, entre los que se incluyen

los rituales. Su fruto es utilizado en las ceremonias de nominación de los niños y también tiene usos medicinales (básicamente para eliminar los parásitos).

Andrés y sus hermanos no se refieren a estos usos rituales y medicinales, que son patrimonio específico del conocimiento adulto. Sin embargo, los niños saben cómo utilizar el guembepy para la fabricación de cuerdas y trampas para animales (*simbras*), así como para el principal uso que estas plantas tienen hoy en día: la producción artesanal de cestería, pulseras y anillos que se venden a los turistas. Hay que señalar que aunque José y sus hijos no llevan a cabo esta actividad de forma intensiva, su casa está situada a 5 km de las ruinas jesuíticas más conocidas de Argentina (San Ignacio Miní), un destino turístico internacional donde muchas familias Mbyá de la zona venden sus artesanías en un pequeño mercado.

Por lo tanto, aunque Andrés y Paola no buscan güembé a diario, saben que los especímenes más codiciados se encuentran en los árboles altos, donde sus raíces son más largas y se puede producir más variedad de objetos con ellas. Por otra parte, viendo a los niños manejar el güembé (Figura 3), es evidente que saben cómo hacer los cortes con el fin de separar la corteza y retirar la parte interna blanda de la planta. Después de esto, secan la corteza al sol durante unas horas, la raspan para emparejarla y, finalmente, tejerla.



Figura 3. Una planta de Guembe en el patio de la escuela y Andrés separando la corteza.

Frutas del monte como el güembé', la guayuvira (*Campomanesia xanthocarpa*), el aratiku (*Annona squamosa*), el apepu (*Citrus aurantium*) o el pakuri (*Rheedia brasiliensis*) llaman la atención de Andrés y sus hermanos no sólo porque disfrutan comerlas por su dulzor, sino también por el interés que despiertan los frutos en otras criaturas vivas, especialmente en las aves. Hay muchas aves en la zona y a algunas de ellas los niños pueden atraparlas cuando son jóvenes, alimentarlas y domesticarlas, de manera que llegan a conocerlas mejor. Después de una actividad sobre las aves realizada en la escuela con niños de 10 años o más, sugerí a Andrés,

Paola y sus hermanos que recorrieran las páginas de una enciclopedia ilustrada (Canevari *et al.* 1991) con el fin de averiguar qué especies podrían identificar.

Paola identificó inmediatamente el *arapachay*, el término genérico que su padre tradujo en español como lorito y periquito. Después de mirar cuatro páginas con 27 especies de la familia *Psittacidae* (loros, pericos, guacamayos) Paola señaló dos de ellos: el perico de vientre rojizo (*Pyrrhura frontalis*) y el loro de ala azul (*Forpus xanthopterygius*). A través de una narración, la niña y su hermano conectaron la ilustración y sus experiencias previas, señalando que su tío había atrapado recientemente un arapachay que estaba en un nido. Escalando un árbol muy alto capturó un joven pájaro, que mantenían en la comunidad. Los niños saben que estas aves pueden ser fácilmente encontradas siguiendo la intensidad del chillido de las crías reclamando comida, y al ser domesticadas las alimentan con maíz, mandarinas, lombrices y langostas.

Los niños identifican al arapachay como un ave de cría, mientras otras aves son capturadas como alimento, como el yerutí. Pasando las páginas por la Familia *Columbidae* (palomas y torcazas) donde el libro mostraba 25 especies diferentes, Paola identificó inmediatamente la paloma orejona (*Zenaida auriculata*). Los hermanos menores de Andrés, Paola y Hernán mostraron cómo se construyen pequeñas trampas con ramas que se colocan en el suelo en puntos en los que pueden observar movimiento de hojas, lo que indica que es un lugar frecuentemente visitado por las aves en busca de alimento.

Las comunidades de práctica permiten a los niños desarrollar técnicas de observación precisas para detectar rastros de aves; también identificar formas de las alas y patrones de colores en las plumas. Esta es la forma en que estos niños también identificaron al akaé (urraca). La enciclopedia presenta sólo tres especies pertenecientes a la familia *Corvidae*, donde la urraca común (*Cyanocorax chrysops*) se diferencia del resto por su cabeza, cuello y pecho negros, su iris amarillo y sus partes inferiores y el extremo de su cola de color crema, mientras que las otras especies son completamente púrpuras o azules.

Conclusión

Nuestro análisis sugiere que, aunque compartan la misma escuela en un contexto percibido en un principio como homogéneo en cuanto a la posición estructural de familias, los hijos de familias campesinas e indígenas tienen experiencias formativas significativamente diferentes según las oportunidades de los adultos para llevar a cabo distintas actividades productivas, incorporando así a las generaciones jóvenes en las actividades periféricas legítimas (Lave y Wenger 1991).

En primer lugar, las familias campesinas e indígenas son propietarias o usuarias de heterogéneas parcelas de tierra (entre 1 y 200 ha); lo cual influye significativamente en el alcance de la producción doméstica y la capacidad de diversificar actividades. En cuanto a las experiencias formativas y el conocimiento sobre el mundo natural y social, aunque la mayoría de las familias llevan a cabo actividades productivas principalmente para el consumo doméstico o la venta de excedentes, se esfuerzan por diversificar su producción a través de la horticultura, la cría de animales, la apicultura y, en propiedades más grandes, la forestación. Esta diversidad de experiencias es muy valiosa en virtud de que los niños interactúan con diferentes animales y especies de plantas, incluso cuando el acceso al monte nativo está cerrado para ellos o está en retroceso.

Además, los niños participan de manera diferente en las actividades productivas según su posición relativa en la escala de hermanos, su género y la ocupación principal del padre. Contrariamente a las suposiciones de sentido común, las niñas también tienen amplio conocimiento de plantas y animales, aunque su inserción está subordinada y sus experiencias son más limitadas.

La participación de los niños Mbyá en las comunidades de práctica (Wenger 2001) ligadas al monte es cada vez más limitada. En el contexto analizado se refiere particularmente al conocimiento de aves y especies vegetales destinadas al consumo, la medicina y la producción artesanal. El adiestramiento relacionado con la recolección de plantas implica el reconocimiento de las especies, la capacidad de extracción (métodos, tiempo y frecuencia) y elaboración (tratamientos para enfermedades, nutrición de los seres humanos y animales domésticos, tejido y tallado). Las jóvenes generaciones pueden compartir estas actividades con los adultos pero no las realizan como actividades cotidianas, por lo que el proceso de apropiación del conocimiento se reduce sustancialmente. En el caso de los campesinos, es importante señalar que la recolección es también una actividad productiva, pero los procesos de identificación tienden a vincular el monte con los pueblos indígenas, por lo que estas prácticas son menos reconocidas.

Aunque la academia y la sociedad civil han reportado de distintas maneras la pérdida de conocimientos locales, y los estados nacionales en casi todos los países lo han reconocido en mayor o menor medida también, es pertinente destacar también el potencial de los contextos educativos en los que los niños pueden reflexionar sobre las actividades domésticas agrícolas, desafiando el sentido común que supone un vínculo entre el ambientalismo y el indigenismo, el campesinado y el conservacionismo.

El discurso social tiende a idealizar la protección del monte nativo por parte de los indígenas y las técnicas del campesinado como inherentemente sostenibles. Esta representación ingenua de la relación entre los humanos y la naturaleza contrasta

con las prácticas de consumo de plantas y animales expresadas por los niños, que permiten desarrollar un pensamiento experto (Ellen 2004) si se pudieran inscribir, en la escuela, sus experiencias relacionadas con diferentes especies de plantas y animales. Estos procesos podrían mejorar la vida de campesinos e indígenas, no sólo por las habilidades técnicas que eventualmente pueden involucrar, sino también por el reconocimiento de sus conocimientos y capacidades como sujetos y comunidades.

Las clases de Ciencias Naturales pueden retomar las experiencias cotidianas de los niños para trabajar con la suspensión de creencias, buscando explicaciones alternativas de los procesos analizados localizando una pregunta cotidiana en un contexto más amplio de relaciones. Al establecer causalidades de una buena nutrición pensando en términos de redes de entendimiento que relacionan a los cerdos con la mandioca, al usar la experimentación para encontrar una mejor manera de atrapar a un pájaro y, finalmente, al construir narraciones de estos hallazgos, los niños producen conocimiento: estas ideas pueden ser cuestionadas por los maestros de escuela no para desacreditarlos, sino para mejorarlas mediante la codificación léxica del conocimiento, su textualización, inscripción y formalización.

Reconocer el potencial de construir sobre lo que los niños saben, relacionando los conocimientos locales científicos no es nuevo en términos pedagógicos. Sin embargo, esto no se produce con la frecuencia o la intensidad esperadas. Tal vez esto significa que sigue siendo un desafío reconocer y recuperar el conocimiento derivado de las prácticas sociales, que no está formalizado ni expresado como tal. Este artículo pretende contribuir en esa dirección, sistematizando el conocimiento que los niños de las comunidades campesinas e indígenas del noreste de Argentina han construido en sus prácticas diarias fuera de la escuela.

Agradecimientos

Esta investigación es posible gracias al apoyo financiero de la Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), de Argentina. Agradezco a Mercedes Pico por su trabajo en la traducción de este artículo, los editores invitados de este número especial y a los revisores anónimos por sus útiles comentarios. Algunas ideas fueron discutidas en la Conferencia de Etnografía de la Educación de Oxford (OEC) en 2011, también agradeceré los relevantes comentarios recibidos allí.

Referencias citadas

- Archetti, Eduardo y Kristi-Anne Stolen. 1975. *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Baranger, Denis 2008. "La construcción del campesinado en Misiones: de las Ligas Agrarias a los 'sin tierra'". En: Gabriela Schiavoni (comp.) *Campesinos y agricultores familiares. La cuestión agraria en Misiones a fines del siglo XX*. pp. 33-70. Buenos Aires: Ciccus.
- Bartolomé, Leopoldo J. 2000. *Los colonos de Apóstoles: estrategias adaptativas y etnicidad en una colonia eslava en Misiones*. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- _____. 1975. Colonos, plantadores y agroindustrias. La explotación agrícola familiar en el sudeste de Misiones. *Desarrollo Económico*. (58): 25-56.
- Bartolomé, Miguel. 2004. Flechadores de jornales. Identidad guaraní en el Paraguay contemporáneo. *Amérique Latine, Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM.
- Bidaseca, Karina y Daniela Mariotti. 2001. Viejos y nuevos actores en la protesta rural en la Argentina. *Sociologías*. 3 (5):148-89.
- Canevari, M. et al. 1991. Nueva Guía de las Aves Argentinas (New Guide or Argentinean birds) Buenos Aires: Fundación Acindar.
- Cebolla Badie, Marilyn. 2005. *Tà'y n'emboara' i. La miel en la cultura mbya-guaraní*. Programa de Doctorat en Antropologia Social i Cultural. Universitat de Barcelona.
- Centro de Trabalho Indigenista (CTI). 2008. *Guarani Reta. Pueblos Guaraníes en las fronteras de Argentina, Brasil y Paraguay*. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista.
- Cragolino, E. 2006. "Infancia, escolarización y apropiación de la lectura y la escritura en familias rurales". Ponencia presentada al *XI Simposio de Investigación Etnográfica en Educación*, 20-24 de marzo, Buenos Aires.
- Ellen, Roy. 2004. From ethno-science to science, or what the indigenous knowledge debate tells us about how scientists define their project. *Journal of Cognition and Culture* 4 (3):409-50.
- Gobierno de Misiones. 2008. Anuario Estadístico. *Misiones*: Instituto Provincial de Estadísticas y Censos.
- Gorosito, Ana María. 2005. "Liderazgos guaraníes, breve revisión histórica y nuevas notas sobre la Cuestión". *VI Reunión de Antropología del Mercosur*. 16 al 18 de noviembre, Montevideo.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). 2010. *Resultados definitivos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005*. <http://www.indec.gov.ar> (acceso 28 de marzo, 2010).
- Jaume, Fernando, Carlos Villar González y Yolanda Urquiza. 1989. *Notas Sobre la Historia de Misiones: El Proceso de Formación de la Región Histórica*. Posadas: PISPAD.

- Lave, Jean y Étienne Wenger. 1991. *Situated learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Manzanal, Mabel y Alejandro Rofman. 1989. *Las economías regionales de la Argentina. Crisis y políticas de desarrollo*. Buenos Aires: CEAL.
- Noelli, F.S. 2004. La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas guaraní. *Revista de Indias*. 64 (230): 17-34.
- Otero, Natalia. 2008. "De la chacra al corte. Los dirigentes de Unión Campesina y la lucha por la tierra en el nordeste de Misiones". En: G. Schiavoni (comp.) *Campesinos y agricultores familiares. La cuestión agraria en Misiones a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Ciccus.
- Reboratti, Carlos. 1979. Migraciones y frontera agraria: Argentina y Brasil en la cuenca del Alto Paraná-Uruguay. *Desarrollo Económico*. 19 (74): 189-209.
- Ricotto, A. y J. Almeida. 2002. "Las ferias francas de Misiones, Argentina: una red de actores sociales y una nueva visión del mundo rural". Ponencia presentada al VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural. Porto Alegre.
- Rockwell, Elsie. 1995. *La escuela cotidiana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Rogoff, B. et al. 1993. Guided participation in cultural activity by toddlers and caregivers. *Monographs of the Society for Research in Child Development* 58(8):1-179
- Schiavoni, G. 2008. "Nuevas organizaciones agrarias. Plantadores y campesinos en el nordeste de Misiones". En: G. Schiavoni (ed.), *Campesinos y agricultores familiares. La cuestión agraria en Misiones a fines del siglo XX*. Buenos Aires: Ciccus.
- Sili, M. 2005. *La Argentina rural. De la crisis de la modernización agraria a la construcción de un nuevo paradigma de desarrollo de los territorios rurales*. Buenos Aires: Ediciones INTA.
- Wenger, Étienne. 2001. *Comunidades de Práctica*. Barcelona: Paidós.
- Wilde, Guillermo. 2007. De la depredación a la conservación. Génesis y evolución del discurso hegemónico sobre la selva misionera y sus habitantes. *Ambiente y Sociedad*. 10 (1): 87-106.

Crianzas mutuas: el trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)¹

LUCILA BUGALLO² Y JORGE TOMASI³

Introducción

Este trabajo se propone abordar la relación entre las personas y los animales domésticos en el área de la puna en la provincia de Jujuy, Argentina, dentro de los Andes meridionales. Las relaciones entre animales y personas están,

1 Publicación original: Lucila Bugallo y Jorge Tomasi. 2012. "Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina)". *Revista Española de Antropología Americana*. 42 (1): 205-224.

Agradecemos a *Revista Española de Antropología Americana* su autorización a republicar este artículo.

Este texto se inserta en el campo de estudios sobre el pastoreo altoandino, y se enfoca en la entidad de las relaciones entre los animales y las personas, buscando trascender las miradas productivistas, pero sin negar que se trata de una práctica enmarcada en las economías de los grupos domésticos. Asimismo, los autores se interesan en las materialidades, incluidas las arquitecturas, asociadas con los animales y las personas, como un camino para reconocer la densidad de estos vínculos. Lucila Bugallo ha continuado sus trabajos en la Puna jujeña centrándose en los modos de considerar a los animales y la relación del crecimiento de los rebaños con la potencia de materialidades sagradas, así como las concepciones locales de sacralidad constituidas con el espacio. Otra de sus líneas de investigación trata sobre los sistemas de molienda y las harinas, buscando aproximarse a valoraciones locales del gusto y los alimentos en la quebrada de Humahuaca. Por su parte, Jorge Tomasi se ha orientado, dentro del campo de la arquitectura del cual proviene, a la indagación sobre las técnicas de construcción con tierra, en términos tecnológicos y entendiéndolas como hechos sociales, por lo tanto indisociables de otras dimensiones de la vida de las personas. Complementar con secciones 4 (H. Andreani), 6 (G. Karasik), 7 (A. Isla, G. Schiavoni, L. Bergesio y N. González), 11 (M.P. Caruso), 13 (M. Blache) y 14 (P. Wright).

2 Instituto Interdisciplinario Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires/ Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Unidad de Investigación en Historia Regional, Universidad Nacional de Jujuy.

3 CONICET-Laboratorio de Arquitecturas Andinas y Construcción con Tierra, Instituto de Investigaciones sobre la Naturaleza y la Cultura "Rodolfo Kusch", Universidad Nacional de Jujuy.

en esta zona como en la región andina en general, enmarcadas en una concepción de la naturaleza, del espacio, de las plantas e igualmente de los animales, que no permite una objetivación de los otros seres en tanto recursos, insumos, materiales u objetos. Por el contrario se considera la co-existencia e interrelación de una amplia gama de seres que interactúan desde sus propios lugares y perspectivas, algunos revistiendo en tanto *wak'a*⁴ un carácter sagrado, siendo considerados seres tutelares o divinidades, como en el caso de los cerros, ojos de agua, ciertas piedras, etc.

Es en este marco que se sitúan las relaciones entre animales y personas, y es así como por ejemplo, una pareja de novios-oveja puede tener padrinos y madrinas humanos, los animales de las tropas tienen casas, coquean y el día de su *señalada* entran, junto con sus parientes humanos, en diálogo con la *pachamama* como entidad genérica del trato y diálogo con la tierra, pastos y agua. Siendo considerados de esta manera, los animales domésticos son tratados con cariño y afecto, como parientes; se los conoce individualmente con sus mañas y virtudes.

El trabajo se refiere a la relación con los animales de las tropas, dejando de lado otro tipo de animales domésticos. Cabe aclarar que la gente puneña no distingue a los animales domésticos en oposición a los salvajes sino que estas categorías se definen por las relaciones y prácticas que se establecen con unos y otros. La relación con los animales de las tropas se sitúa en el ámbito de las prácticas pastoriles, incidiendo éstas en la totalidad del modo de percibir el entorno, el espacio, y la diversidad de especies tanto animales como vegetales.

Es importante señalar que nos referiremos a dos áreas de la puna jujeña, Susques y Cochinoca, que a pesar de situarse ambas en el altiplano, presentan varias diferencias empezando por las características ecológicas que condicionan la posibilidad de ciertos tipos de producción.⁵ Por lo tanto, si bien la población a la que nos referimos es de tipo pastoril, no lo es en los dos casos de estudio de la misma manera: en Susques su economía se basó durante gran parte de su historia en el pastoreo de diferentes especies; en Cochinoca, la cría de distintas especies de ganado, se combinó con una agricultura de autoconsumo en pequeña escala. A su vez en ambos casos las economías domésticas se transformaron profundamente durante el siglo XX, por la inserción de los puneños en el mercado de trabajo asalariado.

4 Aclaramos que la utilización de bastardilla para subrayar algunos términos, indica que éste es un vocablo en otro idioma, o que si se trata de una palabra en castellano, ésta tiene un uso específico/local en este contexto.

5 A lo largo del trabajo sólo se especificará Susques y/o Cochinoca en el caso de que se trate de una referencia propia de una de las dos áreas; por el contrario, si no se indica es porque lo que se refiere es válido para ambas.

Nos proponemos por lo tanto desplegar una pequeña parte de este mundo de relaciones, de cariño y consideración entre personas y animales de la tropa en esta región andina, abordando tanto sus diferencias y semejanzas, en lo que hace a las prácticas productivas así como en lo que refiere a un modo de concebir y tratar a los animales. Consideramos que abordar el tema de la relación entre personas y animales en la puna jujeña, y hacerlo comparando y contrastando dos sub-áreas, resulta interesante ya que a la vez que presenta datos etnográficos de una zona poco estudiada y con escasa presencia en los estudios andinos en general, lo hace mostrando a la vez su diversidad. Es decir, estos Andes del altiplano jujeño contienen una complejidad y no representan una región homogénea.

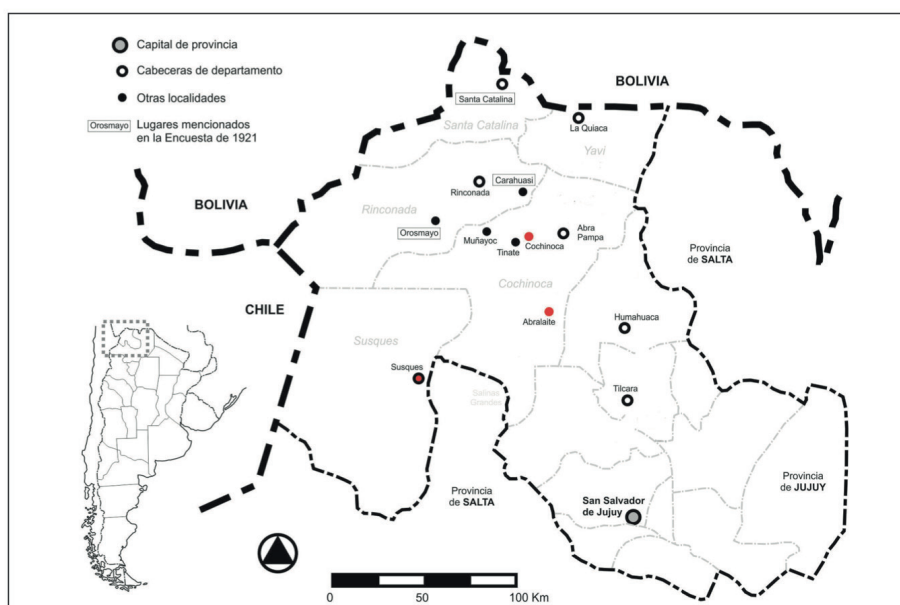


Figura 1. Mapa de la provincia de Jujuy con el detalle de los lugares mencionados.

Las fuentes con las que hemos trabajado son mayormente etnográficas, resultado de trabajos de campo llevados a cabo en ambas áreas puneñas. En el área rural circundante al pueblo de Susques se viene desarrollando trabajo etnográfico desde 2004, en el marco de una investigación sobre las espacialidades pastoriles (Tomasi J.); diferentes lugares del área centro oriental puneña (departamento de Cochinoca), principalmente el área de Abra Laite, han sido igualmente objeto etnográfico desde 1998 (Bugallo L.). Se han incorporado igualmente otras fuentes como los testimonios de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921, con los cuales se han excedido los límites de las áreas puneñas antes referidas, por el interés que presentan estas descripciones (Ver figura 1).

El texto comienza con una contextualización que nos introduce en las prácticas pastoriles de esta área andina, para adentrarse luego en las tres cuestiones centrales que pretende abordar: los espacios del ganado, los animales como parientes y el cariño con que son tratados en su crianza.

Aproximación a las prácticas pastoriles en la puna

Los vínculos entre las personas y los animales en la puna se dan en el marco particular que presentan las prácticas y relaciones dentro de las dinámicas propias del pastoreo. Distintas etnografías han mostrado las especificidades que asume esta actividad a lo largo de los Andes; en un primer momento para Perú, y luego para grupos pastoriles de Bolivia, Chile y las tierras altas del norte argentino (p.e. Merlino y Rabey 1978, Yacobaccio *et al.* 1998, Göbel 2000-2002, Abeledo 2008, Tomasi 2011).

El pastoreo extensivo es un tipo de actividad económica orientada a la cría de ciertas especies animales que es particularmente viable en algunos ambientes. En la definición del pastoreo dada por Nuñez y Dillehay para el contexto andino, éste es considerado como un sistema económico de producción, en el que se da una interacción entre seres humanos y animales que es única, por estar centrada en un seguimiento transhumante de los movimientos cíclicos de los animales que depende de la estacionalidad y de la conducta móvil de los mismos ([1979] 1995:155). Esta movilidad estacional y cotidiana establece una estrecha relación entre animales y personas; resulta fundamental observar que estos desplazamientos conjuntos nos muestran no sólo una cotidianeidad sino también una existencia compartida e interdependiente.

Dentro de un universo de prácticas comunes entre los grupos pastoriles en los Andes, los casos que estamos trabajando (Cochinoca y Susques), nos permiten observar las variabilidades significativas que existen en la intensidad de la movilidad, la cantidad de asentamientos o la conformación de los rebaños. Es necesario aclarar la terminología utilizada por los puneños para referirse a sus animales. La *hacienda* es la totalidad de animales que tiene una familia, en cambio la *tropa* es de cada especie, por ejemplo la tropa de llamas. *Ganado* remite al vínculo con el estado, ya que se refiere a los ganados en el caso de censos, y algunos puneños lo vinculan con los vacunos, para ellos las llamas no serían ganado.

La unidad doméstica se constituye, al igual que en otros lugares, como el núcleo central de producción y reproducción en el contexto de estos grupos pastoriles (Khazanov 1994). Estas unidades domésticas se componen de personas que en la mayoría de los casos tienen lazos de parentesco consanguíneo y de afinidad

entre sí, e ingresan a grandes rasgos dentro de lo que localmente se conoce como “familia”.

En Susques el pastoreo, aunque ya no constituya la principal fuente de ingresos, sigue siendo una actividad importante y la mayor parte de las unidades domésticas siguen sosteniendo rebaños de diferentes dimensiones. En los últimos años el trabajo asalariado, al que fueron incorporadas las poblaciones puneñas a principios del siglo XX, se ha consolidado y la mayor parte de los miembros de las unidades domésticas tienen empleos públicos o privados en el pueblo y otros centros urbanos. Es decir que hoy en día los que están al cuidado de la tropa en el campo en promedio no suelen ser más de dos o tres personas, e incluso hasta una sola. El resto de los miembros suelen tener animales dentro del rebaño familiar y participan de algunas actividades (señalada, arreglo de corrales, carnear).

En muchas unidades domésticas de la zona de Cochinoca las familias han dejado de criar ovejas y cabras, y han privilegiado la cría de llamas que necesitan de menos cuidados. Incluso varias han alambrado y van cada semana a ver las llamas encerradas en estos lotes cercados, un cambio significativo para las prácticas de pastoreo tradicionales. Don Ciriaco Condorí de Tinaté, nos dice “no tenemos ninguna cabra, las llamas único, las cabras s’ha acabado todo, vacas también había, todo s’ha acabado”.⁶ Sin embargo, en términos sociales y simbólicos, el pastoreo y la cría de animales siguen teniendo un lugar central para estas poblaciones. Aunque ya no sea una práctica cotidiana, se constituye como un mundo de representaciones heredadas, que conforman el modo de pensar y de vincularse con los animales. Es interesante que cuando un pastor o pastora deciden ya no dedicarse a la cría, lo expresan en términos de “acabar”, como don Ciriaco que expresa *todo s’ha acabado*. No parece hablar solamente de una majada, o de un recurso económico, es un modo de vivir y relacionarse al mundo que se acaba con cada tropa que se va. Pero este “mundo”, los puneños mayores los llevan con ellos y por eso sigue constituyendo un universo de significado presente y potente.

Dentro de una división del trabajo por género, las mujeres están a cargo del cuidado y responsabilidad cotidiana de los rebaños. Son las pastoras las que se encargan de cuidar a la tropa en los recorridos para pastear en el día a día, por lo que tienen un rol fundamental en el diseño de las estrategias de movilidad estacional. Son ellas quienes más conocen a los animales y sus necesidades y éstos las reconocen a ellas. Los hombres se ocupan de otras tareas como el manejo de pequeños cultivos, la construcción y reparación de los *corrales* o *casas*, o ciertas actividades anuales (castraciones, esquilas, etc.). Eran los hombres

6 Conversación con don Ciriaco Condorí, doña Panta Mamani de Condori y doña Eduarda Cruz. Tinaté (departamento de Cochinoca), 20/02/2011. Don Ciriaco Condorí nació en Tinaté en 1920, tiene 90 años; actualmente reside en San Salvador de Jujuy (la ciudad capital), junto a su señora Panta, su hija y nietos.

quienes realizaban los viajes de intercambio a otras zonas ecológicas, vinculando a la unidad doméstica con el “mundo de afuera”. Esta división del trabajo ha sido observada en ambas áreas de estudio, así como por otros investigadores en la región de la puna jujeña. (Göbel 1998, Merlino y Rabey 1983, Bratosevich 1992). Actualmente ya no está tan vigente, especialmente en la zona de Abrolaite, por lo que hemos referido sobre la organización del trabajo en el seno de las unidades domésticas.

Una modalidad habitual para conservar una tropa sin dedicarse cotidianamente al pastoreo es entregarla a una persona ajena a la unidad doméstica. El trato puede ser “al cuidado” o “al partir”; ambas son formas mediante las cuales una persona puede entregar una cantidad de animales a un pastor/a para que la maneje. Es común que el pastor contratado lleve sus propios animales a pastear junto con la tropa que le es entregada. En el caso de un trato “al partir” las crías o *multiplícos* serán divididos entre el dueño y el pastor/cuidador. En cambio “al cuidado” las crías son del dueño pero el pastor/a es retribuido por su trabajo.

Es importante que nos detengamos en la conformación de los rebaños. Al igual que en otros puntos de los Andes, tanto en Susques como en Abrolaite los criadores suelen tener distintas especies: llamas, ovejas y cabras, e incluso en algunos casos vacas. Esta diversificación es importante en relación con las estrategias de pastoreo, ya que cada una tiene ciertos requerimientos, preferencias y temperamentos que imprimen particularidades al manejo, los recorridos y el uso de los asentamientos a lo largo del año.⁷ Algunos autores han marcado que el reparto de especies constituye una estrategia para el manejo y reducción del riesgo (cfr. Göbel 1997, Browman 1990).

Por otra parte, las tropas están compuestas por animales de diversos dueños, generalmente miembros de la unidad doméstica, salvo cuando los animales son dados, como hemos indicado, *al partir*. Sin embargo, aunque los animales tengan un dueño individual, se trata de rebaños familiares. Los miembros de la familia reciben animales *en suerte* principalmente cuando son niños, para la ceremonia del primer corte de cabello o simplemente se les *nombra*⁸ durante la *señalada*. De alguna manera, los niños se crían en una historia compartida con los animales que recibieron en suerte y crecen juntos. Cuando una mujer forma una familia, suele llevarse los animales que le pertenecen y así inicia su propia tropa. Otra posibilidad es que los padres, ya mayores, entreguen a sus hijos e hijas el ganado

7 En Susques un rebaño promedio tenía en el 2009 alrededor de 126 animales con un máximo de 472 y un mínimo de 12. Del total de animales un 42,72% eran cabras, el 28,7% eran llamas, el 28,11% eran ovejas y finalmente las vacas sólo representaban un 0,47% del total (Censo Ganadero 2009, Comunidad Aborigen “Pórtico de los Andes”, Susques).

8 Al acto de entregar un animal se le dice *nombrar*: por ejemplo “a Rita le han nombrado una cabra”.

que a cada uno le corresponde. El compartir el rebaño mediante los tratos *al partir* o *al cuidado*, es una forma específica de construir relaciones por fuera del grupo e incorporar personas en las redes de colaboración. Lo que nos importa señalar en esta ocasión, es que a través de los animales se crean vínculos entre las personas.

La señal en la oreja y las *flores* y *chimpos* de lana que se colocan durante la señalada, son los mismos en toda la tropa, hacen a su identidad y su vínculo con ese grupo familiar, y no son propios de cada dueño individual. Los colores para el ganado de hecho se heredan, generalmente de madre a hija, por lo que marcan la relación de esa tropa con un linaje. Linaje humano y linaje de la hacienda están mediante los colores íntimamente relacionados. Los pastores y pastoras reconocen sin embargo cada uno de los animales porque “son dueño, lo conocen todo, yo por ejemplo lo conocía toodo [con énfasis], quien de quien, quien de quien, cual es de quien, aquel corderito de quien es, todo, cuando vivía ahí”.⁹

Las unidades domésticas pastoriles controlan un determinado territorio de pasturas, los *pastoreos*, que implican derechos y transferencias intergeneracionales. Es así que el espacio se fragmenta y cada parte o porción es asociado con una familia, generándose un vínculo estrecho entre familia y pastoreo. Dentro de estos *pastoreos* cada familia tiene una cierta cantidad de asentamientos propios: una casa principal en el *campo*, que en Susques se conoce como *domicilio*, y un promedio de unas cuatro o cinco *estancias* o *puestos* en los *cerros* en el caso de Susques, y uno o dos para Abrolaite. Estas *estancias* suelen estar a distancias que van desde los quince minutos hasta una jornada de caminata de la casa principal. La ubicación de estas *estancias* surge de una compleja trama de factores que incluye las necesidades emocionales de la *hacienda* y la apropiación de *lugares* significativos. En términos generales, podríamos observar que las *estancias* están insertas de un modo estricto en el mundo de la crianza y manejo de la *hacienda* en el día a día, con lo que se relacionan sus configuraciones y emplazamientos (Tomasi 2011).

A lo largo del año los miembros de la unidad doméstica junto con el rebaño se desplazan entre estos asentamientos siguiendo un cierto ciclo que es flexible pero tiende a repetirse en el tiempo. En el caso de Susques, la permanencia en cualquiera de los asentamientos oscila entre los quince días y los tres meses. De esta manera se presenta una notable intensidad de desplazamientos, en comparación con otros grupos pastoriles descritos en los Andes, tal que puede implicar incluso hasta más de diez cambios de asentamiento por año. Aunque puede ser un tanto esquemático, podríamos sintetizar este conjunto de asentamientos como un ciclo

9 Entrevista con Orlando Tinte, originario de Muñayoc nacido en 1981, residente en la quebrada de Humahuaca. Entrevista 02/12/2008.

circular entre el *campo* y los *cerros*. La mayor parte de las unidades domésticas suelen estar en el *domicilio* durante al menos una parte de los meses de lluvia, entre diciembre y marzo, para luego comenzar los recorridos por las *estancias* de los *cerros* en los meses de seca.¹⁰ La decisión de trasladarse a una determinada *estancia* no surge exclusivamente de una decisión estratégica unilateral de las personas sino que se consideran también las preferencias de la *hacienda*. Se dice que al igual que las personas, los animales tienen gustos y deseos que tienen que ser considerados por la pastora. *Ese es el pasto de ellos* es una expresión muy común en la puna para referir que ese pasto les gusta a esos animales en cuestión, que ese pasto comen. Al decir *es de ellos*, se refiere a que ese pasto les gusta pero además les pertenece; los animales de la hacienda mantienen una relación profunda con sus pasturas.

Los espacios de la *hacienda*: los múltiples corrales de los pastores puneños

A partir de su trabajo en Qaqachaka, en el altiplano boliviano, Arnold ha propuesto que la casa “se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras” (1998: 36). En el mismo sentido, Nielsen observó que la casa “puede ser analizada como ‘cosmograma’ que sintetiza el entendimiento práctico del mundo que distingue a cada cultura” (2001: 43). Tanto en la organización de la casa como en su proceso de construcción se ponen en juego y actúan aspectos fundamentales de la sociedad de modo que no es posible considerarla como un mero contenedor pasivo de prácticas.

Una cuestión por demás importante que ha sido indicada también por distintos autores, es que existe un paralelo entre la configuración de la casa y la organización de los grupos domésticos de forma tal que ambos estarían atravesados por los mismos principios ordenadores (cfr. Palacios Ríos 1990, Arnold 1998). A través del modo en que los distintos recintos se organizan en torno a un patio se están evidenciando las relaciones de parentesco y la pertenencia de una persona a una determinada línea de descendencia. En este sentido, la casa podría ser pensada como una cartografía de las relaciones entre las personas¹¹, entendiendo que la casa

10 Esta movilidad estacional existía años atrás igualmente en el área de Abrolaite. Actualmente como la mayoría de las unidades domésticas redujeron o acabaron sus tropas, extinguiéndose casi las ovejas y cabras, las estancias del cerro han sido en la mayoría de los casos abandonadas. Se utilizan las pasturas vinculadas a la casa principal del pueblo, en la ladera de sierra y las de la pampa de la laguna, ambas situadas en la zona llamada *campo*.

11 Con el mismo criterio Arnold se refirió a la casa en términos de una “arquitectónica de fundamentos andinos de parentesco y descendencia” (1998: 38).

no es simplemente una consecuencia de los lazos que existen sino que participa en su constitución. Las relaciones que se materializan en la casa no se limitan a las personas sino que involucran también a los animales dando cuenta de los vínculos que existen y del rol que les cabe a éstos dentro de la conformación de la familia. Los corrales son parte de la casa tanto como los animales son miembros del grupo doméstico. En la casa se espacializan y materializan las relaciones entre personas y animales, a través de las articulaciones entre los lugares de unos y otros.

En Susques como en Cochinoca, la casa principal en el campo, se conforma a partir de la suma de una cierta cantidad de recintos techados que se despliegan en torno a un patio que tiende a estar delimitado en sus lados. La casa principal es una construcción absolutamente dinámica que se va transformando con la construcción de nuevos recintos, los que se suman como resultado de los cambios que ocurren a lo largo del desarrollo del grupo doméstico (Tomasi 2011). En este sentido, la casa tiene una cierta vida y, al igual que la familia, se podría decir que se va criando y creciendo. Cada uno de estos recintos que componen la casa puede tener funciones específicas, a veces superpuestas, como espacios para dormir, *ramadas*, cocinas cubiertas, depósitos, oratorios, etc. Más allá de los usos que tengan cada uno de estos recintos, se los denomina *casa* al igual que el conjunto general de recintos. Es decir la *casa* se compone de *casas*. La noción de *casa* hace referencia entonces, tanto al todo como a la parte, entendiendo que esa parte se constituye también como una totalidad en sí misma (Tomasi 2011).

Siguiendo el mismo ordenamiento conceptual, los corrales son las *casas de la hacienda*. Esto es central para comprender las relaciones entre personas y animales a través de sus espacios. Aprender que los corrales son *casas* tanto como los de las personas nos aproxima a una condición de los animales que no se presenta desde una oposición personas-animales sino más bien de existencias compartidas e interdependientes. Los corrales tienen particularidades constructivas y de configuración que los diferencia de las *casas de las personas*, pero no son ontológicamente diferentes. Podemos partir de una primera dimensión de análisis observando que ambos son espacios delimitados, cerrados y contenidos en sus lados por pircas. Es decir, se trata de espacios recortados, connotados y significados de modos particulares. Tal como propuso Delfino (2001), el pircar no es sólo una necesidad de demarcación de propiedad, sino que se trata de una práctica de significación y creación de un límite de sentido.

La concepción de corral presente en estas zonas, no se remite únicamente al recinto que permite encerrar a la tropa para protegerla y para evitar su dispersión, sino que refiere asimismo a un modo de pensar lo que es encerrado, y de este modo consolidado en tanto unidad. Este consolidarse a partir de un espacio, que implica adentro/afuera, interior/exterior, se vincula a su vez con la noción

de *suerte*, central en el pensamiento económico puneño. El corral es junto con las pasturas el espacio y ámbito de la hacienda, pero es en el corral donde la potencialidad de reproducción o *multiplico* de la tropa se despliega, y donde debe cuidarse y permanecer. La tropa, a pesar de estar constituida por animales individuales, reconocidos como tales por sus dueños, se considera en ciertos aspectos en tanto unidad. Esta unidad es la que comparte la *suerte*, la que tiene *ánimu* y es esta disposición anímica que debe permanecer en el corral, debe ser encerrada y no tiene que escapar, para lo que se deben tener ciertos cuidados.

Existen otras relaciones significativas entre los corrales y los espacios de las personas. Dentro de la casa la cocina exterior se conoce como *fueguero*, *kancha* o, *kanchero*, y es éste uno de los espacios más importantes de la cotidianeidad de la familia, ya que en torno al fogón se cocina y se reúnen las personas. Los corrales y *kancheros* son espacios que no están techados y ambos están cerrados por muros bajos de alrededor de 1,5 metros de alto contruidos en *pirca seca*, es decir con piedras que están unidas entre sí por forma y no por el uso de algún tipo de argamasa. El uso del término quechua *kancha* para referirse al *fueguero* nos aproxima aún más a las relaciones entre los espacios de las personas y aquellos de la *hacienda*. Este vocablo suele designar a espacios abiertos rodeados por una pirca. González Holguín en su vocabulario (1608), indica que la *cancha* es “el patio o corral”, “corral de ganado” se diría *llamacancha*, mientras que “patio de casa” sería *cancha*. En otras zonas andina es común “referirse al patio de la casa como un corral de animales” (Yapita y Arnold 1998: 210). Entonces tanto animales como personas tienen su *kancha*: espacios abiertos aunque contenidos.

Las *casas de las personas* como las de la *hacienda* presentan sus entradas hacia el este.¹² Esta preferencia no puede ser reducida a una necesidad de aprovechamiento de la radiación solar por la mañana, especialmente si consideramos que el corral es un espacio destechado. La dirección este o naciente, está vinculada con el sol y con lo fecundo, germinante y vivo, en cambio el oeste o poniente indica la dirección de la región de los muertos.¹³

En el centro de las *casas de las personas* se encuentra la boca de la pachamama, *pachero* en el área de Cochínoca y *juiri* en Susques, y lo propio ocurre en el centro

12 En el caso de las *casas de las personas* el este es la orientación preferencial aunque no la única. La configuración en torno a un patio como organizador que busca cerrarse por todos sus lados implica que no siempre es posible disponer las puertas hacia el naciente. En todo caso, la primera casa siempre se abre en esa dirección. Cuando se trata de los corrales, la orientación sí es siempre hacia el este. Las tumbas de los muertos también suelen estar orientadas hacia el este.

13 Muchas prácticas puneñas se realizan mirando hacia el naciente: cuando se hacen ofrendas y *chayas* (*ch'allas*), cuando se flora y marca la hacienda, cuando se sacrifica un animal éste debe mirar hacia el este.

del corral. Esa boca es alimentada en momentos muy específicos que involucran a las personas y a los animales: durante el mes de agosto, en los *pacheros* de los patios, cuando se da de comer a la pachamama, y en los corrales en las *señaladas* del verano en los corrales. A pocos centímetros de la boca/pachero del corral suele haber una piedra mediana a grande donde durante la *señalada* se coloca la *coba* con la que se sahuma a la tropa y a las personas, y que se constituye en tanto marca del lugar de la boca a lo largo del año.¹⁴

Los *corrales* suelen estar próximos a la *casa* para que la pastora pueda escuchar durante la noche si ocurre algo con la *tropa*. En general los *domicilios* tienen entre uno y tres *corrales* dependiendo de la cantidad de *hacienda* que tenga la *familia*. En muchos casos dado que en las *estancias* los recintos para las personas se limitan a un *fueguero* exterior, la incidencia de los corrales es mucho más grande. Podríamos decir que los *corrales* son el centro privilegiado de las *estancias* y constituyen las estructuras que reciben la mayor dedicación constructiva (Ver figura 2).



Figura 2. Fotografía del corral (abajo) y el *fueguero* (arriba) en una *estancia* en los alrededores de Susques.

14 En un corral en Susques se presentaba la particularidad de que se había dejado una hornacina en el muro en un punto diametralmente opuesto a la entrada que se utilizaba con ese fin. Por su ubicación remitía a las hornacinas que se dejan en el muro posterior de los oratorios donde se colocan los santitos.

A diferencia de lo que ocurre con las *casas de las personas*, no suelen construirse nuevos corrales sino que se mantienen y arreglan los realizados años atrás por los abuelos.¹⁵ En general suelen ser circulares o rectangulares aunque los primeros son mucho más comunes;¹⁶ en algunos casos se utiliza la técnica de construcción con “champas”¹⁷ de guano cortadas directamente del piso del corral en lugar de la *pirca* seca, la que también es utilizada sólo en parte para elevar la altura algunos centímetros por encima del muro de piedra. Con el mismo objetivo es bastante común ver ramas de arbustos que se colocan paradas a modo de última hilada.

La entrada al corral, como dijimos, está siempre construida hacia el este. Los corrales de la casa principal, tienen a una decena de metros de la entrada y alineado con ésta, el *mojón* del ganado. En ciertas áreas puneñas, las familias poseen dos *mojones*: uno de las llamas y otro para las demás especies criadas.¹⁸ Los *mojones* son pequeñas estructuras de forma cónica de algo menos de un metro de alto, construidas con piedras superpuestas de un modo similar al de las *apachetas*. La relación entre el *mojón*, la entrada al corral y la boca de la pachamama en el interior conforman un eje en sentido este-oeste que divide en mitades el corral pero a su vez marca un sentido de recorrido. Por su ubicación, cuando la *tropa* sale del corral necesariamente lo hace hacia el naciente y debe pasar por el *mojón* antes de salir a pastear, lo propio ocurre con la caída del sol cuando la *tropa* regresa al corral mirando hacia el poniente, necesariamente tiene que atravesar el *mojón*. En este contexto el *mojón* remite a la idea de *apacheta* no sólo por su forma sino también por su sentido como marcador de camino¹⁹. A su vez, el *mojón* podría asociarse con un límite, como el punto donde el espacio de la *casa* termina (Ver figura 3).

15 En la puna jujeña se utiliza abuelo y abuela, o los abuelos, como un término general de respeto, por lo tanto no implica siempre una relación de filiación/descendencia.

16 Esto debería relativizarse en el caso de las *estancias* donde la morfología de los corrales está en relación con el aprovechamiento de los accidentes topográficos, como peñas, aleros o pequeñas quebradas. Además algunos corrales tienen en el costado una pequeña estructura similar, de no más de un metro de diámetro, el *chiquero*, que es el corral de las crías más pequeñas.

17 La “champa” es una técnica de construcción con tierra bastante extendida en ciertas regiones aunque no es tan común en la Puna. A diferencia del adobe que es moldeado, las “champas” son bloques que se cortan directamente en el suelo, aprovechando las raíces de la vegetación que consolidan la tierra. En los alrededores de Susques hemos registrado una única *casa*, en este caso de personas, construida enteramente con “champas” de guano.

18 Los *mojones* dobles están presentes en todos los corrales del área de Santa Catalina, y también los hemos podido ver en Tate, departamento de Cochínoca.

19 En una señalada de Tate hemos visto que los dueños de la *tropa* indicaban que ésta, una vez señalada y florada, debía pasar en medio de ambos *mojones*.

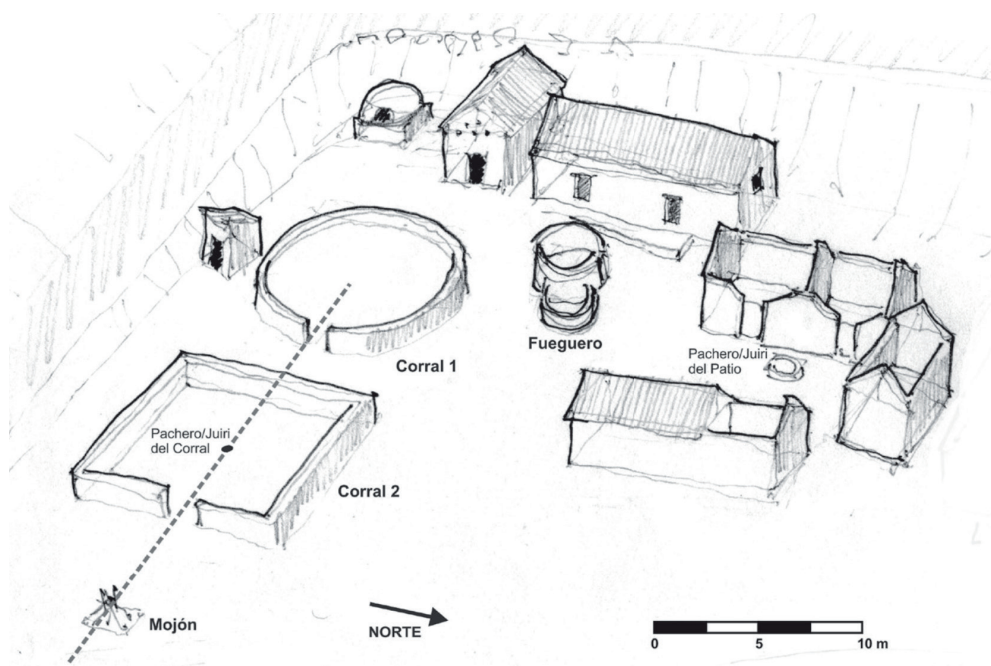


Figura 3. Detalle del mojón, “encerrado en su corral” en una casa principal.

En el momento de la *señalada* el *mojón* se constituye como un núcleo central del ritual en el que se condensan las relaciones entre las personas y los animales y la totalidad del espacio de la familia. Este ritual se cierra con una puesta en acto de la compra-venta de ganado: los participantes llevan piedras que juntan en el campo, las que el dueño o dueña de la tropa compra con coca. Éstas son *chayadas* y floradas con lana de *chimpar*, lana *kunti* –lana en vellón teñida generalmente en la escala del rojo, de carácter ritual– al igual que los animales de la tropa y son, finalmente, colocadas en el mojón; el que se convierte en una pequeña montaña de piedras, que se van acumulando año tras año. Entonces se confecciona un pequeño corral: con las ramas de *tola* a modo de postes y la lana *kunti* entrecruzada como los hilos del alambre, se arma el corral del mojón.²⁰ Una vez concluida esta tarea, los dueños *encierran su ganado*, *chayando* las piedras y arrojándoles coca (Bugallo 2011). Los mojones son entonces considerados como

un conjunto de animales vivos encerrados en su corral (Ver figura 4).

20 Estos corrales de los mojones los hemos visto en el área de Yavi, y también construido junto a la gente durante las señaladas en el área de Cochino; en cambio en Susques no se hacen estos pequeños corrales.



Figura 4. Esquema de una *casa* principal en Susques con la alineación del *mojón*, el *pachero* y la entrada al corral.

En relación con la concepción de la *suerte* y de lo que debe ser encerrado en el corral, que mencionábamos más arriba, es interesante observar que el día de la señalada no se permite entrar al corral sin cubrirse la espalda, con poncho los hombres y manta las mujeres, de lo contrario se dice que se “*está pelado*” (desnudo). Un testimonio de 1921 explica que “de esta manera queda la suerte en la casa”.²¹ Estar *pelado* es entre otras cosas ser pobre, no tener hacienda, se trataría de un criador que ha perdido “su”. Muchas prácticas puneñas se sustentan en la idea de mantener la *suerte* en la casa, en el corral. El testimonio citado

21 INAPL. Archivo de la *Encuesta Nacional de Folklore* 1921, Caja 3, carpeta N° 52, Casabindo fj.18 r. En adelante ENF 1921

refiere que actuando de tal modo, la *suerte* queda en *suerte* la casa, siendo que la prescripción refiere al recinto o espacio del corral, vemos que el corral se vuelve un equivalente de “casa”. La *suerte* del dueño de la tropa, que es la *suerte* de la casa y que además vincula a las personas con los animales como veremos más adelante, debe ser siempre cuidada. En ocasión de la venta de animales o antes de carnearlos, se les saca un pequeño mechón de lana que se guarda “Es la suerte del dueño, como el animal ya se va, para que no se la lleve, para que no pierda la suerte”.²² Lo mismo cuenta un testimonio de Carahuasi “Antes de vender un cordero o llama, le sacan un poco de lana del lado izquierdo, cerca del corazón que le llaman (guaca *de* la hacienda) la guardan bien porque es la suerte”.²³ Y uno de Oros mayo explica que estos mechones se guardan junto a los pedacitos de oreja en una *chuspa*²⁴, para luego entregárselos a la *pachamama* en el centro del corral con coca y alcohol, “para que haya igual multiplico, se satisfaga la Pacha Mama (madre de la Tierra) y no se eche de menos entre sí la hacienda. Pues cuando así no se hace, pena la hacienda y se muere”.²⁵ Los mechones de lana profundamente vinculados con la suerte quedan en el corral, o en *chuspas*, que en ocasiones también permanecen en el corral (Bugallo 2009).

Pero al ser colocados en *chuspas* son igualmente encerrados, ya que las *chuspas* son también consideradas como corrales. Las *chuspas*, confeccionadas con la lana de los animales, contienen la *suerte* de la tropa, sus mechones y lanas, sus pedacitos de oreja, la coca que ellos pastan. En ellas viven las *illas* o *wak'as* de la *tropa* –pequeñas figuras de piedra en forma de animal–, según dice un puneño, las *chuspas* son corrales, en los que los animales-illa pastan su pasto de coca; en ciertas fechas, como *señaladas* y pascua, se saca a estos animalitos de su “corral tejido” y se les renueva el pasto, colocando nueva coca. Las *chuspas* presentan este aspecto de continente que las vuelve corral, como espacio cerrado que encierra cierta energía vital. También los animales poseen sus *chuspas*: en las *señaladas* se les colocan en el costado a ciertos animales una bolita de lana *kunti*, algodón y coca, enredándola en su propia lana; en su *chuspa* el animal “lleva guardado todo, lleva guardada toda su riqueza”²⁶ (Bugallo 2011).

Los puneños y puneñas, como la mayor parte de los andinos, leen diferentes señas para conocer el estado de las cosas: su *suerte*, el clima, el tomar decisiones,

22 Conversación con Teresa Condori, originaria de Muñayoc, 24/08/2009.

23 ENF 1921, Caja 2, carpeta N ° 35, Carahuasi, f. 12 v.

24 La *chuspa* es una pequeña bolsa tejida en lana con una tirita para colgarla del cuello, siempre en colores y con algún diseño textil, en donde tradicionalmente se guardaba la coca.

25 ENF 1921, Caja 3, carpeta N ° 26, Oros mayo, f. 10 r.

26 Conversación con Teresa Condori, 24/08/2009.

etc. Para las *tistinchas*²⁷ de San Santiago el 25 de julio y de *pachamama* en agosto, se colocan entre las mazorcas que se hacen hervir, algunas a las que se les han quitado ciertos granos. En éstas se leerá luego la *suerte* de la tropa, su *multiplico*, si “hay suerte, las ovejas van a llenar el corral, van a multiplicar, llenito va estar el corral como se llenó la mazorca”²⁸. Existen distintas prácticas rituales y cotidianas destinadas a valorar y potenciar “lo lleno”, aunque éste no es el lugar para desarrollarlas. Quisiéramos de todos modos llamar la atención sobre el hecho de que los corrales, los mojones de la *hacienda* y las chuspas, son pensados de esta manera, como espacios que deben encerrar lo lleno, en el sentido de completo, de rebosante. Los dos corrales en miniatura, el del *mojón* y la *chuspa*, son elaboraciones que encierran la concepción puneña de la fertilidad y la reproducción de las tropas. La relación entre linajes familiares y corrales es expresada por la gente de Qaqachaka vinculada con la matriz materna: la barriga de la que, como de un corral, salen los hermanos; éstos son un rebaño que sale de ese vientre-corral (Yapita y Arnold 1998: 207).

La hacienda como parte de la familia

“Uno tiene un cariño inmenso por sus animales, ¿por qué crees que cuidan y todo?, parte es como una familia porque vos casi que te preocupas lo mismo que te preocupas por tu familia por tu hacienda. Porque hay gente que no quiere dejar su hacienda, que no lo quiere acabar”.²⁹

Esta manera de concebir a la *hacienda* como parte de la familia, toma un matiz particular el día de la *señalada* de los animales de la tropa, ya que en ciertas partes de la puna jujeña se establece un parentesco ritual entre animales y personas, convirtiéndose estos últimos en padrinos y madrinas de los *novios* de la *tropa* (Ver figura 5). Así lo realiza doña Dionisia Zulca con sus llamas y ovejas. Al comienzo de la *señalada* se elige la pareja de *novios*; debe ser un casal de *orejanos*, lo que significa que no deben haber sido marcados anteriormente. A los *novios* se les eligen padrinos entre las personas presentes, y entonces se lleva a cabo el casamiento. Éstos, ubicados mirando hacia el este, la hembra del lado izquierdo, son bañados por una lluvia de *místura* (talco y papel picado) y quedan así *blanqueados*; se los junta, haciendo un lazo de serpentinas alrededor de sus

27 La comida ritual llamada *tistinchada*, se prepara con ingredientes secos –mazorcas, habas, carnes con hueso como cabezas– que se hacen hervir en grandes ollas al fuego durante toda la noche.

28 Conversación con Orlando Tinte, 08/2005.

29 Ídem, 08/2011.

cogotes. Una vez casados, se les da de tomar *chuya* con coca y se les cortan las orejas, imprimiéndoles la señal del dueño/a, se les colocan flores en sus orejas y *chimpos* o *tulmas* en sus lomos, y por ser los *novios* llevan más *chimpos* que cualquier otro. Con la sangre del corte de oreja se marca en forma de cruz la mejilla derecha o la frente de los participantes³⁰ (Bugallo 2011). En Muñayoc también se eligen padrinos y madrinas humanos.

Juan Alfonso Carrizo había observado esta práctica a principios del siglo XX. Escribe que los dueños de la tropa nombran a los padrinos de la ceremonia, aclarando que “el compadrazgo recae en las personas distinguidas de la concurrencia, en los dueños de rebaños más numerosos [...] Tomados del brazo como si estuvieran en un casamiento, van los padrinos seguidos del dueño de casa y de toda la concurrencia al corral en donde bala el ganado”.³¹ En su descripción los padrinos se hacen cargo de la ceremonia, lo que se diferencia de lo que hemos conocido actualmente, ya que en nuestro caso hemos visto a los dueños de la tropa realizar las señales y abrir el *pachero* en el centro del corral.

En cambio don Zenón, de Abrolaite, recuerda cómo era allí antes, entonces los padrinos eran animales como también ocurre actualmente en Susques.

Yo hago mi parte como sabía hacer finada mi madre, diferente, como dicen bien florado, los chicos [los animales jóvenes] tenía que elegir para el padrino, la madrina, otro para el ahijado, para la ahijada. El padrino con la ahijada, la madrina con el ahijado, tapas con unas mantas para que limpie todo, purifica todo y salen todos, todos bien enflorados”, agrega “ese es el estilo de años.”³²

Es interesante lo que señala Carrizo ya que este compadrazgo posibilita formalizar una relación entre personas de diferentes estatus económico-social. Como escribe Spedding “El compadrazgo permite la formación de lazos duraderos entre personas de diferentes clases sociales y comunidades de origen que nunca podrían convertirse en afines” (1998: 133). Podríamos pensar que esta característica del compadrazgo se puede extender a las relaciones en las que los ahijados son animales. Asimismo debemos considerar que se establece igualmente un lazo entre gente y animales, o entre humanos y no-humanos, en el caso de los novios-animales de algunas

30 Esta descripción se basa en las señaladas de doña Dionisia Zulca, en Abrolaite, entre los años 1999 y 2004.

31 Carrizo, 1959 [1934]: XLVIII. Si bien la edición original es de 1934, sabemos que Carrizo realizó su trabajo en la puna antes, por ejemplo estuvo en Cochinoa hacia 1925. Aunque Carrizo no especifica a qué lugar refiere la señalada que describe, por otras indicaciones conocemos que participó de señaladas en Rinconada y en el pueblo de Cochinoa.

32 Entrevista con don Zenón Piñero, nacido en Abrolaite en 1938. Abrolaite (departamento de Cochinoa) 24/02/1999.

señaladas del área de Cochínoca que tienen padrinos humanos; así como en el compadrazgo que se da entre los dueños de la tropa y los padrinos animales de las *señaladas* de Susques.



Figura 5. Casamiento de los novios de una tropa de llamas durante la señalada, en Abralaite.

Se trata de establecer lazos no sólo entre personas de diferente pertenencia socio-económica, sino entre diferentes clases de seres, mediante el único tipo de parentesco posible entre ellos. En Susques, donde los padrinos son animales adultos de la *tropa*, éstos deben presentar rasgos ejemplares en cuanto al temperamento, la capacidad reproductiva, los colores, etc.; el *añacho* (el macho hechor) suele ser el padrino. Vemos que esta “regla” sigue la norma general, según la cual los padrinos de matrimonio deben constituir un ejemplo en tanto pareja, ser una pareja ejemplar “Esto porque los padrinos deben guiar a los ahijados, aconsejarlos, e intervenir cuando tengan problemas” (Spedding 1998: 125). En las *señaladas*, los padrinos y los dueños de la pareja de *novios*, es decir de la *tropa*, se convierten en compadres. Los padrinos deben participar en la *señalada*, intercediendo y propiciando el multiplico de la tropa, a la que sus ahijados representan. Vemos además que los novios son como hijos para los dueños de la *tropa*.

Las personas y los animales se vinculan a través de una relación que es de cierto modo propiciatoria; hay personas que tienen *suerte para* tal animal y otras que

no, éstas pueden *tener suerte para* otro tipo de animal, la *suerte* debe probarse y de ese modo se descubre. Parecería existir algo así como una “afinidad” con esa especie animal que no se da con otras, una relación particular entre esa persona y esos animales, y es ésta la que propicia la fecundidad y *multiplico* de la hacienda (Bugallo 2009). El hecho de que la *suerte* de una persona se vea en el *multiplico* de una especie de animales, muestra que las *suertes* de ambos están vinculadas: ese animal se reproduce por el vínculo con su dueño/a y a la vez esa persona tiene la posibilidad de subsistir gracias al animal. ¿Cómo es este vínculo? ¿Cómo se establece? El acto de entregar el primer animal con el que comienza o no la *suerte* de la persona con esa especie, se designa *nombrar*. Es el *nombrar* lo que implica propiedad y pertenencia, ya que éstas no se marcan en el cuerpo del animal (como dijimos la señal es una sola para toda la *tropa*). Entonces el vínculo entre la persona, su suerte y el animal se da a través del nombre: el nombre de la persona dueña individual de ese animal, al que le dará su suerte para su *multiplico*. Félix Palacios escribe que cuando alguien no tiene *suerte* con los animales es porque los espíritus de éstos no le han adoptado (1988: 149). La relación se explicaría ya sea como una entidad vinculada con los animales criados que tiene una afinidad con esa persona, o como la *suerte* de la persona que beneficia al animal. De una u otra forma, se refiere a una energía vital que permite la reproducción y la regeneración de la vida y que se despliega a través de la relación persona-animal (Bugallo 2009).

La manera de vivenciar la relación entre animales criados y gente parece estar atravesada por un hilo fuerte que los une, así durante las *señaladas* las personas deben *coquear* (mascar coca) para que haya pasto para la hacienda “los abuelos, [para que] no falte ni agua ni pasto para la hacienda, coqueaban los abuelos” nos cuenta don Ciriaco Condori.³³ Lo mismo dice doña Dionisia Zulca “Coqueen, coqueen para que hayga pasto”.³⁴ Como si las personas “rumiaran” la coca, y en ese salivar y degustar fueran criando pasturas para sus animales.

Consideraciones finales: cariño y crianza

Podemos decir que todas estas relaciones con los animales de las tropas, considerando a sus corrales como casas y a ellos como parientes, se enmarcan en un vínculo de cariño, concebido como un criar y ser criado. Como lo expresan los pastores peruanos de Chichillapi “nosotros criamos al ganado y el ganado nos cría a nosotros” (Palacios Ríos 1977: 58).

33 Conversación con don Ciriaco Condori, et al. Ver nota 3. 20/02/2011.

34 Señalada de doña Dionisia Zulca, Abralaite, 23/02/2006.

A los animales se los trata con cariño, como las personas tienen nombres, se les habla, en otras zonas andinas se les canta una diversidad de canciones según las épocas del calendario (Arnold y Yapita 1998). Algunos nombres refieren a sus edades; así don Zenón les dice a sus llamas *chicos*, *tekesitos* cuando son pequeños y cuando son recién nacidos *panzonas*, cuando crecen son *maltonas*; las llamas que no recién nacidos son las *solteras*. También las nombra según su sexo, les dice *chinas* y *changos* “Changuito le digo a los chicos a todos les digo changuito. Las chinitas, que son chinitas son hembras, digo ‘son chinitas ustedes y vos te llamás chango, nada y vos te llamas china’ [...] ellos entienden, los changuitos también entienden, los chiquitos también entienden”.³⁵ Hay modos relacionados con el contexto ritual y con el cariño, así las llamas son *pairumas* para la abuela Panta y doña Francisca, dos abuelas de Cochinoca. Algunos animales tienen sus nombres propios, en general relacionados con el color de su lana y suelen ser nombres de aves: se llaman pato, *parina*, *guayata* (ganso andino), gaviota, *suri*³⁶. “Gaviota, gaviotita, frente blanquita, le digo larguita porque es larguita aquí, tiene su frentecita blanquita. De ahí le he puesto larguita, de esa forma. Por ahí le pongo nombre así, porque francamente como suri son peliadores [...] ya me entienden, ya le hablo así, ya me entienden, le grito, se dan la vuelta y se vienen”.³⁷ Pero también se las reta, doña Damiana se enoja con sus ovejas cuando no hacen caso, don Zenón les dice *marrajas* a sus llamas cuando no vuelven “no vienen, no vienen se tiran en el campo y no van a venir”.

Sin embargo, la noción de crianza incluiría a todos los seres no sólo a los animales; “una crianza en un mundo vivo” en que el agua, el clima, y todos los seres y entidades son criados; así “el mundo andino es un mundo de crianza en el que la sabiduría consiste en saber criar y en saber dejarse criar” (Kessel y Enriquez Salas 2002: 60-61). Los animales son considerados como seres que poseen intencionalidad y capacidad de vincularse e interactuar con una diversidad de otros seres presentes en el espacio de la vida. Así ellos pagan su pasto y establecen intercambios directos con *pachamama*; cuando los animales de la tropa pierden sus flores en el campo la gente dice que “*hacen cambio con pasto*”. Don Zenón recordaba lo que le decía su madre “el pasto que ellos comen, con la lana pagan ellos, dejan chimpito, chimpito cuando van al campo dejan por ahí, con eso pagan ellos para que coman su pasto”.³⁸ Lo que implica una concepción que ubica a los animales en ese “espacio vivo”, interactuando y alimentando con *chimpos* a la pacha. Es decir criándola y dejándose criar con el pasto.

35 Entrevista con don Zenón Piñero, Abrolaite, 24/03/1999.

36 Este modo de nombrar a la hacienda está presente en toda la región andina, especialmente en lo que refiere a las llamas (Flores Ochoa 1978, Palacios Ríos 1977). En los contextos rituales de las señaladas las llamas son *chullumpi* (Kessel y Enriquez Salas, 2002: 71), siendo *chullumpi* un ave acuática.

37 Entrevista con don Zenón Piñero, Abrolaite, 24/02/1999.

38 Conversación con doña Dionisia Zulca. Entrevista con don Zenón Piñero, 24/02/1999.

Así, con nombres, buenos tratos, enojos, en el conocimiento mutuo, se van tejiendo las relaciones con los animales de la hacienda. Como con los familiares, en la cotidianeidad del pastorear, en los corrales. Criándose mutuamente.

Referencias citadas

- Abeledo, Sebastián. 2008. "Los Pastores de la Altura. Una mirada evolutiva de la vida en la Puna de Atacama". Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Arnold, Denise. 1998. "La casa de adobe y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka". En: Denise Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita (eds.), *Hacia un orden andino de las cosas*. pp. 31-108. La Paz: Hisbol-ILCA.
- Arnold, Denise y Juan de Dios Yapita. 1998. *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: ILCA-Hisbol.
- Bratosevich, Nicolás. 1992. "Estructura agraria en la región de la Puna. Casabindo 1986-1987". En: Alejandro Isla (comp.), *Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas. Crisis terminal de un modelo de desarrollo*. pp.115-165. Buenos Aires: Eclisa-Asal-MLAL.
- Browman, David. 1990. "High altitude camelid pastoralism of the Andes". En: John Galaty y Douglas L. Johnson (eds.), *The World of Pastoralism. Herding Systems in Comparative Perspective*. pp. 323-352. New York: The Guilford Press.
- Bugallo, Lucila. 2011. "Flores para el ganado. Una concepción puneña del *multipliko* (puna de Jujuy, Argentina)". En: Juan J. Rivera Andía (comp.), *Las herraranzas en los Andes*, En prensa.
- . 2009. "La noción de 'suerte' en el centro de la relación ser humano-mundo", *Congreso Nacional y Surandino de Filosofía*. San Salvador de Jujuy.
- Carrizo, Juan Alfonso. [1934] 1959. *Cancionero Popular de Jujuy*. Gobierno de la Provincia de Jujuy, Universidad Nacional del Tucumán.
- Delfino, Daniel. 2001. "Las pircas y los límites de una sociedad. Etnoarqueología en la Puna (Laguna Blanca, Catamarca, Argentina)". En: Lawrence Kuznar (ed.), *Ethnoarchaeology of Andean South America*. pp. 97-137. Michigan: International Monographs in Prehistory. Ethnoarchaeological Series.
- Flores Ochoa, Jorge. 1978. Classification et dénomination des camélidés sud-américains. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. (5-6): 1006-1016.
- Göbel, Bárbara. 2002. La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños* (23): 53-76.

- _____. 1997. "You Have to Exploit Luck": Pastoral Household Economy and Cultural Handling of Risk and Uncertainty in the Andean Highlands. *Nomadic People*. 1 (1): 37-53.
- _____. 1998. "Salir de viaje": Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino". En: Sabine Dedenbach-Salazar *et al.* (eds.), *50 Años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn / Nuevas contribuciones a la arqueología, etnohistoria, etnolingüística y etnografía de las Américas*. pp. 867-891. Anton: Saurwein.
- _____. 2000-2002. Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama. *Cuadernos del Instituto de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. (19): 267-296.
- González Holguín, Diego. 1608. *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima
- Kessel, Juan van y Enriquez Salas, Porfirio. 2002. *Señas y señaleros de la madre tierra. Agronomía andina*. Quito: Abya Yala-IECTA.
- Khazanov, Anatoly. 1994. *Nomads and the outside world*. The University of Wisconsin Press.
- Merlino, Rodolfo y Mario Rabey. 1983. Pastores del altiplano meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico. *Allpanchis*. (21): 149-171.
- _____. 1978 "El ciclo agrario-ritual en la puna argentina". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (12): 47-70.
- Nielsen, Axel. 2001. Evolución del espacio doméstico en el norte de Lípez (Potosí, Bolivia): CA. 900-1700 DC. *Estudios Atacameños*. (21): 41-62.
- Nuñez, Lautaro y Tom Dillehay. [1979] 1995. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Universidad Católica del Norte.
- Palacios Ríos, Félix. 1990. "El simbolismo de la casa de los pastores Aymara". Em: Jorge Flores Ochoa, Ed., *Trabajos presentados al simposio "rur 6. El pastoreo altoandino: origen, desarrollo y situación actual"*. pp. 63-83. Cuzco.
- _____. 1988. "Pastores de llamas y alpacas", en Albó Xavier (comp) et al. *Raíces de América: El Mundo Aymara*, pp. 133-151. Madrid: Alianza América.
- _____. 1977. "...Hiwasaha uywa uywataña, uka uywaha hiwasaru uyusitu'. Los pastores aymara de Chichillapi". Tesis de Maestría. Lima: PUCP.
- Sppeding, Alison. 1998. "Contra-afinidad: algunos comentarios sobre el compadrazgo andino". En: Denise Y. Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. pp. 115-137. La Paz: CIASE-ILCA.
- Tomasi, Jorge. 2011. "Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)". Tesis de doctorado en geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Yacobaccio, Hugo, Celina M. Madero y Marcela P. Malmierca. 1998. *Etnoarqueología de pastores surandinos*. Buenos Aires: Grupo de zooarqueología de camélidos.

- Yapita Juan de Dios y Denise Y. Arnold. 1998. "Lo humano y lo no humano en Qaqachaka: categorías aymaras de parentesco y afinidad". En: Denise Y. Arnold (comp.), *Gente de carne y hueso. Las tramas de parentesco en los Andes*. pp.199-225. La Paz: CIASE-ILCA.

Lo narrativo antropológico: apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual¹

MARIANA SIRIMARCO²

I

En una cita famosa, una y mil veces recuperada, Geertz (1986) sostuvo que lo que los antropólogos hacemos es escribir. La tesis fue contestada, de manera mayormente impugnatoria, sacando a relucir las muchas otras cosas que los

1 Publicación original: Mariana Sirimarco. 2019. Lo narrativo antropológico. Apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual. *Runa*. 40 (1): 37-52.

Agradecemos a *Runa* su autorización a republicar este artículo.

La autora se dirige, en este escrito, a quienes ejercemos investigación y docencia en Antropología, a quienes destinamos gran parte de nuestro tiempo a la lectura y a la evaluación de escritos académicos (monografías, *papers*, tesinas, tesis). Basados en una peculiar narrativa, la elaboración de los textos etnográficos se fue convirtiendo en una problemática desafiante ante cada nueva temática, cada nueva redacción y cada nuevo punto en la vida y en la trayectoria de los autores antropólogos. Así, las complicaciones que surgen en el pasaje de la investigación de campo y la discusión teórica al texto conllevan dificultades particulares que quienes hacemos antropología debemos enfrentar y atravesar. Este artículo, entonces, nace de ese interés y de la percepción de la dificultad que la autora decide enfrentar, reflexionando, por un lado, sobre un área no siempre iluminada de la enseñanza académica –cómo se construye discursivamente la transmisión de la experiencia de investigación etnográfica– y por el otro, sobre algunos ejemplos breves pero concretos que permitan hacer pie en esa reflexión. Alertando acerca de los peligros del exceso o la ausencia en la inclusión de lo empírico en lo textual (la pura teorización o el puro descriptivismo), Mariana Sirimarco aboga por una escritura académica que reposicione la experiencia empírica analítica en el centro del proyecto antropológico. La autora llega a este texto a partir de una rica trayectoria en investigaciones acerca de la formación y el desempeño policial *De civil a policía. Una etnografía del proceso de incorporación a la institución policial* (2009), y destaca la narratividad en varias de sus publicaciones, especialmente en *El último Chonino. Crónica de una investigación sobre policía y heroísmo* (2016). Complementar con sección 1 (Podgorny), 9 (S. Frederic), 10 (S. Tiscornia y M.J. Sarabayrouse, S. Calandrón) y 14 (P. Wright).

2 Investigadora Independiente CONICET-UBA (Sección de Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras).

antropólogos también hacemos, “antes y después de la escritura” (Reynoso 1991: 55). Si lo que existe antes y después es, se supone, y para decirlo resumidamente, aquello que se ha convertido en la tarjeta de presentación de nuestra disciplina –el trabajo de campo–,³ las respuestas a la provocación de Geertz no hicieron más que levantar la polvareda de un debate que pareció convalidar ambas instancias como empresas disociadas. Sabemos, por el contrario, que trabajo de campo y escritura son tareas en continuidad, en tanto el primero origina una oralidad que suele inscribirse luego bajo formas discursivas. La hechura de la etnografía está indisolublemente ligada al trabajo cotidiano de escribir, pues la textualización –y no es ésta una frase en redondo– es el nudo central de toda empresa etnográfica (Marcus 1991, Clifford y Marcus, en Sharman 2007).

Esta ligazón indisoluble entre etnografía y escritura se encuentra en el origen mismo del desarrollo disciplinar. Después de todo, una *etnografía* es, en su sentido etimológico, la escritura acerca de una sociedad.⁴ Es decir (entre otras cosas), un texto. Los antropólogos escribimos.⁵ Notas y diarios de campo, por supuesto, pero también el resultado de esa labor: tesis, libros, artículos. La redacción de monografías y tesinas es, sin ir más lejos, parte insoslayable de la finalización de una carrera académica en el ámbito local: no hay modo de obtener un título de grado en Antropología sin enfrentarse al texto escrito.

Es aquí –en el pasaje del campo al texto– donde vengo identificando desde hace un tiempo un cierto problema. En mi experiencia como docente e investigadora en distintos centros nacionales en el área de la antropología social (y la de muchos de mis colegas, a partir de las discusiones compartidas), me ha tocado presenciar las dificultades que genera en gran proporción de los estudiantes (mayormente de grado) la construcción del texto etnográfico, ya sea éste una tesina o un paper. Desde luego, las dificultades varían según las lógicas particulares de cada texto, pero en todas parece repetirse un mismo grado de conflicto, relativo a la sobre-iluminación de la *investigación-como-campo* por sobre la *investigación-como-texto*. Pareciera existir el supuesto de que el proceso de investigación se

3 No es objetivo de este trabajo contestar la afirmación lanzada por Geertz, sino tomarla como punto de partida para el desarrollo de otra discusión. Para un análisis sobre todas las aptitudes sobre las que se monta el trabajo del antropólogo, ver Cardoso de Oliveira, 2000.

4 A lo largo de este texto utilizaré las categorías “etnográfica” y “antropológica” como equivalentes, siempre que aluda a la escritura realizada por antropólogos. Hago esta aclaración porque entiendo que la etnografía como método puede ser extensiva a varias ciencias sociales, pero que es sin embargo en el ámbito de la antropología donde la etnografía no sólo implica un método sino una reflexión metodológica. Es a partir de esta confluencia que las planteo como equivalentes.

5 Si centro mi análisis únicamente en el discurso escrito es porque éste es el recurso mayormente utilizado, en el ámbito local, para la construcción de conocimiento antropológico. Este énfasis no invalida la existencia y pertinencia de otros registros.

circunscribe al trabajo de campo y al armado –cuanto mucho– del marco teórico, y que el proceso de escritura es un simple “volcado de ideas”, como si se tratara de una suerte de traducción inmediata y alcanzada sin esfuerzo de todo lo hecho en el campo.⁶

Si el primer momento alude, obviamente, al trabajo de campo y al material empírico que se va construyendo, el segundo tiene que ver con el modo en que convertimos todo ese material y esa vivencia en un escrito. Este modo implica, por un lado, la elección de un camino determinado entre la multiplicidad de caminos posibles: el recorte de una pregunta específica y una operación de armado del texto puesta en función de ella, de modo tal que el trabajo de campo –que es un corpus de datos enorme– logre acomodarse en función de ese interrogante construido como núcleo. Sabemos que la construcción de un texto antropológico es siempre un recorte –no sólo espacial o temporal, sino principalmente analítico–. Y que es, por ello, la construcción de una estrategia epistemológica: la elaboración de un curso de acción en función de una pregunta determinada.

Ambos momentos –la *investigación-como-texto* y la *investigación-como-campo*– encierran objetivos distintivos. Y es por ello que la distancia entre ambos funciona de modo semejante al que plantea Belcher (2010) para el abogado y el detective: mientras este último recopila datos, junta información, acumula evidencia, el primero defiende un caso. Es decir, teje argumentaciones, elabora pistas, construye nexos y conclusiones. La problemática que guía a la *investigación-como-campo* nunca puede “traducirse”, de modo lineal, en la pregunta (y su desarrollo) que ilumina la *investigación-como-texto*.

Y es en este tejer argumentaciones y construir nexos donde descansa el sentido último del pasaje del campo al texto, y la problemática de construcción textual que me interesa señalar de modo particular en este artículo. No porque sea –de entre las muchas y variadas problemáticas posibles– necesariamente la más ardua, sino porque creo que es la que permite englobar mejor las dificultades de construcción textual que he venido identificando. Me refiero a la relación entre antropología y narrativa. Y no hablo aquí de *narrativa* en su sentido restringido de ficción, sino en un sentido tal vez más simple y primordial: en su sentido de *decir*. De *escribir* –como quería Cormac McCarthy– desplegando y eligiendo palabras.

Podría creerse que este eje puntual le queda grande a las problemáticas de construcción de un texto académico. Si entendemos que la acción de narrar –de contar, desplegar, desarrollar– se relaciona íntimamente con la construcción de lo empírico, entenderemos sin embargo que esta problemática condensa buena

6 Entrevista a Fernando Alfón: “La tesis como escritura hermética”. Diario *Página/12*, 20/06/2018.

parte de las dificultades que –los que somos docentes e investigadores– venimos percibiendo en muchos de los alumnos (a partir de la evaluación de papers, la corrección de monografías o la dirección de tesis, por citar sólo algunos ejemplos). Desde esta perspectiva, abordar la relación entre antropología y narratividad no es más que enfrentar las dificultades que conlleva la inscripción de la empiria en lo textual.

Porque construir un texto etnográfico implica, necesariamente, la presentación de este registro. Se ha dicho largamente: en parte para situarnos, como lectores, en la *aldea* que el investigador ha visitado; en parte también para convencernos de que éste ha *estado allí*. Si lo empírico es el basamento sobre (y desde) el cual construimos los antropólogos nuestro análisis, lo narrativo se vuelve el recurso con el que contamos para aproximar ese campo a quienes nos leen. Para aproximar, si se quiere, cierta dosis de cercanía y credibilidad. Y no me refiero con esto a *escribir bonito*, sino a escribir *adecuadamente*: la comunicación de nuestra experiencia de campo se sustenta grandemente en nuestra capacidad de construir, discursivamente, la justeza de eso que hemos experimentado (Díaz Viana 1991). Desde este punto de vista, la narratividad no es otra cosa que la capacidad de describir y caracterizar, ya sean situaciones, actores, relaciones sociales o argumentos.

Etnografía y narración, entonces, son términos co-implicados. Este trabajo es un intento por resaltar esta vinculación, a partir de considerar dos de los obstáculos textuales que entraña la vinculación entre empiria y narratividad. El primero, el siempre difícil balance entre lo empírico y lo teórico a la hora de la construcción del conocimiento antropológico. El segundo, el papel que reservamos al trabajo de campo en los textos que escribimos. Se trata aquí de apuntar –respecto de estos obstáculos– algunas simples reflexiones, sobrevolando rápidamente por encima de argumentos y debates conocidos, para ir de lleno al planteo de situaciones. El objetivo es modesto y en última instancia pedagógico, pues apunta a hilar algunas pocas consideraciones en voz alta, con vistas a acercar, a nuestros estudiantes, un punteo esquemático pero concreto acerca de estas cuestiones. Lo que está en juego, en una panorámica de más largo alcance, es por supuesto la estimulación por una escritura académica que refleje toda la complejidad y la potencialidad de nuestros trabajos de campo, reposicionando la experiencia empírica analítica en el centro del proyecto antropológico (Sharman 2007).

II

Me gustaría comenzar este apartado con el racconto de una experiencia personal. Hace unos años retomé mis estudios formales de dibujo. En las primeras clases ejercitamos la flexibilidad: el desafío era dibujar algo cinco veces –un pez, por

ejemplo–, pero haciéndolo cada vez de modo distinto. Cinco versiones del mismo concepto. Después de décadas de no agarrar un lápiz por placer, fue una alegría asombrada ver que la mano se soltaba y era capaz de crear más allá de un solo pez prototípico.

Después vinieron las figuras en movimiento, los ejercicios de memoria visual y las pequeñas historias secuenciadas. Hasta que llegó la clase definitiva, a decir del profesor: aquella en la que se revelaban los verdaderos dibujantes. No verdaderos por sus “capacidades estéticas”, es claro, sino por sus ganas de dibujar. La consigna era clara y parecía interminable: se trataba de dibujar una panorámica de ciudad. Esa primera vez, lo confieso, odié dibujar edificios al por mayor. Tres o cuatro clases después, dibujando una historia que transcurría a lo largo de varios años, me descubrí disfrutando del hecho de navegar por internet chequeando cómo era la ropa de los chicos de los años cuarenta o cómo lucían los patios de las casas de fines de los cincuenta. Disfruté aun más dibujándolos: poniendo esa ropa en un chico en particular, haciendo de ese patio construido a partir de mil imágenes sueltas el escenario de una acción.

Fue ahí que aprendí dos cosas. La primera, que un dibujo no es producto de una mano virtuosa, sino de un trabajo constante. Que la imagen no brota –impecable y acabada– de la punta de ningún lápiz, sino que se hace y rehace innumerables veces. Que ningún dibujante es capaz de trazar, de la nada, el galope de un caballo, sin antes haberlo estudiado. Que, en definitiva, un dibujo no es (salvo contadísimas excepciones) obra del genio espontáneo sino un proceso de construcción: que antes de la imagen final hay borradores, pruebas, modelos, líneas descartadas, horas de documentarse.

La segunda cosa que aprendí no fue estrictamente un aprendizaje sino la recuperación de una memoria: había olvidado que dibujar era tan parecido a escribir. Bocetando contextos –decidiendo cómo es la calle por la que camina el personaje que dibujo: el entramado de las baldosas o las puertas de las casas–, entendí que el escenario que se dibuja no es un mero fondo intrascendente sino parte central de la historia que ese dibujo narra. Casi otro personaje.

Si dibujar es contar con imágenes, dibujar escenarios es añadir a la caracterización de un suceso o de un personaje. Una historia –escrita o dibujada– no existe en un vacío empírico, sino en un mundo poblado de detalles que están ahí para darle a esa historia su color específico. Peinados batidos, casas bajas con frente de laja, las parras de los patios de otras épocas: esos detalles no son anécdotas sino datos: marcas gráficas que sitúan a actores y eventos en un entramado social específico. Dibujar fondos, como quería mi profesor, me enseñó a narrar (si entendemos por *dibujar* el acto de obligarte a mirar detenidamente las cosas, y a usar eso que miraste para contar con imágenes).

La lección es igualmente válida para la narración escrita: si el dibujo enseña a narrar es porque enseña que el verdadero trabajo no consiste en *explicar* cosas, sino en mostrarlas. La máxima aplica al escrito académico, pues la narración no es ni más ni menos que un despliegue de lo empírico. Que es, al fin de cuentas, el tendido de un hilo argumentativo, en tanto se entienda al campo como sostén del análisis.

Y es acá, tal vez, donde en muchos de los textos que nos llegan como docentes e investigadores, se produce un primer cortocircuito. En un entendimiento restringido de la dinámica de construcción de conocimiento antropológico, que hace descansar el andamiaje del análisis en la única cadena de lo teórico. O mejor dicho, en lo teórico aislado de lo empírico, olvidando que la fortaleza de nuestro enfoque disciplinar implica la capacidad de construir teoría a partir de la reflexión empírica. En concordancia con esto, suele suceder que los estudiantes terminen sobre-dimensionando este registro teórico a la hora de construir sus textos. Que no se malentienda: no es esto un alegato en contra de lecturas y armazones conceptuales, sino un llamado de alerta respecto a su sobre-utilización en el texto escrito. O mejor dicho: respecto a su desbalance en relación a la construcción del otro registro.

La sobre-dimensión de lo teórico ocurre, en estos textos, de dos modos básicos. Uno tiene que ver con la construcción de extensos recorridos conceptuales, con estados de la cuestión que desgranar datos y relaciones entre autores de modo tan extenso y detallado que el caso, cuando finalmente asoma en el texto, termina pareciendo un mero apéndice contingente y hasta tardío.

El otro modo es una variante del primero: el acorralamiento de lo empírico a manos de la profusión bibliográfica, donde pareciera que el campo propio no pudiera avanzar más que a resguardo de las citas de autoridad de los otros:

Los informantes relatan una situación de mucha tensión, donde cuentan que los pibes de la otra cuadra habían pintado con consignas agresivas todo el frente de la salita.

El hecho fue visto negativamente, como un modo de “ensuciar” o “contaminar” un espacio recién pintado. De ahí que pueda ser visto como algo que puede resultar impuro para el entorno (de Certeau 2009). Es también un modo de rebelarse frente a una figura de autoridad y desafiarla (Eamsley 1998).

Sin embargo, aquí pareciera tratarse de un reclamo de “los pibes de la otra cuadra” por una aparente prerrogativa perdida, como lo es el uso de una calle y una esquina que era considerada propia. También podría ser

visto como un castigo, un acto que busca marcar límites y decirle al otro quién se es, para reafirmarse a uno mismo. (Connell 2012).⁷

Ambas operaciones de escritura tienen que ver, tal vez, con un modo de desenvolverse propio de los comienzos del oficio: la inseguridad por la utilización de la voz propia, la inseguridad por un papel activo en el proceso de construcción de conocimiento. Pero no interesa acá rastrear causas sino ponderar efectos. El producto de estas inseguridades apunta al agotamiento de lo empírico, en tanto alimentan párrafos de gran densidad conceptual que despachan el despliegue de este registro (las pintadas en el frente) en una o dos líneas.

En un sentido más inmediato, las operaciones reseñadas operan reduciendo el propio campo a una nota de color, subsumiéndolo al status de ejemplo o de caso local de cara a una teoría de amplio espectro. En un sentido más general, y por supuesto relacionado, opera degradando lo empírico como fuente de saber: apostarse en una mirada confirmatoria puede llevar a pasar por alto los puntos de tensión posibles entre campo y teoría, obturando así la posibilidad de que éste se convierta en un foco *en sí mismo* de producción de conocimiento.

La formación académica nos ha enseñado que las perspectivas etnográficas surgen a partir de construir el saber desde el interior hacia el exterior, y no de modo contrario. Que los argumentos deben generarse desde el campo, y no importarse desde el exterior. Sin embargo, la construcción de los textos antropológicos termina muchas veces operando de modo contrario: desarraigando la experiencia de campo e injertándola sobre el discurso académico, donde corre el riesgo de marchitarse demasiado fácilmente (Sharman 2007, McGranahan 2014).

Salir de este atolladero implica, creo yo, prestarle una atención más puntual al proceso narrativo. No se trata en este artículo de proponer estrategias narrativas concretas, sino de abogar por la posibilidad misma y general de esa narratividad. Señala Lorenz que el oficio literario y el oficio de historiador comparten una misma práctica: la escritura. Y que el historiador lo es “no (solamente) por analizar críticamente el pasado sino, sobre todo, por contar (y recoger) buenas historias” (2014: 31). Con las obvias variaciones disciplinares, similar afirmación le cabe también al oficio antropológico. Pero no porque persiga como fin último meras descripciones de campo, sino porque ese campo, para servir de insumo de conocimiento, precisa de construirse y desplegarse sabiamente en los textos.

Decía Flannery O’Connor que la ficción opera a través de los sentidos. Que ningún lector creerá nada de la historia que el autor narra, a menos que se le

7 Éste, como los restantes extractos, corresponde a una monografía evaluada, cuyos datos fueron cambiados –con consentimiento del autor– para evitar la asociación directa con su trabajo de campo.

permita experimentar situaciones y sentimientos concretos. “La primera y más obvia característica de la ficción –detalla O’Connor– es que transmite de la realidad lo que puede ser visto, oído, olido, gustado y tocado”.⁸ Lo mismo resalta Sharman de la antropología: “el arte etnográfico pasa por evocar las miradas, los sonidos, los olores, los sabores y la sensación de un lugar, conectando a la audiencia con los informantes a través del etnógrafo” (2007: 118).

Podría creerse que lo narrativo tiene sólo que ver con el convencimiento. De la veracidad de una historia, como diría O’Connor. O de haber *estado allí*, como diría Geertz. Lograr ese convencimiento requiere, cómo no, de la escritura. De lograr transmitir, a partir de la composición del campo (descripciones, evocaciones, detalles, imágenes), cierto sentido de realidad. Pero conviene no cargar demasiado las tintas en la ligazón entre narratividad y convencimiento. Reducir lo narrativo a este eje (o leer este eje de modo ramplón) equivaldría a creer que despacharse narrativamente en un texto académico guarda visos de mero artificio, casi de truco de magia, y que el modo en que el antropólogo acomoda sus ideas en el papel no es más que una fórmula mecánica y premeditada, destinada a la persuasión (siempre un poco embustera).

El papel de lo narrativo en un texto antropológico se anuda, creo yo, a una necesidad más básica y urgente. No busca sólo convencer; busca antes *mostrar*. Un campo, un mapa de relaciones, una serie compleja de prácticas. Mostrar no para explicar en líneas teóricas condensadas; mostrar como si se dibujara. Como si el campo, lejos de resolverse en unos pocos renglones –aplanado por la voz del investigador, que traduce sintetizando–, se desplegara, detalladamente, ante los ojos del lector. Mostrar ya no para persuadir, sino para acercar, para que lo dicho cobre vida: para invitar al lector a ver por sí mismo, para producir una experiencia narrativa donde ya no sea necesario, por ejemplo, que el investigador tenga que explicarle a ese lector lo que tal actor está sintiendo. El lector lo sabría: el trazado narrativo lo habría llevado hasta allí (Sharman 2007, Beatty 2010).

La diferencia es apreciable a simple vista: se trata, ni más ni menos, que de cerrar o abrir el campo. Volvamos al ejemplo de lo que siente una persona. Tomemos un extracto de campo:

La muerte de su amigo, a manos de la policía, lo atravesó de manera muy fuerte. El dolor, la bronca y la impotencia que sintió por su asesinato le permitieron darse cuenta de las situaciones de violencia y discriminación que habían vivido desde chicos en el barrio. Así, reconocer estas experiencias comunes de sujeción fue delimitando su participación en un grupo de activismo político.

8 En: <https://www.eternacadencia.com.ar/blog/taller-literario/item/el-arte-del-cuento.html>

Y contrastémoslo con el retrato que Barbara Myerhoff hace de Basha, una mujer mayor que asiste un centro de adultos mayores judíos en la Venice de principios de los setenta:

Basha, sobre todo, quiere permanecer independiente. Su vida sola junto a la playa depende de su habilidad para desarrollar un número mínimo de tareas básicas. Debe hacer las compras y cocinar, vestirse, cuidar de su cuerpo y de su departamento de una habitación, caminar, tomar el bus hacia el mercado y el médico, ser capaz de hacer una llamada telefónica en caso de emergencia. Sus manos artríticas no la pasan bien con los botones de sus vestidos. Algunos días los dedos le duelen y se hinchan, a tal punto de que no entran en los agujeros del disco del teléfono. Sus manos tiemblan mientras se pone las gotas para el glaucoma. Afortunadamente, ya no tiene que auto-inyectarse para la diabetes. Ahora la controla con pastillas, si tiene el cuidado suficiente de medir lo que come. (Myerhoff 1980: 1-2).

Las diferencias entre uno y otro caso, creo, son notorias. El primer texto toma la escena –el dolor, la bronca, la impotencia–, pero la pasa automáticamente por encima. El hecho no sucede presencialmente, sino que a partir de una línea titular se asume todo.⁹ El texto de Myerhoff, en cambio, nos carga de imágenes. Nos dispara sensaciones y entendimientos que tal vez no se hubieran despertado de no ser por ese relato minucioso y empático que nos hace ser un poco Basha, al menos mientras leemos. El texto de Myerhoff nos permite palpar lo real. Esa es la impronta de lo narrativo: no explicar, sino transportarnos allí. Hacernos vívido, *experiencialmente*, el mundo del otro (Quirós 2014). La aproximación narrativa se vuelve, en tal sentido, una estrategia de escritura profundamente etnográfica.

Pero, ¿qué clase de *escrito* escribe el antropólogo? Es aquí donde surge una pregunta enteramente válida y que requiere de salvedades. Pues abogar por un despliegue mayor de lo narrativo en los dispositivos textuales de nuestra disciplina no implica nunca defender la existencia de una escritura etnográfica que se mueva dentro de las coordenadas de lo meramente descriptivo. El desarrollo argumentativo de las últimas páginas no debe impedirnos ver que, al igual que la excesiva teorización, la excesiva empiria es también un obstáculo frecuente en algunos escritos monográficos:

La posibilidad de irse del pueblo era parte del horizonte de vida de los jóvenes de su edad:

9 Entrevista a Samanta Schweblin: “Alguien te está mirando”. *Página/12*, 11/01/2019.

Yo estoy esperando a terminar la secundaria para poder irme. Mi sueño es estudiar en Rosario. Mientras, trato de hacer changas en mi tiempo libre, cosa de ir juntando unos pesos. Ahora estoy esperando a ver si se vende un terrenito que tiene un tío de mi vieja, allá en el campo. Si lo vende bien, algo de plata le prometió a ella. Eso sería una pegada.

Las posibilidades de progreso de los jóvenes del pueblo dependen, muchas veces, de estas “pegadas”. La situación económica no es buena para nadie, y tener plata para mantenerse afuera no es fácil. Las “changas” son casi la única solución en manos de estos jóvenes.

Todos nos hemos cruzado alguna vez con esos escritos, donde el ejemplo precedente se repite en su forma a lo largo de las páginas, logrando una construcción textual que, leída en su conjunto, abona un segundo cortocircuito en la relación textual entre empiria y teoría. Hay también aquí un entendimiento restringido respecto de cómo se construye el conocimiento antropológico: el campo gana una preponderancia tal (a veces una fascinación tal), que parece bastarse a sí mismo. El material empírico cobra completo protagonismo, pero en un sentido limitante: se transforma en un material de construcción único, que tanto pretende narrar como explicar, todo en un movimiento tautológico. El problema aquí no es que falte necesariamente teoría; es que falta análisis.

Que el análisis falte puede ser consecuencia, al menos en parte, de la mala interpretación de una muletilla del oficio: *darles voz a los sujetos*. Llevada al extremo, esta directriz no deja de producir una asociación bastante lineal entre antropología y descripción, al equiparar la transcripción de estas voces con el solo oficio del etnógrafo. Hablo específicamente de lo que sucede en el texto disciplinar: inscribir en ellos *la voz de los sujetos* –o su equivalente: la explicación del mundo *en sus propios términos*– termina confundiendo esos escritos con registros asépticos de campo, y haciendo por ende que la narratividad y la empiria se vuelvan insumos que basten y sobren para el sostenimiento de la construcción textual.

Proceder de este modo implicaría –yendo otra vez a los extremos– aquello que ya vaticinara Geertz: producir una interpretación de la forma en que vive un grupo que resultara prisionera de sus horizontes mentales, algo así como “una etnografía de la brujería escrita por una bruja” (1994: 75). El resultado no distaría mucho –para retomar los sugerentes contrapuntos disciplinares de Belcher– de la acción de ir al psicólogo y de encontrarse con que éste, a modo de devolución, sólo repite lo que uno le dijo. Un texto antropológico –intento argumentar– lo es por no poder prescindir, justamente y en primer lugar, del análisis. Pero también por no poder prescindir de uno que suponga la mediación siempre interpretativa del etnógrafo.

Desde este punto de vista, es claro que la escritura antropológica no implica la construcción de *cualquier* narrativa, mucho menos de una narratividad genérica e inespecífica. Lo narrativo antropológico no apunta a la simple descripción de un evento, sino a una relación dialéctica: a un *mostrar* que sea deudor del ir y venir entre campo y teoría. A una manera de *pintar la aldea*¹⁰ que no agote sus fines en la mera persecución de una imagen de fidelidad fotográfica, sino en una capaz de tornar evidentes paletas, pinceladas, técnicas e intenciones; en una, finalmente, donde haya lugar tanto para la composición como para el artista (Daich y Varela 2018).

Abogar por una mayor participación de lo narrativo en los textos antropológicos se vuelve entonces una empresa de contornos tan delicados como precisos. No implica, como espero haber demostrado, un mero reclamo por un mayor empiricismo-descriptivo o una mayor *literatura*, sino una invitación a una mayor experiencia empírica-analítica. Es decir, una invitación a que la textualización de nuestros campos gane en densidad fáctica sin caer en descriptivismos auto-explicativos.

Calibrar la justa importancia de esta empresa narrativa implica asumir entonces que la investigación académica es también, entre otras cosas, una operación de escritura. Que dicha escritura no es el mero vehículo con que se ofrecen los “resultados” de lo investigado, ni el paquete que uno ata a las apuradas una vez que termina esa investigación. Que el despliegue de la escritura es, por el contrario, el cuerpo mismo de la indagación. Y que conciliar antropología y proceso narrativo es, por ello, un intento por escribir de manera más justa y reflexiva, no para relajar la cientificidad de la investigación sino para fortalecerla (Jablonka 2016). Se dirá que nuestra disciplina obedece a exigencias de método. Por supuesto. Pero dentro de ese marco, como diría este autor, nada impide que el investigador escriba.

III

Pero la problemática que se anuda entre narratividad y texto académico no se agota en cómo se arregla, en ellos, el material de campo. Otro aspecto sobre el que me gustaría llamar la atención tiene que ver con el tratamiento (con la inclusión) del trabajo de campo mismo en los escritos que tratamos.

No se trata, por supuesto, de una línea de reflexión novedosa. El tópico viene analizándose desde hace décadas, al menos tangencialmente, para señalar un arco que parece comenzar en el *realismo etnográfico* de los antropólogos clásicos.

10 “Pinta tu aldea y pintarás el mundo”. La frase se atribuye a León Tolstoi.

El eje es aquí, como todos sabemos, el de la relación textual entre autoría y otredad, con un otro construido como homogéneo y generalizable, una etnografía espejando la vida social y un antropólogo ausente –en tanto personaje– de la investigación escrita (con las justificadas excepciones de las palabras introductorias a la “investigación” en sí).

Lo que subyace a este paradigma es, claramente, un posicionamiento epistemológico y político. O, lo que es lo mismo, un entendimiento particular de aquello que es considerado *apto* -objetividad, neutralidad- para formar parte de la *investigación-como-texto*. Así, autoría etnográfica y presencia del investigador en el texto no son más que emergentes puntuales de una particular manera de concebir un escrito antropológico legítimo. Es decir, de cribar lo que debe o no pasar del campo a la letra impresa.

Las reacciones que suscitó, en el mundillo académico, allá lejos y hace tiempo, la publicación de los diarios de Malinowski, es buen ejemplo de esto. Se recordará la introducción que Raymond Firth escribiera para su reedición, revisando la incomodidad y vergüenza que le había causado tener que escribir la primera:

Lo que tendí a pasar por alto en la Introducción original fue el valor de los Diarios en un sentido analógico [...] La moda contemporánea por la “antropología reflexiva” parece a veces volver la etnografía en autobiografía. Pero hay un reconocimiento más claro, actualmente, acerca de que la posición de un etnógrafo no es solamente la de un registrador de la vida de una sociedad, sino que es también la de alguien que tanto afecta esa vida y es afectado por ella [...]

La relativa falta de información sobre las reacciones personales de los tempranos antropólogos en el campo tendió a dar un aire de olímpica distancia en relación a los informes publicados: el antropólogo llegó, vio, registró y se retiró para pasar en limpio el material, aparentemente no tocado por sus experiencias, con, a lo sumo, un capítulo introductorio con comentarios sobre la relación con la gente y su efecto sobre el trabajador de campo. Con la publicación de los Diarios de Malinowski este estereotipo se destruyó (Firth 1989: xxi-xxxi).

La introducción de Firth que acompaña a la publicación original de los diarios es de 1966. La segunda, correspondiente a la reimpresión, es ya de 1988. La *moda de la antropología reflexiva*, según su decir, había cambiado, de una introducción a otra, el signo de los tiempos. Lo que se había *expandido* –también según sus palabras– era el *concepto mismo de etnografía*. Si en la primera introducción Firth dejaba traslucir un cierto regusto escandalizado por la irrupción de la agenda “personal” en el texto académico, en la segunda comenzaba a preguntarse por la

validez de una pregunta: ¿qué lugar hay para el *yo* del investigador (y para qué clase de *yo*) en la etnografía escrita? La apuesta *contemporánea* parecía habilitar esta pregunta, pues no sólo se trataba de rescatar la gravitación de la subjetividad del antropólogo en el proceso de investigación, sino también de dejar de silenciar su contorno en las investigaciones que escribimos.

De lo que se trataba, en última instancia, en esa *expansión de la etnografía*, era de dejar de leer el trabajo de campo en función de efectos compartimentados: de este lado el producto cognitivo (el texto científico), de este otro las tribulaciones personales (diarios, cartas); de un lado el *campo-como-dato* (la información cualitativa “dignificada” al tamiz de las convenciones académicas), del otro el *campo-como-anécdota* (la masa burda de empiria incapaz de tomar una forma científicamente jerarquizada).

A nadie escapa que todas estas consideraciones pertenecen al pasado, y que los textos antropológicos de hoy ya no reconocen estas distinciones. Tiendo a creer, sin embargo, que este proceso está lejos aun de completarse. Porque, a pesar de que, ciertamente –como señala Quirós–, muchos colegas ensayan estrategias narrativas que apuestan a análisis vívidos del mundo social, estas estrategias no hacen al lenguaje de la antropología media que escuchamos en mesas de trabajo o leemos en tesinas (2014: 58). Seguimos asistiendo, en muchos de estos casos, a textos que, aun comerciando con el material empírico como lo hacen, siguen sin abordar, necesaria y completamente, el proceso *en sí* de ese trabajo de campo. Es decir, del trabajo de campo como verdadero protagonista de la configuración textual: de la inclusión en nuestros escritos de la trama misma –los vínculos, las prácticas, las marchas, los rechazos– con que se fue conformando la *investigación-como-campo*.

Es probable que la diferencia entre una y otra postura quede mejor evidenciada en los siguientes ejemplos. Tomemos en primer lugar la conferencia que Jean Briggs diera, en 1995, en Memorial University, donde revisita su estadía de campo en el campamento Inuit de Gjoa Haven durante los años que van de 1963 a 1965 (y que fuera publicada cinco años después en una revista académica):

Una idea central de la educación Inuit es “causar el pensamiento”. Los adultos estimulan a los niños a pensar presentándoles problemas poderosamente emocionales, que los niños no pueden ignorar. Una forma de hacer esto es hacer una pregunta que tiene el potencial de ser peligrosa para el niño siendo cuestionado y dramatizar las consecuencias de las diferentes respuestas [...]

Una niña de tres años ... estaba sentada en mi falda, jugando con mi nariz y con los lápices en mi bolsillo. Su madre le preguntó: “¿consideras

que Yiini es buena?”. Maata levantó sus cejas: “sí”. Madre: “¿sí? ¿Sabes que ella es una qallunaaq? ¿Sabes que los qallunaaq reprenden? ¿Sabes que ella se va a ir muy lejos, a su país? ¿Quieres ir con ella?”. Chubby Maata comenzó a mirarme solemne e inquisitivamente. Madre: “¿crees que Yiini es buena?”. Maata arrugó su nariz: “no”. Madre, con un tono de sorpresa: “¿no? ¿Crees que no te *nallik*-? ¿Quién te da té? ¿Quién te da pan y jamón? ... ¿Crees que es buena?”. Maata: “no”. Su madre se rió. (Brigss 2000: 161-162).

Pasemos ahora a un texto anterior de la autora: *Never in Anger*, la etnografía producto del trabajo de campo mencionado, publicada en 1970:

Algunos días pasaron, sin embargo, antes de que me diera cuenta de que había sido aislada. Mi trabajo me parecía, de algún modo, más difícil que de costumbre, me sentía cansada y deprimida; “molida”. Tal vez, pensé, necesitaba vacaciones [...] Ahora que los hombres se habían ido, pasaba un montón de tiempo sola en mi tienda, pasando notas a máquina, escribiendo cartas y tratando de analizar mis datos lingüísticos. Sentía pocos deseos de compañía y me sentía agradecida de que las caras sonrientes que aparecían de tanto en tanto en la entrada de mi tienda se hubieran retirado sin entrar. No percibí nada inusual en el comportamiento de ninguno de ellos hacia mí.

Me di cuenta de repente y de una manera inesperada [...] Sabiendo que el avión escolar podía llegar en cualquier momento, escribí una carta tras otra [...]

Pala también escribió una carta ... y, sonriendo cálidamente, me la dio para que se la guardara hasta que llegase el avión. “Así no me olvido de enviarla”, me dijo. La carta estaba en silábico, por supuesto, y movida por no sé qué espíritu amoral, decidí leerla -para testear mi habilidad en leer Eskimo ... Comenzaba, más o menos como era de esperar, describiendo la recompensa de los kapluna y cuánto habían ayudado éstos a los Eskimo. Luego continuaba en un tono que no había anticipado: “Yiini es una mentirosa. Le mintió a los kapluna. Se enoja (*ningaq*) muy fácilmente. Es fastidiosa (*urulu*), porque regaña (*buaq*) y uno se siente tentado de regañarla. Se enoja fácilmente. Dado que es tan fastidiosa, deseamos cada vez más que se vaya”.

Escrudiné las sílabas crueles por algún tiempo, deseosa de no estar leyéndolas correctamente. Tal vez estaba insertando las consonantes equivocadas al final de las sílabas; el texto no las suministraba. Pero no estaba equivocada. Había sólo una manera de leer los caracteres. ¡Así

que había una razón por la cual mi trabajo había andado malamente! Y mi depresión no se debía para nada al fatigoso verano. Lo que más me impactó fue que, al mirar atrás hacia los diez días desde que había hablado con el guía kapluna, no era capaz de identificar ningún cambio en el comportamiento habitualmente cálido, amistoso y considerado de los Utku. (Briggs 1970: 285-286).

Se trata, este último texto, de una etnografía pionera. Y no sólo por el estudio de la emoción y la reflexión acerca de la propia emocionalidad de la etnógrafa en el proceso de investigación, sino por ser una pieza que, escapando un poco a las convenciones de un registro académico ortodoxo, nos permite atisbar el camino de obstáculos, aciertos y decisiones empíricas que fueron haciendo posible su investigación. En ésta, el trabajo de campo cobra preponderancia en tanto ruta: su derrotero está contenido por entero en el texto.¹¹ Algo diferente sucede en el primer caso -el de la transcripción de la conferencia-, donde el campo aparece ya no como proceso sino como cantera: como espacio que sólo se vuelve visible, y de modo fragmentario, a partir de las piedras (los datos) que de él extraemos para exhibir en el texto.

Recuperar el trabajo de campo en el texto antropológico académico es justamente la apuesta -epistemológica tanto como narrativa- que me interesa enfatizar en este apartado. Esto es, recuperar la posibilidad de que el trabajo de campo -no sólo el *campo-como-dato* sino el *campo-como-proceso*- se vuelva un insumo legítimo en las etnografías que escribimos. De lo que se trata es, en definitiva, de recuperar toda la riqueza que encierra la marca distintiva de nuestra disciplina.

Porque el trabajo de campo es, extrañamente, una instancia sobre la que solemos vanagloriarnos a la hora de trazar coordenadas epistemológicas, pero de la que solemos escribir poco y nada. El trabajo de campo pareciera no ser merecedor, como diría Guber (2017), de convertirse en *cuestión* y *objeto* de nuestras elucubraciones teóricas. Nos sirve para tomarlo como instancia de producción de datos, pero no para permitirnos reflexionar acerca de sus desafíos. Al no analizar conceptualmente en el texto las instancias propias del trabajo de campo -continúa la autora-, la empiria se transforma en un "dato pelado", plantado allí de manera autónoma y recortada, como si ese dato tuviera un sentido transparente y propio al que se pudiera acceder sin contexto ni situación (Guber 2017).

La apuesta es entonces, decía, epistemológica, pues implica valorizar el proceso de trabajo de campo tanto en la formulación de nuestras investigaciones como en

11 No se trata acá de sugerir que el trabajo de campo inscrito en el texto sea un calco inocente del trabajo de campo en sí (ningún mapa es un territorio, como nos enseñó el cuento de Borges). Todo texto implica una construcción, pero una cosa es que la haya del proceso recorrido y otra del dato suelto.

sus resultados escritos. Mirar de cerca los modos en que escribimos antropología se vuelve necesario para nivelar procesos de escritura y procesos investigativos, haciendo que la construcción de un texto disciplinar pueda acercarse a toda la riqueza y todo el potencial que esconde la práctica de nuestro oficio. Que no se malentienda: no se trata de abogar por la necesidad de una *mejor* escritura, sino por la necesidad de una escritura antropológica más *fiel* al trabajo de campo del que proviene.

Pero la apuesta es también, por todo esto, narrativa. En 1972, la revista *American Anthropologist* publicaba una reseña de la etnografía de Jean Briggs:

Desafortunadamente, en su forma actual, los datos no están ni suficientemente sistematizados ni analizados para ser valiosos con vistas a un objetivo comparativo, ni proveen el marco coherente para comprender la vida emocional de los esquimales. Desde esta perspectiva, la obra es difícil y a menudo frustrante de leer. Sin embargo, si uno elige desde el principio leerla de modo diferente, como uno pudiera leer una novela, es fascinante, informativa y muy humana... El estilo narrativo, que es inadecuado para la descripción cultural y la generalización, puede ser un insumo delicado para expresar, a nivel visceral, lo que significa un trabajo de campo largo y difícil para todas las partes involucradas. (Gussow 1972: 871).

La reseña puede fácilmente leerse como el relato de una indignación. Allí donde hay un trabajo fundacional, Gussow ve un trabajo fallido. La ecuación es clara: una pluma en primera persona, con la investigadora habitando vívidamente las páginas de la etnografía, no puede parecerle más que una *novela*. El *estilo narrativo* elegido por la autora la hace para siempre una obra inadecuada para su género. Adolece de cientificidad: no hay en ella *datos que puedan sistematizarse ni generalizarse*. Es, cuanto mucho, el racconto *visceral*¹² que permite dar cuenta de las vicisitudes de un trabajo de campo. Es decir, la escritura de una obra menor.

Cuarenta y dos años después de la publicación de *Never in Anger*, el historiador Ivan Jablonka daba luz a un libro que sería profusamente aclamado justamente por aquello que se le había criticado al de Briggs. *Historia de los abuelos que no tuve* es, a la vez que una investigación, “una biografía familiar”: una obra que une el archivo riguroso con la reconstrucción flexible, una prolongación del trabajo de historiador del autor, acometido para investigar y *narrar* –las dos empresas al

12 Que la etnografía fuera un estudio de las emociones Ilongot de seguro ayudaba a la pátina de sospecha. El estudio de las emociones por parte de las ciencias sociales sólo termina de legitimarse en Estados Unidos en la década del 1980s. La literatura es profusa el respecto; para un mapa de ruta por la misma, ver Sirimarco y Spivak L’Hoste (2018).

unísono— la historia de los abuelos paternos a los que nunca conoció, muertos en campos de concentración durante el nazismo:

Partí, como historiador, tras las huellas de los abuelos que no tuve. Sus vidas se terminan mucho antes de que la mía comience: Mates e Idesa Jablonka son tan parientes míos como absolutos desconocidos. No son famosos. Se los llevaron las tragedias del siglo XX: el estalinismo, la Segunda Guerra Mundial, la destrucción del judaísmo europeo. (Jablonka 2015: 12).

Este es el comienzo. Lo que sigue son más de trescientas páginas del relato de un derrotero. Del peregrinar de sus abuelos, desde el *shtetl* polaco de origen hasta el final en los campos de concentración. Pero también del suyo propio, como nieto e historiador, buscando desandar esos pasos: siguiéndolos a través de las fuentes existentes, imaginándolos a través de experiencias similares, echándolos en falta en las lagunas de la Historia. Jablonka podría haber escrito un libro “depurado”: uno donde la materia prima quedara oculta bajo la tersa prosa de la historia, donde apenas se distinguiese esa base, ese proceso (Caimari 2017). Eligió, en cambio, un camino infinitamente más rico: un cruce que reuniera aquello que en el siglo XIX había sido separado —ciencias sociales y bellas letras— y que le permitiera desplegar, una a una, las rugosidades de la investigación. El desafío era claro: discutir el falso postulado de que las ciencias sociales no tienen una dimensión “literaria”, y que, de tenerla, no por ello pierden “cientificidad”. (Jablonka 2016: 11).

Porque al fin de cuentas, lo que importa en el texto de Jablonka —así como en el de Briggs—, es que la riqueza de lo encontrado no termine convirtiéndose en un mero reporte de datos, ni que las vivencias que conducen a ellos queden aplanadas por el despliegue de los hechos rasos. Lo que importa, en estas obras, es plantear un problema que tanto pueda ser analizado como *contado*. Evitar el recuento frío de “los hechos” se vuelve entonces, me parece, un modo de hacerle justicia a la experiencia (Sirimarco 2016).

Y acá es donde entra a jugar lo narrativo. Pues la inclusión del proceso de trabajo de campo en nuestros textos implica animarse a prescindir de cánones de escritura académica más encorsetados. Esto es, animarse a habilitar como zona narrable los pasos que terminan dando forma al camino de una investigación. No sólo para rescatar la infinita largura que conlleva la construcción de un dato, sino para componer un texto que sea fiel al carácter siempre subjetivo de su producción y que no pierda de vista que el racconto de una investigación es siempre la narración de un suceso visto por alguien (Sirimarco 2016). Se trata, en otras palabras, de lograr que la importancia del recorrido no sucumba ante la premura del resultado. De generar un texto etnográfico en su sentido más profundo: un texto que no sea impermeable a la experiencia de haber *estado allí*.

Se trata, por ende, de darle lugar no al regodeo auto-referencial, sino al narrador situado. La diferencia es abismal: lo que se ilumina, en este camino narrativo, no es el investigador en sí mismo, sino el proceso del encuentro etnográfico (Tedlock 1991). Porque después de todo, como señala Rosaldo (2011), la narrativa siempre ha existido dentro de la etnografía. El tema es que lo ha hecho de modo marginal, bajo el formato siempre menor de las introducciones a los libros, las notas a pie de páginas o los casos de estudio.

Este trabajo ha intentado argumentar así la necesidad de reunir aquellos registros que por mucho tiempo fueron vistos como entidades separadas -narrativa y análisis etnográfico-, no con ansias *literarias* o *ficcionales*, sino con fines perfectamente *científicos*: se trata, en última instancia, de aprovechar de modo máximo las posibilidades analíticas de lo empírico, para construir textos que verdaderamente reflejen el contexto de producción de nuestro conocimiento. O lo que es lo mismo, de hacer de lo narrativo antropológico el motor real de los textos que escribimos.

Referencias citadas

- Beatty, A. 2010. How did it feel yor fou? Emotion, narrative and the limits of ethnography, *American Anthropologist*. 112 (3): 430-443.
- Belcher, W-L. 2010. *Cómo escribir un artículo académico en 12 semanas. Guía para publicar con éxito*. México: Flacso.
- Briggs, J. 1970. *Never in anger. Portrait of an Eskimo family*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2000. Emotions have many faces: Inuit lessons. *Anthropologica*. 42 (2): 161-162.
- Caimari, L. 2017. *La vida en el archivo. Goces, tedios y desvíos en el oficio de la historia*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Cardoso de Oliveira, R. 2000. *O Trabalho do antropólogo*. Brasília: São Paulo Editora UNESP.
- Daich, D. y Varela, C. 2008. “Antropólogas feministas en las intrincadas aldeas del sexo comercial”. En K Tinat. y R. Parrini (comps.), *Etnografías de la sexualidad en América Latina*. México: El Colegio de México.
- Díaz Viana, L. 1991. “Prólogo a la edición española”. En J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad.
- Firth, R. 1989. Second introduction 1988. En *A diary in the strict sense of the term* (pp. xxi-xxi). Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, C. 1986. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- . 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Editorial Paidós.
- . 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Guber, R. 2017. Conocimiento antropológico, trabajo de campo y patetismo editorial. Cuestión de escala y de tiempo. Recuperado de https://www.wcaanet.org/publications/proprios_terminos/guber.shtml
- Gussow, Z. 1972. Never in Anger. Review, *American Anthropologist*. 74 (4): 871-872.
- Jablonka, I. 2015. *Historia de los abuelos que no tuve*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- . 2016. *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lorenz, F. 2014. Los zapatos que calzamos. De la novela como revancha del historiador, *Anuario Digital*. (26): 29-45.
- Marcus, G. 1991. “Epílogo: la escritura etnográfica y la carrera antropológica”. En: J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Júcar Universidad.
- McGranahan, C. 2014. What is Ethnography? Teaching Ethnographic Sensibilities without Fieldwork. *Teaching Anthropology*. (4): 23-36.
- Myerhoff, B. 1980. *Number our days*. New York: First Touchstone Edition.
- Quirós, J. 2014. Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en Antropología. *Publicar*. 12 (17): 47-65.
- Reynoso, C. (comp.). 1991. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Editorial Gedisa.
- Rosaldo, R. 2011. “La narrativa en la etnografía: el imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad”. En: A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comps.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. pp. 61-68. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sharman, R. L. 2007. Style matters: ethnography as method and genre. *Anthropology and Humanism*. 32 (2): 117-129.
- Sirimarco, M. 2016. *El último Chonino. Crónica de una investigación sobre policía y heroísmo*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Sirimarco, M. y A. Spivak L’Hoste. 2018. Introducción: la emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica. *Etnografías Contemporáneas*. 4 (7): 7-15.
- Tedlock, B. 1991. From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography, *Journal of Anthropological Research*. 47 (1): 69-94.

Verdades y consecuencias: las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías¹

GABRIEL NOEL²

-
- 1 Publicación original: Gabriel Noel. 2016. Verdades y consecuencias. Las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías. *Avá*. (28): 101-126.

Agradecemos a *Avá* su autorización a republicar este artículo.

Este texto muestra cómo el autor fue cotejando, a lo largo de su trabajo de campo, las sistematizaciones parciales y tentativas de sus datos, en formato de artículos breves y preliminares y primeras elaboraciones (y que culminaron en un manuscrito unificado con los resultados de su investigación (*A la Sombra de los Bárbaros. Transformaciones sociales y procesos de delimitación moral en una ciudad de la Costa Atlántica Bonaerense (Villa Gesell 2007-2014)*, 2020). Así como compartió algunos materiales con una minoría notoria y discreta de sus interlocutores de campo, que hicieron de comentaristas e, incluso, de “*sparrings* intelectuales”, también evitó hacerlo, al menos abiertamente, con otros interlocutores locales de quienes, sin embargo, no ocultó los materiales, fácilmente rastreables en la internet. El autor explica las decisiones con las cuales fue publicando, dando a conocer, preservando y debatiendo con aquellos a quienes en antropología llamábamos “informantes”, incluyendo aquí el novedoso espacio de las redes sociales y el desafío de recibir, públicamente y por ese medio, los comentarios, las objeciones y las críticas de los involucrados y analizados sujetos de estudio. Tiempos de la investigación, tiempos del trabajo de campo y tiempos del campo mismo confluyen con los tiempos de la publicación académica y de la circulación en un *Facebook* que el autor generó como página exclusiva para aquella investigación. El texto que aquí publicamos surge, precisamente, de estos vaivenes no siempre agradables, pero profundamente instructivos acerca de nuestras comprensiones e incomprensiones, de nuestros giros y nuestras jergas, de las decisiones estratégicas y éticas en esta disciplina. En suma, “Verdades y consecuencias...”, un título que adopta el nombre de un popular juego infantil, fue el último texto que Noel escribió al cabo de una década de trabajo sobre la antropología de las moralidades y sobre el lugar de los repertorios morales en las lógicas del conflicto. Desde 2015, el autor desplazó su campo hacia el norte de la misma costa bonaerense (de la Provincia de Buenos Aires), con su foco puesto en la especificidad de la práctica de una antropología urbana de y en las aglomeraciones medianas y pequeñas, y su escenario etnográfico en los partidos de Punta Indio y Magdalena a orillas del Río de la Plata. Complementar con secciones 3 (H. Ratier, L. Bartolomé), 11 (A. Gravano) y 14 (P. Wright).

- 2 Programa “Migraciones y Transformaciones Sociales en Aglomeraciones Medianas y Pequeñas” (IDAES-UNSAM)/CONICET

Las expectativas recíprocas en la investigación etnográfica

Las reflexiones en torno de los desafíos éticos inherentes al trabajo etnográfico reconocen una larga genealogía en los debates de las ciencias sociales. Una parte considerable de estos trabajos –entre los cuales podemos enumerar a título de ejemplo los de Bourgois (2003); Casell y Jacobs (2000), Garriga (2012), Noel (2011), Robben (1996), Rynkiewicz y Spradley (1976) y Zenobi (2011)– configura un subgénero etnográfico por derecho propio que, utilizando recursos propios del apólogo y la alegoría, evoca una suerte de *morality play*. La operación fundamental que caracteriza a estos textos implica la tematización de determinados incidentes, dilemas, equívocos o tensiones suscitadas en el transcurso del trabajo de campo a los fines de reflexionar sobre los modos en que ciertas expectativas recíprocas del etnógrafo y “sus nativos” –y solicitamos indulgencia por ceder en aras de la claridad a la tentación de un lenguaje conscientemente anacrónico– se ven defraudadas y, por tanto, reveladas al punto de resultar pasibles de registro e inscripción. Las rupturas morales en el desarrollo del trabajo de campo (Zigon 2007) son presentadas, utilizadas y discutidas en estos trabajos en tanto recurso para refinar nuestros dispositivos metodológicos, esto es para llamar la atención sobre los modos en que nuestras propias disposiciones y supuestos irreflexivos interfieren ora con nuestra capacidad de producir conocimiento riguroso, ora con el sostenimiento de esa presencia física y moral en el campo que resulta la condición fundamental para llevar adelante nuestro trabajo.

Menos frecuentado en la literatura etnográfica resulta un camino alternativo, esto es, el que combina las consideraciones metodológicas de esta suerte con una indagación acerca de los modos en que ciertas decisiones del investigador –cuando no la misma naturaleza de sus dispositivos de producción de datos y de presentación de sus resultados– configuran escenarios en los cuales nuestra relación con diversas clases de interlocutores significativos es puesta a prueba en el marco de una interpelación ética por parte de ellos (Garriga 2012, Guber 2001, Marques y Mattar Villela 2005). Tales interpelaciones suelen resultar sumamente ricas a la hora de poner de relieve las tensiones suscitadas por el necesario y constante funambulismo, que resulta de nuestros permanentes intentos de contrapesar posibilidades metodológicas y demandas éticas en el desarrollo del trabajo de campo.

Creemos que, al menos en parte, esta ausencia relativa de textos que tematizen etnográficamente las consecuencias éticas de nuestras decisiones metodológicas –y ya no simplemente las consecuencias metodológicas de nuestros dilemas éticos– tienen que ver con una presunción acerca de la relación entre el etnógrafo y sus interlocutores en el campo, y que les imputa de manera irreflexiva una suerte de pasividad epistemológica flagrantemente inconsistente con el reconocimiento explícito y vehemente que solemos hacer de su agencia y de sus astucias. La

literatura disponible ha dejado razonablemente en claro que los dilemas éticos que los investigadores enfrentamos en el campo resultan casi siempre de un desfase de expectativas recíprocas y que elucidar la naturaleza de este desfase, por tanto, implica en primer lugar la reconstrucción de esas mutuas expectativas (Noel, 2009). Y sin embargo, en los análisis de dilemas morales en clave metodológica como los que ya hemos citado el proceso de explicitación se despliega casi siempre de manera asimétrica, deteniéndose de manera unilateral e introspectiva sobre los supuestos y expectativas del etnógrafo; sobre su ingenuidad, ignorancia o superficialidad; sobre su etno-, socio- o dominocentrismo, en un proceso de autoanálisis cuya moraleja casi siempre se limita a una invitación a la humildad epistemológica.

Resulta cuanto menos singular que en el marco del esfuerzo reflexivo por mejorar nuestros dispositivos metodológicos y nuestras estrategias de inserción en el terreno a partir de nuestros tropiezos morales, escaseen los esfuerzos por reconstruir de manera relativamente sistemática las expectativas y percepciones que nuestros interlocutores construyen sobre nosotros y sobre lo que hacemos mientras permanecemos entre ellos. Todo ocurre como si de hecho se requiriera del etnógrafo una reflexión sobre lo que piensan sus interlocutores acerca de él sólo cuando el habitual clima de *bonhomía* y *business as usual*, habitualmente mistificado con la expresión de *rapport*, diera paso a una ruptura visible –a la vez que puntual– en sus relaciones con ellos. Y sin embargo, quienes hacemos de la etnografía nuestro *métier* sabemos de sobra que las cosas no son tan sencillas: lejos de constituir anomalías puntuales sobre el trasfondo de una relación habitualmente apacible o deslices desafortunados resultado de la ocasional torpeza por parte de un investigador de otra manera competente y en control de la situación, estos desacoples de expectativas constituyen la sustancia misma del trabajo de campo y parte constitutiva e ineludible de la tensión que lo hace posible. Al fin y al cabo, a lo largo de nuestra experiencia en el terreno estamos permanentemente sometidos al imperativo de sostener negociaciones, ofrecer explicaciones y mantener discusiones con diversas clases de actores no necesariamente familiarizados con lo que somos ni con lo que hacemos, y que están en posesión de los recursos críticos e indispensables para poder llevar nuestro empeño a buen puerto.

Ahora bien, estas explicaciones destinadas a dar cuenta de qué es lo que estamos haciendo o lo que nos disponemos a hacer de manera tal que nuestros esfuerzos resulten lo más comprensibles y lo menos amenazante posibles para nuestros interlocutores, que con frecuencia toma mucho tiempo diseñar y adaptar continuamente para consumo de diversos auditorios potenciales, no se despliegan sobre una *tabula rasa*. Más allá del cuidado que pongamos a la hora de presentar nuestros objetivos o nuestras credenciales personales e institucionales, unos y otras serán leídas por nuestros nativos desde una serie de supuestos, expectativas y representaciones acerca de quiénes somos, de lo que somos y de lo que

podemos hacer (y en particular de lo qué podemos hacer *por ellos*) cuya génesis precede a nuestra irrupción en sus vidas, y que han sido construidas en buena medida sobre la base de experiencias previas con otras clases de actores a quienes seremos asimilados –por más distintos que nosotros mismos nos consideremos o quisiéramos considerarnos de ellos–.

Quizás valga la pena demorarse en un ejemplo a fin de que el punto quede claro: las decenas de sociólogos y antropólogos que se vuelcan día a día en espacios fuertemente intervenidos como lo son los barrios y asentamientos populares urbanos habrán sido precedidos por diversas clases de censistas, funcionarios municipales, militantes de organizaciones políticas o movimientos sociales, voluntarios de ONGs barriales, nacionales o transnacionales; cohortes enteras de estudiantes de universidades aledañas que “*bajaron al barrio*” en busca de materiales para hacer sus trabajos prácticos o monografías; cronistas y ‘periodistas de investigación’ empujados por sus veleidades populistas o miserabilistas y –*last but not least*, y cada vez con mayor frecuencia– otros investigadores que pasaron por allí antes que ellos. Así las cosas, y por más que los populismos y miserabilismos de los propios investigadores se obstinen con frecuencia en imputar a los residentes de estos espacios ingenuidad en un caso o ignorancia en el otro, lo cierto es que éstos, en virtud de encontrarse permanentemente en la mira de observadores diversos, son plenamente conscientes de su estatuto de botín codiciado para la acumulación de capitales en el mundo de las políticas públicas, la militancia, el voluntariado o la carrera académica. Por ello mismo, y en virtud de una larga experiencia basada no tanto en la reflexión individual como en conversaciones, discusiones y debates colectivos al interior de los diversos espacios locales que frecuentan y en los que se reúnen, habrán construido clasificaciones detalladas de las clases de actores que “*bajan al barrio*” así como estrategias correlativas de presentación y de manipulación de cada uno de ellos. Sobre esa base –y como ya señalamos no importa qué tan diferentes nos consideremos de estos diversos afines– seremos sometidos desde el principio a una operación de clasificación sobre la que no tenemos mayor control y sólo con considerable esfuerzo y sobre la base de una presencia sostenida, conseguiremos –y esto en el mejor de los casos– ser reclasificados de una manera relativamente consistente con nuestra propia representación de nosotros mismos y de nuestro trabajo.

Al mismo tiempo, como también hemos adelantado, la operación de clasificación por parte de nuestros interlocutores supone un escrutinio que busca esclarecer si podemos transformarnos para ellos en algún tipo de recurso, y en caso de que la respuesta sea afirmativa, de qué clase. Así, los intelectuales, ensayistas y periodistas locales se estarán preguntando si podemos ser fuente de legitimación, prestigio o –en el extremo– de algún tipo de consagración académica o si, por el contrario, constituimos una potencial competencia o amenaza a sus posiciones laboriosamente establecidas. Los políticos, funcionarios y líderes barriales intentarán establecer

de qué manera podemos ayudarlos a consolidar sus posiciones, trayectorias y capitales a partir de recursos personales o institucionales venidos de fuera –en particular si provenimos de lugares prestigiosos o instituciones renombradas–. Y más allá de las particularidades del caso, todas y cada una de las personas con las que hablemos en el transcurso de nuestro trabajo, sin importar quiénes sean y qué lugar ocupen en sus colectivos de referencia, procurarán convencernos acerca del carácter apodíctico de su punto de vista con la aspiración de que lo consagremos como la verdad científicamente probada de las cosas, y sepultemos correlativamente a sus rivales o competidores como los simplones ingenuos, los descarados falsarios o los astutos ideólogos que en realidad son.

Ciertamente podemos pensar que las habituales reconvenciones acerca de una presentación prolija, sistemática y exhaustiva de los alcances de nuestro proyecto y de nuestro rol como investigadores –imperativo ético-metodológico consagrado y consensuado en la investigación etnográfica e inscripto en las declaraciones de principios y códigos de ética de la disciplina– reduciría al menos en parte la posibilidad de equívocos de esta clase. Una vez más las cosas no son tan sencillas, ya que no sólo nuestros interlocutores probablemente comparezcan ante nosotros munidos de una serie de supuestos y representaciones que resulta improbable pensar que puedan ser desmantelados con un breve *spiel* de presentación, sino que además esa presentación sistemática y exhaustiva con frecuencia resulta una quimera, y esto por al menos dos razones. En primer lugar, porque la investigación etnográfica implica una estrategia inductiva, de modo tal que en las etapas iniciales de nuestros proyectos –y que pueden prolongarse por meses, o incluso años– no siempre seremos capaces de explicitar con exactitud qué es lo que estamos buscando simplemente porque (aún) no lo sabemos. Más aún, incluso cuando creamos haber estabilizado nuestro objeto analítico siempre puede suceder, sin previo aviso, que el propio proceso de investigación nos obligue a reformularlo, alterarlo o desplazarlo. A su vez existe también el riesgo de que ser *demasiado* sistemáticos o *demasiado* exhaustivos en nuestra presentación inutilice nuestros dispositivos de recolección etnográfica, que nos devolverán el reflejo de lo que nosotros pusimos allí –datos ‘precocidos’ o ‘sobrecocidos’, respuestas *hardcodeadas* o artificios de investigación sin relevancia empírica ninguna–.

Enfrentados a este panorama, apenas cabe dudar de que las consideraciones acerca del modo en que nuestra presencia es leída, interpretada, socializada, compartida y reinterpretada de continuo por nuestros interlocutores en el campo debería formar parte integral de una reflexividad etnográfica rectamente entendida. Un esfuerzo de esta clase debería permitirnos analizar con mayor rigor y sobriedad metodológica –y con menos *pathos*, patetismo e impresionismo– qué es lo que sucede exactamente cuando sus expectativas y las nuestras se desfasan.

Cualquier etnógrafo mínimamente experimentado podrá imaginar dispositivos de elicitación de estas expectativas, más allá del hecho de que sólo podrán ser aplicados de manera efectiva luego de una larga estancia en el terreno y suponiendo un proceso laborioso y frágil de construcción de confianza. Sin embargo, todo trabajo de campo produce, por su misma lógica, un recurso de esta clase y que configura una suerte de prueba en el que las expectativas de nuestros nativos respecto de nosotros serán invariablemente expuestas a la luz, proveyéndonos la ocasión de analizarlas y objetivarlas. Tal confrontación tendrá lugar ni bien nuestros informantes accedan a los productos materiales de nuestro trabajo: nuestras publicaciones.

Las lecturas nativas de nuestras etnografías

Hasta hace relativamente poco tiempo poner a nuestros interlocutores en conocimiento de los productos de la investigación era prerrogativa de los propios investigadores que, en virtud de un mayor o menor compromiso ético o de la promesa de una probable oportunidad metodológica, podían sentirse más o menos inclinados a compartir y discutir los resultados de sus trabajos. Tal “*devolución*” –este era el término aséptico y culposos con el que se designaba este regreso al campo *after the fact*– implicaba casi siempre poner en posesión de los otrora informantes un producto material (en general un libro) que condensaba los resultados del proceso de investigación, en ocasiones acompañado de una conversación que glosaba su contenido *ad usum del fini* o de una o varias sesiones de presentación y debate colectivo en entornos más o menos institucionales del antiguo campo.

Apenas hace falta decir que la situación es hoy bien distinta, y esto por varias razones. En primer lugar, los etnógrafos nos vemos compelidos, en virtud de una serie de transformaciones en los propios criterios de producción y evaluación de los circuitos académicos de los que formamos parte, a producir *papers* a lo largo de todo el proceso de investigación en lugar de un único volumen monográfico al final del mismo. Al mismo tiempo, esos *papers* con frecuencia se encuentran disponibles *online*, a una búsqueda de distancia de cualquier potencial curioso, ya sea porque es el investigador mismo el que los comparte –subiéndolos a sitios como *Academia.edu*, *Research Gate* o *LinkedIn*– o porque los propios editores los vuelven disponibles como parte de sus políticas de *Open Access* o bien porque se encuentran almacenados en repositorios de acceso público. Así las cosas, es simple cuestión de tiempo para que una persona cualquiera con la que el investigador tuvo ocasión de interactuar en el transcurso su trabajo realice una búsqueda *online* –ya sea movida por la curiosidad o por la suspicacia– y lea lo que ha escrito sobre ella o sobre los colectivos con los que se identifica. Ya no se trata, por tanto, de si nuestros informantes leerán lo que hemos escrito acerca de ellos sino más bien

de cuando lo harán (y la experiencia nos muestra que es probable que esto ocurra más temprano que tarde). Una vez que lo hagan, compararán los resultados de sus lecturas con sus propias expectativas acerca de nuestro trabajo, sus propósitos y sus alcances, incluyendo de manera eminente aquellas que construyeron a partir de nuestras presentaciones, explicaciones y promesas. Y en aquellos casos en que nuestra relación con ellos haya superado lo meramente incidental es casi seguro que nos harán conocer –y de manera vehemente– su acuerdo, su satisfacción, su enojo o su frustración, en una interpelación que a la vez que nos revela –como hemos señalado– la naturaleza de sus supuestos y expectativas acerca de nosotros, nos enfrenta al mismo tiempo a las consecuencias éticas de las decisiones teórico-metodológicas y retóricas que tomamos en el transcurso de nuestra investigación y de su inscripción posterior en nuestros trabajos publicados.

A la luz de estas consideraciones, procederemos a presentar y discutir un conjunto de reacciones suscitadas por nuestra producción etnográfica de la última década entre nuestros interlocutores en el campo, con el objeto de intentar poner de relieve la dualidad ya señalada entre las dimensiones propiamente metodológicas y las específicamente éticas involucradas en esas operaciones de lectura. Así, por un lado mostraremos de qué manera esas interpelaciones nos permiten inferir en forma retrospectiva algunas de las expectativas generadas en relación con nuestra presencia y su relación con las nuestras propias; mientras que por otro mostraremos la manera en que las lecturas nativas de nuestros textos implicaron reclamos de naturaleza ética que ponen de relieve un número de tensiones irresueltas –y probablemente irresolubles– inherentes al trabajo de campo etnográfico.

Cabe señalar que esta dualidad apareció en el transcurso de lo que comenzó como un simple dispositivo metodológico de elicitación de los supuestos y expectativas de nuestros interlocutores en relación con nuestro trabajo, pero que rápidamente produjo una interpelación ética en relación con nuestras intenciones, propósitos y responsabilidades. Esta complejidad imprevista involucró un replanteo de nuestra estrategia a los fines de responder a esta dualidad, y a cuyos efectos sostuvimos conversaciones y discusiones con aquellos de nuestros informantes que respondieron de manera particularmente vehemente a la lectura de nuestros textos, procurando esclarecer mediante un proceso dialógico –a los efectos de sustraernos a la tentación de una imputación analítica que hubiese transformado nuestras interpretaciones en un ejercicio de imposición unilateral y gratuito de sentido– no sólo cuáles habían sido sus supuestos iniciales, de qué manera y por qué fueron confirmados, ampliados, corregidos o defraudados y a qué podía adjudicarse sus modalidades particulares de lectura sino también cuáles eran las demandas éticas suscitadas a propósito de nuestras decisiones teórico-metodológicas y retóricas. Como puede suponerse con facilidad, este procedimiento fue cualquier cosa menos apacible, con frecuencia considerablemente incómodo y en todo caso más desordenado, pasional y airado de lo que se deja traslucir en

la sobria prosa académica. Pero fue sostenido en tanto parte necesaria del objetivo explícito de reemplazar una estéril y condescendiente noción de “*devolución*” que vacía de sentido todo aquello que de sustancial tienen las complejas relaciones establecidas con nuestros interlocutores, por una reflexividad dialógica que buscaba tomar en serio los modos en que nuestros procedimientos y dispositivos de construcción y presentación de conocimiento entran en contacto con los que nuestros ‘nativos’ utilizan para representarnos, representarse y actuar en los escenarios que brevemente y de manera peculiar compartimos con ellos, generando no sólo equívocos con consecuencias metodológicas sino también tensiones de naturaleza moral.

Verdades (etnográficas) y consecuencias (éticas): los equívocos de la objetivación simétrica

Maricel, una joven militante barrial con la que habíamos compartido innumerables eventos y conversaciones, apareció en el *chat* de mi *Facebook* –en un perfil que mantengo con fines exclusivamente etnográficos– poco después de publicado uno de mis textos. Sin mediar saludo previo, me espetó a quemarropa:

Maricel: ¡Flor de falluto resultaste!

Gabriel: ¿Yo? ¿Por?

Maricel: Porque resulta que siempre que conversamos me decías que sí a todo, como que estabas de acuerdo conmigo... y ahora que escribís, me encuentro con otra cosa. Y no me gusta un carajo que me den la razón como a los locos.

Como el exabrupto me tomó por sorpresa y al menos de momento no sabía exactamente a qué se estaba refiriendo Maricel, protesté mi inocencia de manera genérica. Mi incapacidad de responder de manera coherente y razonada a esa imputación vehemente, sin embargo, tuvo el efecto de exacerbar su enojo, tan pródigo en expletivos y acusaciones como sordo a mis peticiones de clarificación, interpeladas como muestra ulterior de descaro o de cinismo. Cuando constaté que mis intentos por apaciguarla no surtían ni surtirían efecto, alegué que debía desconectarme a los fines de ocuparme de algunas tareas domésticas, le pedí disculpas, y le prometí reconectarme para conversar con mayor detalle al día siguiente, esperando que se hubiera sosegado, al menos en parte. Así fue de hecho puesto que ella misma recibió mi nueva presencia *online* con un pedido de disculpas por sus exabruptos y manifestando la esperanza de que lo sucedido no afectara nuestra hasta entonces buena relación.

Luego de asegurarle que no se preocupara y tras unos pocos minutos de conversar con ella en un tono más desapasionado que el de la víspera, logré finalmente reconstruir la naturaleza del equívoco, fundada en una serie de afinidades que habían cimentado nuestra relación a lo largo de mi estancia en su ciudad. Con Maricel compartíamos, en términos generales, una posición político-moral e ideológica sustentada en una proximidad generacional y una similitud relativa de nuestras respectivas trayectorias biográficas, políticas e intelectuales. Sobre esa base habíamos desarrollado una relación cercana y cordial, que se había materializado en numerosos encuentros, algunos de ellos formalmente etnográficos, y otros de naturaleza más bien ‘social’ –aunque los etnógrafos sabemos que en el fondo esa distinción no tiene sentido, cosa que a veces nuestros interlocutores más cercanos, por avisados que estén, tienden a olvidar–. A lo largo de unos y de otros tuvimos amplia ocasión de explicitar nuestras respectivas posiciones político-morales, reconociendo una serie de afinidades que volvieron posible una ulterior apertura que involucró compartir chistes, censuras, críticas e indignaciones respecto de varios actores centrales de la escena política local, en un diálogo que aunque nunca dejó de tener matices y diferencias, estuvo marcado por un trasfondo de acuerdos y sobreentendidos fundamentales.

Ahora bien: ¿qué encontró Maricel en nuestro texto, que la irritó al punto del exabrupto? Muy sencillo: encontró esos mismos puntos de vista, *sus* puntos de vista, *nuestros* puntos de vista explícitamente compartidos sometidos a una operación de objetivación; repuestos y analizados sociológicamente en su carácter de tales, es decir, en tanto *puntos de vista* en un escenario plural y conflictivo en el que diversos actores individuales y colectivos se lanzaban recursos morales unos a otros en una búsqueda crispada de legitimidad política. Lo que en su operación de lectura Maricel interpretaba como hipocresía –tal como yo mismo me encargué de explicarle– implicaba el desconocimiento de esa suerte de averroísmo teórico-metodológico que los científicos sociales tenemos naturalizado pero que resulta enormemente desconcertante para los legos, y que implica someter al mismo tipo de tratamiento analítico tanto a las posiciones afines a las nuestras como a aquellas que nos indignan, nos repugnan o nos resultan incomprensibles. Lo que estaba en juego no era una cuestión de insinceridad –protesté– sino lisa y llana honestidad intelectual: no podemos dejar de intervenir analíticamente sobre las posiciones morales o políticas que nos resultan simpáticas sólo porque nos resultan simpáticas y correlativamente, ceñirnos de manera exclusiva a aquellas que repudiamos como si la antropología fuera una forma particularmente articulada de la desmitificación y de la denuncia. “La diferencia” traté de resumir “es que yo escribo como investigador y no como militante, no porque no tenga una posición o porque me dé igual una cosa o la otra, sino porque estoy haciendo mi trabajo, y mi trabajo implica entender las posiciones en juego, me sean simpáticas o no”.

Maricel pareció apaciguada por mi explicación, o al menos esa fue la impresión suscitada por su respuesta, aunque se encargó de dejar bien en claro que esa distinción tan aséptica entre investigación y militancia le resultaba en último término dudosa, y que en coyunturas tan críticas y urgentes como las que atravesaba la ciudad en ese momento corría el riesgo de ser leída como indiferencia o incluso como complicidad de mi parte con ciertos actores con los que sin duda no quería verme asociado. Asentí de manera poco entusiasta –al fin y al cabo era consciente de haber exagerado a fines retóricos una distinción que suele colapsar con más facilidad de lo que mi explicación permitía entrever– relativamente aliviado por haber restaurado el tono cordial de nuestra relación, al menos en parte, y me refugié una vez más en el *ethos* profesional de quién tiene un trabajo que hacer y lo hace *sine ira et studio*, contra viento y marea, más allá de que eso no quitara –agregué– que finalizado el mismo pudiéramos encontrar formas de movilizarlo políticamente en relación con aquellas causas que tanto ella como yo considerábamos tan importantes como urgentes.

Lo cierto es que más allá de esta profesión de responsabilidad científica en la que me había atrincherado, mi argumento soslayaba una serie de considerandos adicionales que en las circunstancias del caso no consideré prudente desplegar a los ojos de Maricel. En primer lugar y como ya hemos mencionado, tomar por objeto de análisis las posiciones morales de los actores sociales conlleva el riesgo permanente de que nuestros intentos por reconstruirlas y objetivarlas colapsen en dirección de una interpelación ética por parte de ellos (Fassin 2008). Maricel había aplicado a mi texto una operación de esta clase, leyendo mi intento por reconstruir simétricamente el modo en que ciertos repertorios morales habían sido movilizados en una coyuntura política específica como una muestra de cinismo, es decir, de una incapacidad, una indiferencia o una renuencia por mi parte a tomar partido en un escenario polarizado en el que ella no veía margen ni oportunidad para vacilaciones, máxime cuando yo mismo había declarado varias veces delante suyo –y con indisimulado entusiasmo– de qué lado se encontraban mis propias simpatías.

Aun así, la cuestión fundamental tampoco tenía que ver con esa distinción entre niveles de abstracción, un simple tecnicismo que reinscribía en clave “russelliana” mi argumento acerca de la separación entre el “científico” y el “militante”. Lo que me había cuidado muy bien de omitir en mi respuesta a Maricel es que al fin y al cabo la cuestión relevante involucraba el hecho de que estábamos jugando en tableros distintos. Mientras que ella había leído mi texto en clave de una intervención en la política local –o al menos de sus potencialidades para ser movilizado como recurso en esa lucha política– tanto mi intención como mis referentes significativos estaban fuera y lejos de la ciudad y de la coyuntura sobre la base de la cual había construido mi argumento. Al fin y al cabo el texto al que ella hacía referencia fue escrito a los fines de ser presentado en un congreso académico y reelaborado

más tarde para ser publicado en una revista de ciencias sociales, en ambos casos pensando en un auditorio muy específico: mis colegas –otros científicos sociales– que lo leerán y evaluarán sobre la base de sus putativos méritos teórico-metodológicos y no de su potencialidad política. En el marco de esa sucesión de operaciones en sede académica en la que el texto que suscitara la ira de Maricel fue producido, discutido, reelaborado, presentado, evaluado, publicado y puesto en circulación, los efectos políticos que mis argumentos pudieran tener sobre o entre mis ‘nativos’ ocupaban un lejanísimo segundo plano, por no decir –lo que quizás sería más preciso, aunque menos halagador– que me tenían sin el menor cuidado. En este sentido la protesta de Maricel está lejos de encarnar la posición idiosincrásica de una interlocutora activamente comprometida y particularmente sensible. Por el contrario: expresa una tensión ético-metodológica inherente a nuestro trabajo, al menos para quienes comprendemos el proceso de construcción de conocimiento como parte de una práctica de objetivación que supone esa *epojé* y ese distanciamiento respecto de nuestras propias posiciones político-morales que solemos denominar “*relativismo cultural*”. Ahora bien, precisamente en la medida en que resulta habitual entre los no antropólogos la lectura de este relativismo –que es para nosotros ante todo un recurso metodológico– como si se tratara de una posición moral (Noel, 2011, 2014a), resulta prácticamente inevitable que nuestros ‘nativos’ interpreten nuestros procedimientos de objetivación o nuestro lugar de enunciación como si expresara cinismo o indiferencia o –en el caso que hayamos manifestado claramente una posición política o moral afín con la de ellos– como cobardía, duplicidad, hipocresía o traición.

Las ambigüedades de los dispositivos de elicitación etnográfica

Tuvimos ocasión de enfrentarnos a una acusación análoga a la de Maricel algún tiempo después de la mano de Carlos, un referente y funcionario municipal, avezado intérprete de la política local y operador experimentado en la escena geselina. Aunque los términos en los que articuló su acusación eran prácticamente idénticos –esto es hipocresía y doblez, aunque presentados en forma un poco más educada, en la medida en que nuestra relación había sido formal y distante comparada con la que construyéramos con Maricel– los fundamentos de la misma se situaban en las antípodas de los de ella. En efecto, a lo largo de nuestras conversaciones –tanto en el marco de entrevistas formales como de charlas de café o encuentros casuales en la vía pública– Carlos había presentado y elaborado de manera vehemente una serie de posiciones políticas y morales que estaban lejos de resultarme simpáticas o merecedoras de aprobación. Por ello mismo, en este caso –y a diferencia de lo ocurrido respecto de Maricel– no había expresado acuerdo con ellas, ni manifestado entusiasmo, ni compartido una putativa indignación cuyo carácter fingido y espurio no hubiera dejado de notar un observador tan perspicaz como Carlos, refugiándome en cambio en lo que me complacía pensar

como una sobria y mesurada neutralidad etnográfica de cuño relativista. Y aun así, como quedaba claro de la breve conversación que sostuvimos con Carlos –quien me interceptó gesticulando de un modo imposible de ignorar desde su sempiterna mesa de café, mientras atravesaba apresurado la ciudad en una nublada tarde de invierno– que su impresión respecto de lo que había leído en otro de mis textos publicados era análoga a la de Maricel, esto es, que estaba convencido de que si bien durante nuestros encuentros yo había mostrado un acuerdo entusiasta con sus posiciones, a la hora de inscribirlas en un texto las había denunciado, condenado o incluso puesto en ridículo.

Antes de proseguir, quisiera permitirme un breve paréntesis para darle a Carlos su parte de razón. Más allá de las protestas de ecuanimidad que había movilizado con tanta elocuencia en mi defensa ante Maricel –articuladas sobre la necesidad de darle un tratamiento equitativo en mi texto a todos los puntos de vista alcanzados por la reconstrucción etnográfica– lo cierto es que varios lectores de confianza, así como una relectura ulterior más o menos desapasionada del trabajo al que Carlos hacía referencia habían ya sugerido que, en efecto, nuestras simpatías –y sobre todo nuestras antipatías– aparecían con demasiada claridad y que el punto de vista que él representaba efectivamente había sido criticado, ironizado o incluso hostilizado de manera tan elegante como inequívoca. La acusación de Carlos, por tanto, no adolecía del mismo sesgo que la de Maricel –esto es, haber leído en clave ético-política una operación teórico-metodológica y retórica de objetivación– sino que en principio había reconocido perspicazmente en el texto los efectos de una relativa impericia –o incluso un exceso de indignación moral– de nuestra parte que violaba ese principio de equidad epistemológica que con tanta vehemencia habíamos defendido ante Maricel, y que en consecuencia dejaba traslucir sin demasiados disimulos las posiciones políticas y morales de quien lo había escrito. Obviamente, como no podíamos responder con sinceridad a la acusación de Carlos más que con un reconocimiento desembozado e incómodo de nuestra culpabilidad o de nuestra torpeza, procuramos desplazar la discusión a otro plano y recurrimos a una argucia de leguleyo que implicó argumentar que en realidad en ningún momento de nuestros múltiples intercambios habíamos manifestado acuerdo ninguno ni con él ni con sus posiciones político-morales, y que en todo caso lo importante es que habíamos sido veraces, esto es, que no habíamos tergiversado nada de lo que había sido dicho en nuestros encuentros, ni violentado su sentido, ni violado ninguno de los acuerdos que habíamos establecido en el curso de nuestra relación etnográfica en términos de confidencialidad o de uso del material surgido de nuestros diálogos.

Como consecuencia de esta finta sofística y enfrentado a un *non sequitur* cuyo contenido sin embargo no podía refutar, Carlos levantó las cejas en señal de irritación, hizo un gesto displicente con la mano que sólo podía traducirse como “*dejá, dejá, ya fue, andá*” y nos separamos con un formal apretón de manos –

despedida que en la clave de la sociabilidad local no es más que el equivalente civilizado de una sonora bofetada—. Aguijoneado por el sentimiento de haber evitado un enfrentamiento mediante el expediente nada halagador del parallogismo, y aquejado por una sensación que no podía identificar claramente ni como culpa ni como remordimiento, pero que no por ello resultaba menos desagradable, procedí a volver a mi hotel con el objeto de escuchar nuevamente las entrevistas formales que habíamos mantenido y de las que tenía registro audiofónico a los efectos de intentar esclarecer de qué manera podría Carlos haber llegado a la conclusión de que había traicionado un asentimiento que, al menos hasta donde tenía memoria, jamás había manifestado.

La revisión de los registros sugirió casi de inmediato una hipótesis más que razonable acerca de los motivos por los que Carlos habría podido pensar que lo había engañado, mostrándome de acuerdo con sus puntos de vista a sabiendas de que no coincidían con los míos. Nuestros dispositivos de recolección de datos –y en particular la entrevista semi-estructurada o ‘etnográfica’ (Guber, 2001)– movilizan un recurso que podemos denominar ‘elicitación’: en el transcurso de conversaciones cuidadosamente orientadas a través de maniobras sutiles y delicadas, tratamos de reconstruir las posiciones y representaciones de nuestros interlocutores a partir de una serie de *cues* que los invitan a exponerlas y los alientan a expplayarse sobre ellas. Estos recursos de indagación involucran procedimientos de verificación y de ampliación de información como las que se expresan en expresiones del tipo de: “a ver si entendí...”, “... entonces lo que vos estás diciendo es...”, “...si es así, entonces [se sigue que]”, “...mmm... pero entonces...” y sus análogos.

Para nosotros, en tanto investigadores, suele resultar claro que lo que estamos haciendo mediante operaciones de esta naturaleza es procurar ampliar la información presentada por el entrevistado, intentar que explicité argumentos que apenas ha sugerido, solicitar que amplíe su punto de vista tanto como le sea posible, o verificar si entendimos correctamente lo que acaba de exponer reformulándolo en términos alternativos. Pero las cosas pueden lucir muy distintas desde el punto de vista de un interlocutor entusiasta, respecto del cual nos mostramos innegablemente interesados, para quien su punto de vista es autoevidente y que por tanto no puede menos que esperar que nosotros, en tanto personas putativamente formadas e inteligentes, compartamos sus posiciones. A la luz de esta situación resulta sumamente probable que nuestros recursos de elicitación tiendan a ser leídos en clave de manifestación de un acuerdo, de modo tal que mientras nosotros pretendemos estar simplemente alentándolos a que continúen, elaboren o confirmen lo que acaban de decirnos, nuestros interlocutores suponen que estamos acordando, compartiendo y aprobando sus puntos de vista. Al fin y al cabo, si presentamos indicios constantes de que los comprendemos de manera acabada, ¿cómo podríamos no compartirlos, si son tan lógicos y evidentes? Así, una vez más, los equívocos de esta clase implican la lectura de un dispositivo

metodológico en clave moral y el resultado es idéntico al consignado en el caso precedente: nuevamente somos acusados de insinceridad, de hipocresía o de traición.

Los fundamentos de tales acusaciones de duplicidad, en este sentido, traen a colación algo ya mencionado respecto de las expectativas generalizadas de nuestros interlocutores en el campo: la experiencia revela que en casos como el de Maricel o el de Carlos, ambos actores políticos fuertemente comprometidos en la escena local, resulta razonable suponer que sus expectativas respecto de nosotros y nuestro trabajo impliquen la esperanza –esperanza cuya firmeza no se ve afectada por nuestras protestas en contrario, sin importar que tan vehementes o reiteradas– de que una indagación responsable y ‘objetiva’ de las coyunturas en las que se encuentran involucrados no podrá sino confirmar sus puntos de vista como la verdad misma de las cosas, de modo tal que nosotros y nuestro trabajo podrán ser utilizados o bien como herramientas que faciliten una suerte de ‘ingeniería social’ a su gusto, o bien como legitimación de sus posiciones ideológicas y morales desde el lugar de neutralidad, objetividad, rigor y prestigio que con frecuencia se le imputan al discurso científico.

Las tensiones relativas a la asimetría en las posiciones de enunciación

Un tercer y último caso, marcadamente distinto de los dos precedentes es el que involucra a Pedro, un apasionado e infatigable intelectual local con quien –al igual que en el caso de Maricel– tuvimos ocasión de desarrollar una relación prolongada y cordial sustentada por un vínculo de curiosidad compartida respecto de la ciudad y sus habitantes. A lo largo de nuestro proyecto Pedro habría de resultar para nosotros un informante central no sólo en virtud de las numerosas conversaciones y discusiones que mantuvimos tanto en persona como por *mail*, sino en su carácter de inagotable proveedor de reflexiones –casi siempre muy agudas– sobre la ciudad de Villa Gesell, su historia y sus habitantes, materializadas en una abundante producción ensayística y periodística.

Los equívocos suscitados en ocasión de nuestra relación con Pedro tuvieron su fuente en una tensión irresuelta de la que fui agudamente consciente desde el principio, pero que –en un acto de una ingenuidad e irresponsabilidad retrospectivamente inexcusables– opté por soslayar con la esperanza de que encontrara de algún modo una resolución aceptable y espontánea en el transcurso del propio trabajo de campo. La mencionada tensión tuvo que ver con un hecho no sólo conocido sino también documentado y glosado en abundancia en la literatura profesional de la antropología y que refiere al establecimiento de relaciones asimétricas con actores que se consideran –y casi siempre con buenas razones– nuestros pares (Geertz 1968, Povrzanović 2000). No hay ningún margen aquí para protestar

inocencia o confusión de mi parte: desde el principio de nuestros encuentros me quedó razonablemente claro que Pedro proponía nuestra relación como una relación de iguales (un diálogo de intelectuales) mientras que mi definición de la situación le reservaba el lugar subordinado reservado a los informantes –aunque se tratara en su caso particular de un informante particularmente reflexivo, productivo y estimulante–. Mis pretensiones de asimetría, claro está, procuraban refugiarse en la ya mencionada operación lógica de objetivación que implicaba leer sus posiciones como puntos de vista, pero era respaldada en una *realpolitik* sustentada por la diferencia entre nuestras respectivas credenciales académicas –cuya mención nunca dejó de suscitar en Pedro un incómodo reconocimiento– y en mi lugar como investigador de profesión. Correlativamente, sus reclamos de simetría buscaban respaldo en un conocimiento de la realidad local de ‘calidad’ y ‘exactitud’ que a sus ojos yo mismo legitimaba mediante el acto de reconocerlo como fuente e interlocutor privilegiado en el proceso de construcción de una mirada “científica” sobre su ciudad.

Ciertamente una solución posible a esta incómoda tensión –e indudablemente la más sencilla y satisfactoria– hubiese implicado involucrar a Pedro como coautor en los textos producidos como consecuencia de nuestros diálogos o que utilizaban su propia producción como fuente privilegiada. Puedo argumentar en mi propia defensa que consideré esa posibilidad no una sino varias veces, al punto de explorar discretamente esa eventualidad en el transcurso de nuestros intercambios. Si finalmente desistí de hacerlo –aun cuando ello implicara mantener abierto un equívoco que no me resultaba particularmente cómodo, por más que pudiera justificarlo en último término en razones epistemológicas– fue porque al cabo de numerosas conversaciones, discusiones e intercambios epistolares con Pedro llegué a la conclusión de que hubiese resultado sumamente difícil –por no decir imposible– convencerlo de correrse de la posición de intelectual público que había construido laboriosamente a través de varias décadas y en la cual se sentía cómodo y reconocido, en aras de una mirada que buscaba objetivar su producción –intensamente moral, intensamente afectiva, intensamente política– como simple parte (aunque sin duda alguna muy importante) en un concierto irregular de fuentes, datos y evidencia a ser utilizada como insumo para la reconstrucción de la génesis de los principales repertorios morales de la ciudad y sus modalidades de movilización. Así las cosas, opté por una solución de compromiso que implicaba mantener a Pedro en el rol de informante y el recurso a su producción pública bajo el estatuto de fuente –con el debido reconocimiento, claro está– con la esperanza de que el uso que mi trabajo hacía del suyo pudiera ser leído como un homenaje a su potencial heurístico y como una invitación a seguir debatiendo, no al interior de una colaboración y una producción conjunta que se me antojaba inverosímil, sino en el contexto de un diálogo entre futuros textos sucesivos y alternativos de uno y del otro.

Qué tanto de sinceridad y qué tanto de coartada había en esa esperanza no me atrevo a afirmarlo –más allá del célebre adagio jurídico sobre la futilidad de pretender ser juez y parte, la evidencia provista por la relectura de mi diario personal no arroja resultados concluyentes ni en un sentido ni en el otro–. El caso es que la lectura de algunos trabajos de mi autoría que movilizaban textos suyos a modo de fuente suscitó una cierta incomodidad por parte de Pedro, indirecta e implícita primero –sugerida por el carácter repentinamente escueto y evasivo de sus mails así como por la frecuencia decreciente de nuestras comunicaciones y encuentros– y flagrantemente explícita unas semanas más tarde cuando tuvimos ocasión de encontrarnos en un evento público organizado por el Municipio.

Más allá de los aspectos obvios relativos a la asimetría de nuestras posiciones y que acabamos de consignar, una parte importante de los fundamentos subyacentes a ésta en la reacción de Pedro replica lo ya mencionado respecto de los atributos comunes en las objeciones de Maricel y de Carlos relativos a la reinscripción de sus ‘verdades’ como puntos de vista. Así, respondiendo a mis cautelosas invitaciones a explayarse acerca del cambio en la frecuencia y el contenido de nuestros otrora fluidos intercambios, Pedro manifestó una incomodidad manifiesta acerca de las implicaciones de mi operación de objetivación, que suponían degradar los que a sus ojos constituía el resultado de años de cuidadosa reflexión intelectual alimentada por un compromiso político-moral por el que había pagado altos costos en términos de marginación y ostracismo por parte de la *intelligentsia* local mediante su reducción al carácter de mero punto de vista o, alternativamente, al rol no menos halagador de *locus* de explicitación y despliegue eminente de recursos y repertorios morales preexistentes, como si su papel como ensayista y periodista se redujera al de una suerte de médium o muñeco de ventrilocuo a través del cual se dejarían oír con peculiar claridad los signos de los tiempos. Ante esta queja tan acalorada como evidentemente meditada de nada sirvieron nuestros esfuerzos por señalarle que siempre mantuvimos a la vista –como los propios textos que constituían la piedra de nuestra discordia testimonian en abundancia– el rol de la agencia (de *su* agencia) al punto de reconocer explícitamente el carácter original e idiosincrásico de su producción ensayística y literaria a la hora de combinar de maneras novedosas recursos y repertorios preexistentes (recuperando en buena medida el sentido del célebre argumento de Sartre respecto de Paul Valéry). Sin embargo, nuestras justificaciones resultaron una vez más inefectivas en la medida en que lo que Pedro veía cuestionado –o incluso negado de plano– en nuestra operación de objetivación eran precisamente los rasgos que él consideraba definitorios de su valioso e insustituible rol de intelectual: su originalidad, su clarividencia, su anticonvencionalismo.

Al mismo tiempo, parecía haber algo más en la incomodidad de Pedro, y a medida que nuestra conversación avanzaba se iba consolidando la sospecha de que esa tensión quizás tuviera que ver no sólo con mi putativa impugnación de su

singularidad como pensador y como intelectual, sino con el hecho de que pudiera considerar que un trabajo como el mío representara un desafío implícito a su posición como analista de *su* ciudad desde un lugar de enunciación con mejores credenciales que el suyo. Claramente esta inquietud reconocía fundamentos verosímiles: al fin y al cabo no es descabellado suponer que mi presencia en la localidad y el ya señalado diferencial de recursos simbólicos, institucionales y materiales entre mi posición como académico advenido desde la metrópoli y la suya como pensador solitario y autodidacta lo colocaban en un lugar incómodo en tanto intelectual *local* –adjetivo que remite una vez más a la retórica de nuestra respectiva asimetría–y sin inserción institucional no sólo en el campo académico o científico sino en el literario o periodístico de alcance nacional o metropolitano. Asimismo, como ya hemos señalado, toda vez que esta diferencia era puesta de relieve en nuestros intercambios por él o por mí –casi siempre de manera casual, bordeando el *lapsus*– la tensión y la incomodidad de parte de uno y de otro devenían palpables.

Una vez más, aun cuando retrospectivamente no parece haber sido el curso de acción más prudente, opté por salir de mi duda planteándole el tema abiertamente y de forma tan diplomática como me fue posible en un correo electrónico enviado unos días después de nuestro último encuentro. Su respuesta confirmó mi sospecha, en una diatriba cargada de amargura pero, como de costumbre, aguda y clarividente, que ponía de relieve las tensiones a las que lo había sometido una relación conmigo a la que por un lado no había podido ni querido sustraerse –en parte por vanidad, confesaba, en parte por curiosidad genuina y por acordar con los objetivos y el espíritu de mi proyecto–, pero que al mismo tiempo había sido fuente de una profunda inquietud fundada en el temor a la posibilidad de que mis hallazgos desmintieran una trayectoria intelectual laboriosamente construida.

Mi respuesta intentó reforzar el que para mí era el principal punto sustantivo acerca de la naturaleza de nuestra relación: que (al igual que le explicara a Maricel) ni yo ni mi trabajo tenían como objetivo adjudicar posiciones “*correctas*” o “*incorrectas*” en relación con los conflictos político-morales que atravesaban la ciudad, ni mucho menos disputarle su rol como intérprete comprometido de la realidad geselina –esto es, como intelectual público– cosa que en todo caso no estaba en condiciones de hacer dada mi posición como “forastero” y que de hecho los textos en los que había utilizado conversaciones con él o textos suyos como fuente mantenían con su producción una relación que oscilaba entre el respeto y la admiración por su capacidad de poner de relieve ciertas tensiones maestras en la vida moral y política de la ciudad sobre las cuales había construido mi análisis. Pero me resultaba claro desde el principio que mis intentos por apaciguarlo sobre esas bases estaban condenados al fracaso, en la medida en que el mismo argumento que presentaba como garantía de la sinceridad de mi empeño y mi inocuidad respecto de su posición de intelectual se montaba

sobre la negación ya señalada de los atributos personales e intelectuales que la sustentaban y legitimaban. Atenazado en ese Lecho de Procusto era obvio que no existía la menor posibilidad de alcanzar éxito alguno a la hora de responder a sus temores ni –correlativamente– de apaciguar mis propias inquietudes y reproches de modo tal que, alcanzado un *impasse* del que aparentemente ninguno de los dos sabía muy bien cómo salir, nos despedimos, una vez más, de manera engañosamente civilizada.

Reflexiones finales

Como hemos mencionado a comienzos del presente texto, resulta habitual que los etnógrafos hagamos uso de los dilemas éticos a los que nuestro trabajo de campo nos ha enfrentado como recurso para refinar nuestros dispositivos metodológicos. En ese sentido, las interpelaciones que nuestros interlocutores en el campo nos hacen sobre la base de nuestra producción escrita ofrecen, sin duda alguna, insumos que pueden ser reconducidos por la vía de la reflexividad hacia nuevas contribuciones metodológicas –en particular las que tienen que ver con la reconstrucción de sus expectativas en relación con nosotros y con nuestros trabajos–. Pero, al mismo tiempo, subsiste en ellas un aspecto que no puede ser procesado por esa vía, y que nos obliga en cambio a reconocer –y a enfrentarnos– con ciertas tensiones éticas irresueltas y probablemente irresolubles inherentes a nuestro trabajo y que nos recuerdan, como ya señalara Clifford Geertz (1968) que las versiones románticas con las que muchas veces los antropólogos solemos pensar las relaciones que sostenemos con nuestros interlocutores en el campo no son muchas veces más que fantasías tranquilizadoras con las que nos arrullamos a nosotros mismos.

Como hemos intentado mostrar a partir de las tres situaciones arriba reconstruidas, los equívocos suscitados por las lecturas nativas de nuestra producción etnográfica son en muchos casos inherentes a nuestras propias prácticas de construcción de conocimiento, ya sea que involucren su *dimensión epistemológica* o *teórica* –como esa suerte de piedra filosofal en reverso que, al objetivarlas, transmuta las “verdades” de nuestros interlocutores en “simples puntos de vista”– nuestros *dispositivos metodológicos* –como los recursos de elicitación fundados en el relativismo cultural que dan a nuestros informantes razones para suponer que estamos de acuerdo con ellos, cuando de hecho no lo estamos– o la *asimetría relativa de nuestras posiciones de enunciación* –al construir argumentos con una pretensión de verdad más vehemente que los suyos y desde una posición mejor respaldada con mayor reconocimiento institucional y social–. Así las cosas –y como ya tuviéramos ocasión de señalar al comienzo del presente texto– nuestra intención al presentar estos equívocos sistemáticos no tiene que ver con una putativa e ingenua posibilidad de superarlos, sino con la posibilidad de objetivar

al menos en parte el desfasaje de expectativas recíprocas involucrado en la producción etnográfica de conocimiento social y contribuir a establecer por tanto la naturaleza específica de algunas de las principales tensiones e incomodidades éticas a las que el mismo nos somete de manera constante.

Referencias citadas

- Bourgois, Philippe. [1996] 2003. *In Search of Respect. Selling Crack in el Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Casell, Joan y Sue-Ellen Jacobs (eds). 2000. *Handbook on Ethical Issues in Anthropology*, disponible online en <http://www.aaanet.org/committees/ethics/toc.htm>
- Cusset, François. 2005. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina.
- D'Andrade, Roy. 1995. Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*. (363): 399-408.
- Fassin, Didier. 2008. Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals. *Anthropological Theory*. (84): 333-344.
- Fernández de Rota, José Antonio. 2012. *Una Etnografía de los Antropólogos en Estados Unidos. Consecuencias de los Debates Posmodernos*. Madrid: Akal.
- Garriga Zucal, José. 2012. "Josecito... te van a cagar a piñas": miedo y sentido común en el trabajo de campo. *Estudios en Antropología Social*. (21): 15-24.
- Geertz, Clifford. 1968. "El Pensar en cuanto Acto Moral. Las Dimensiones Éticas del Trabajo Antropológico de Campo en los Nuevos Estados". En: Clifford Geertz. *Los Usos de la Diversidad*. Barcelona: Paidós.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
- Howell, Signe. 1997. *The Ethnography of Moralities*. London: Routledge.
- Latour, Bruno. 2005. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Marques, Ana Claudia y Jorge Mattar Villela. 2005. O que se Diz, o que se Escreve. Etnografia e Trabalho de Campo no Sertão de Pernambuco. *Revista de Antropologia*, São Paulo. 48 (1): 37-74.
- Noel, Gabriel D. 2014a. Introducción: las dimensiones morales de la vida social. *Papeles de Trabajo* (14): 14-32.
- . 2014b. La autoctonía como garantía moral de la política: retóricas de la legitimidad en una ciudad intermedia de la Provincia de Buenos Aires Argentina. *Papeles de Trabajo*. (14): 55-76.

- _____. 2013. "De los Códigos a los Repertorios: Algunos Atavismos Persistentes Acerca de la Cultura y una Propuesta de Reformulación." *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*. (32).
- _____. 2011. Algunos Dilemas Éticos del Trabajo Antropológico con Actores Implicados en Actividades Delictivas. *Ankulegi. Revista de Antropología Social*. (15): 127-137.
- _____. 2009. *La Conflictividad Cotidiana en el Escenario Escolar. Una Perspectiva Etnográfica*. San Martín: UNSAM Edita.
- Noel, Gabriel D. y Lucía de Abrantes. 2014. "La Gran División. Crecimiento y Diferenciación Social en una Ciudad de la Costa Atlántica Bonaerense." *Argumentos*. (16): 141-166.
- Povrzanović, Maja. 2000. The Imposed and the Imagined as Encountered by Croatian War Ethnographers. *Current Anthropology*. 41 (2): 151-162
- Robben, Antonius C. G. M. 1996. Ethnographic Seduction, Transference, and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina. *Ethos*. 24 (1): 71-106.
- Rynkiewicz, Michael A. y James P. Spradley. 1976. *Ethics and Anthropology: Dilemmas in Fieldwork*. New York: Wiley & Sons
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*. (363): 409-440.
- Víctora, Ceres *et al.* (orgs). 2004. *Antropologia e Ética. O Debate Atual no Brasil*. Niterói: UFF.
- Vidich, Arthur and Joseph Bensman. [1958] 2000. *Small Town in Mass Society. Class, Power and Religion in a Rural Community*. Urbana: University of Illinois Press.
- Zenobi, Diego. 2011. El trabajo de campo y sus traspiés. Un etnógrafo entre las víctimas de la "Masacre de Cromañón". *Ankulegi. Revista de Antropología Social*. (15): 69-80.
- Zigon, Jarrett. 2007. Moral Breakdown and the Ethical Demand. A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. *Anthropological Theory*. (72): 131-150.

13. GLORIAS ARGENTINAS

Presentación

Esta sección toma su nombre de un club social y deportivo del barrio Mataderos de la ciudad de Buenos Aires. Allí los vecinos, generalmente trabajadores de la industria frigorífica, se reunían a jugar naipes, bochas, dados y a bailar el tango. Presentamos aquí cómo nuestras antropologías investigan figuras y actividades que los argentinos creemos que nos caracterizan dentro y fuera del país. Se trata de corporalidades y destrezas performativas implícitas en desempeños artísticos y culturales a través de los cuales postulamos fuertes continuidades identitarias. A veces, esas “glorias argentinas” son expresiones folklóricas, saberes consuetudinarios, o proyecciones de la cultura popular. A veces son innovaciones que sintetizan coyunturas extraordinarias, esfuerzos creativos, o invenciones de la tradición. Complementar con secciones 2, 3, 5, 6 y 12.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Automovilismo – Fútbol – Tango – Gaucho – Cuarteto – Gauchesca – Tradición – Invención de la tradición – Performance – Racismo – Narrativa – Buenos Aires – San Antonio de Areco – Córdoba

Otras lecturas recomendadas¹

Benza Solari, Silvia, Yanina Menelli y Adil Podhajcer. 2012. “‘Cuando las danzas construyen la nación’. Los repertorios de danzas folclóricas en Argentina, Bolivia y Perú”. En: Silvia Citro (comp.). *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. Buenos Aires: Biblos.

Blache, Martha y Ana M. Dupey. 2007. Itinerarios de los estudios folklóricos en la Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (32): 299-317.

1 Debiéramos incluir, temáticamente, los libros *Masculinidades*, de Eduardo P. Archetti, *Eva Perón. Los mitos de una mujer*, de Julie M. Taylor, y *The Political Economy of Passion*, de Martha Savigliano, que constan en los anexos I y II de esta publicación.

- Boggi, Silvia. 2005. "Es la ciudá que ronca". En: Ariel Gravano (comp.) *Imaginarios sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología Urbana*. pp. 41-57. Olavarría: UNICEN.
- Carozzi, María Julia. 2018. *Aquí se baila el tango. Una etnografía de las milongas de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Chertudi, Susana. 1960. *Cuentos folklóricos de la Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Filología y Folklore.
- Cortazar, Augusto R. 1976. "Los fenómenos folklóricos y su contexto humano y cultural". En: *Teorías del Folklore en América Latina*. pp. 45-94. Caracas: INIDEF.
- Ferreiro, Juan Pablo y Federico Fernández. 2005. "El discreto encanto de la mercancía. Aguante, sicarios y pretores en el fútbol". En: Alabarces, Pablo (comp.) *Hinchadas*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Martín, Alicia (comp.). 2005. *Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Moreira, Verónica y Alejo Levoratti (comps.). 2016. *Deporte, cultura y sociedad*. Buenos Aires: Teseo.
- Spivak L'Hoste, Ana. 2010. *El Balseiro. Memoria y emotividad en una institución científica argentina*. La Plata: CAS-IDES/Ediciones al Margen.

Dos aspectos de la tradición en San Antonio de Areco¹

MARTHA BLACHE

Preámbulo

El objetivo en este trabajo es contrastar cómo en San Antonio de Areco (provincia de Buenos Aires, Argentina) conceptualizan y vivencian algunos aspectos culturales tradicionales. A través del análisis del material obtenido en el trabajo de campo, pude determinar la coexistencia de dos conceptos de

1 Publicación original: Martha Blache. 1979. Dos aspectos de la tradición en San Antonio de Areco. *Folklore Americano*. (27):163-194.

Agradecemos a *Folklore Americano* su autorización para republicar este artículo.

Este texto tiene el mérito de preceder en la temática de la invención de las tradiciones, a la conocida compilación, y su famosa introducción a *The Invention of Traditions* de los británicos Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1982). En nuestro caso, Martha Blache (1933-2016) doctorada en 1977 en Folklore en la Universidad de Indiana, Bloomington, EE.UU., reconoce procesos muy similares en las pampas argentinas y, particularmente en la autodenominada “Capital de la Tradición” gauchesca y ganadera, en la Provincia de Buenos Aires. Precisamente, Blache fue la gran renovadora de los estudios del Folklore en la Argentina. Habiendo culminado en 1962 la efímera Licenciatura en Folklore, creada por Augusto R. Cortazar en la Universidad de Buenos Aires (ver sección 12, B. Hirose), fue a los EE.UU., adonde se doctoró con una tesis sobre mitos y leyendas en áreas guaraní-parlantes en la provincia de Corrientes (*La estructura del miedo. Narrativas folklóricas guaraníes*, 1982). Para ello, aplicó modelos estructurales de la comunicación –Greimas, R. Jakobson– que todavía no se empleaban fuera de la lingüística. Crítica del Folklore como el estudio de ciertos contenidos culturales calificados como “supervivencias sincréticas”, Blache afirmaba que el estudio del Folklore abordaba los códigos no institucionalizados, reiterativos y vigentes de los mensajes identificatorios nacidos en los grupos. Trabajó con pobladores rurales y semi-rurales de distintos puntos del país (p.ej., Colonia Esperanza, en Santa Fe) y también de las ciudades, y dedicó un capítulo de su larga trayectoria investigativa a los rumores en torno al tráfico de órganos. Fue investigadora en el Instituto Nacional de Antropología (hoy Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano) y en el CONICET, y creó la *Revista de Investigaciones Folklóricas* que contó con ediciones regulares entre 1986 y 2017. Para revisar fenómenos y conjuntos sociales próximos a procesos de folklorización, complementar con secciones 1 (S. Carrizo), 2 (R. Boixadós y J. Farberman, G. Wilde), 3 (S. Bilbao), 4 (C. Gandulfo, H. Andreani), 5 (J.C. Radovich y A. Balazote), 6 (L. Tamagno y M. Maffia), 7 (A. Isla, L. Bergesio y N. González, P. Schamber), 8 (M. Boivin, A. Rosato y F. Balbi), G. Ludueña, Ludmila Catela da Silva), 11 (A. Gravano), 12 (A. Padawer, L. Bugallo y J. Tomasi).

tradición en esta localidad. Uno que denominé institucionalizada porque está implantada, impulsada y pauta y se manifiesta a través de la fiesta de la tradición y otro, que denominé vivencia porque es espontánea, tiene vitalidad y resolución propia y se manifiesta a través de creencias y prácticas de medicina popular.

Se ha procurado delimitar estas dos tradiciones, verificar la función que cumplen, la valoración que se les atribuye y la forma de aprendizaje.

Introducción

Las fiestas tradicionales y populares tienen un sentido especial para el pueblo ya que resaltan algunas características particulares de la vida comunitaria. Puede tratarse de la conmemoración de hechos históricos, legendarios, laborales o religiosos. Cualquiera que fuera su motivación, la fiesta en sí es la expresión de un complejo fenómeno social y para comprender su significado debe tenerse en cuenta la relación que tiene con otros aspectos del medio ambiente en que se desarrolla. Es por ello que al encarar desde una perspectiva folklórica, el análisis de la fiesta de la Tradición de San Antonio de Areco, provincia de Buenos Aires, he vinculado esta festividad con otras manifestaciones tales como el impacto que ha producido la afluencia turística, la visión histórica de los arequeros la pervivencia de herencias en las que se expresa la cosmovisión del grupo y la prácticas de la medicina popular. Si bien esta relación no se evidencia en forma manifiesta en la Fiesta de la Tradición, constituye el marco referencial que nos permitirá comprender mejor la significación de la fiesta en un contexto cultural como asimismo constatar cómo en San Antonio de Areco se conceptúan y vivencian algunos aspectos culturales tradicionales.

Método de trabajo

Para alcanzar el objetivo planteado para esta investigación realicé entrevista grabada a treinta y ocho informantes durante los viajes de trabajo de campo que realicé a San Antonio de Areco entre noviembre de 1976 y marzo de 1977. Para la elección de los entrevistados tuve en cuenta la edad, el sexo, el nivel educacional y la ocupación. Estas variables me permitirían verificar la vigencia de un determinado patrimonio cultural valorado a través de lo adolescente, de la juventud, de los adultos y de los ancianos. Asimismo lo distingo a niveles de educación, de actividad laboral y sexo de los informantes, ofrecían un panorama lo suficientemente representativo.

A los entrevistados apliqué un cuestionario que constaba de treinta y cinco preguntas, elaborado expresamente de acuerdo con las características del lugar y

el objetivo de la investigación. Como se puede apreciar de la lectura del mismo, que incluye en el apéndice, las primeras veinticuatro preguntas se centran en la Fiesta de la Tradición como una manifestación de una festividad característica de an Antonio de Areco, o en actividades vinculadas a ella. Las preguntas 25 a 27 son referentes al turismo a fin de obtener la imagen que la propia comunidad tiene de sí misma frente al “extraño”, el turista. La imagen la esbozan a través de estas preguntas pero la concretan y la cristalizan al responder a la pregunta número 28: ¿qué es lo que caracteriza, distingue o diferencia a la gente de esta zona?

Las preguntas número 29 a 32 están formuladas a fin de que el informante se ubique ambiental, geográfica e históricamente en su comunidad. A su vez en los aspectos históricos me interesaba verificar si existía o no una tradición oral local. Finalmente las preguntas 33 a 35 conforman otros aspectos tradicionales relativos a creencias y prácticas curativas populares.

Una vez desgrabada la entrevista, efectué una tabulación preliminar a fin de agrupar las contestaciones obtenidas.² Esta tabulación me permitió obtener un porcentaje estadístico para cada una de las preguntas. Pero, si bien esta valuación numérica proporciona una orientación aproximada para confirmar las apreciaciones que manifestaron los entrevistados, el objetivo de mi trabajo no era evaluar numéricamente las contestaciones, sino tratar de reconstruir a través de las respuestas del cuestionario un aspecto del sistema cultural que está vigente en esta comunidad.

Para lograr el objetivo de investigación que me había propuesto apliqué la metodología formulada por Algirdas Julien Greimas de núcleo semántico y tema contextual. El núcleo semántico se refiere al concepto fundamental que usan los entrevistados para responder a cada una de las preguntas y lo temas contextuales a los valores que utilizan para expandir y enriquecer el núcleo fundamental (Greimas 1973: 68-81). Esta metodología me permitió llegar a establecer la sincronía de dos tradiciones que se dan en esta comunidad: una de ellas es la que he llamado “institucionalizada”, que se manifiesta a través de la Fiesta de La Tradición. Representa valores actuales que se quieren protar hacia el pasado. Esta tradición coexiste con otra, que no recibe la denominación de tradición pero que la viven como tal y que está en vigencia actualmente.

Por ahora esbozaré estos dos tipos de tradiciones –institucionalizada y vivenciada–, que iré desarrollando a través del análisis del cuestionario para tratar de delimitarla y verificar la función que cumplen dentro del tema cultural de esta comunidad, la valoración que se les atribuye, la forma de aprendizaje y las implicancias históricas

2 El texto desgrabado de las entrevistas se encuentra en la biblioteca del Instituto Nacional de Antropología.

que tienen. El desarrollo del trabajo lo subdiviré teniendo en cuenta estos dos agrupamientos: análisis de la Fiesta de la Tradición, que incluye pregunta 1 a 24 y análisis de otras manifestaciones culturales que comprenden de la pregunta 25 a 35 del cuestionario.

Antes de abordar el tema deseo expresar mi reconocimiento a todos los entrevistados que hicieron posible la recopilación de este material, como así mismo a los funcionarios de la Extensión INTA, ingeniero Rolando Silla y la Lic. Cielo Pelayo, como al sr. Dionisio Lambertini y la señora Matilde Rojo del Centro de investigación Educativas, por el apoyo y la colaboración que me brindaron. También al Dr. Juan A Magariños de Morentin por la orientación metodológica.

Análisis de la Fiesta de la Tradición

En 1939, el gobierno de la Provincia de Buenos Aires instituyó por ley número 4756 la celebración del “Día de La Tradición” el 10 de noviembre, aniversario del nacimiento del escritor José Hernández y dispone como sedes oficiales para la fiesta las localidades de San Antonio de Areco y Luján.³ Un año antes en 1938, se había inaugurado en San Antonio de Areco el “Parque criollo y el Museo Gauchesco Ricardo Güiraldes”, que la entida que es la entidad que se viene encargando de organizar la fiesta, que se ha celebrado en forma ininterrumpida, conjuntamente con el apoyo de las autoridades municipales.

En 1970 la fiesta alcanza mayor renombre por la presenecia del entonces Presidente de la nación, general Roberto M. Levington. En este año la comisión organizadora de la fiesta recibe un subsidio de apoyo económico otorgado por Difusión y Turismo. En los años 1971 y 1972 recibe la ayuda de la Municipalidad de Buenos Aires. En 1976, año en que cumplía el cincuentenario de la aparición del libro *Don segundo sombra*, recibe el apoyo del Gobierno de la Nación que otorgó un millón de pesos; el gobierno de la Provincia de Buenos Aires que aportó un millón quinientos mil y el Fondo Nacional de las Artes que cedió quinientos mil. Es decir que en 1976 recibieron un total de tres millones de pesos.

De acuerdo con los resultados del análisis del cuestionario, la fiesta es valorada por los arequeros como un acontecimiento que permite diferenciar a San Antonio de Areco de otras localidades. Al menos en el área pampeana está bastante generalizado que los pueblos elijan algún elemento que los identifique y así surgen la capital del durazno, del maní del ternero, del trigo, del ave de raza, de la flor, etc. Es decir que, por lo general seleccionan un factor de mayor incidencia económica como el elemento diferenciador. En el caso de Areco lo

3 Programa Día de la Tradición 1970.

que lo diferencia no una substancia material sino un concepto: “lo tradicional”. Por un lado están buscando un elemento que lo distinga del resto del país pero al mismo tiempo que lo conduzca hacia un sentido nacional integrador. En el caso específico de Areco, no buscan insertarse a través de un medio económico sino de una valoración.

Dadas las características antropogeográficas del área pampeana ha ta fines del siglo pasado: –población escasa dispersa en una gran extensión– no es de extrañar que aprovecharan sus pobladores alguna actividad laboral como oportunidad de reunión, de diversión. Pero esto surgía espontáneamente como una necesidad de esparcimiento del grupo en un medio ambiente que no les proveía de otras celebraciones comunitarias como ferias, fiestas patronales, fiestas fundacionales, religiosas o cívicas. En la actualidad han surgido muchas fiestas de destrezas criollas en varias localidades del área pampeana que no se realizan en función de un trabajo y que tampoco tienen esa espontaneidad, sino que están ajustadas y regidas por un programa estructurado expresamente.

Pese a que las fiestas de destrezas criollas “están de moda” actualmente, los arequeueros se adjudican la paternidad de la Fiesta de la Tradición, validando esta creación en varios factores que vamos a ir analizando más minuciosamente porque son los que van a ir mostrando los acondicionamientos a los que está limitada la fiesta:

1. Remontan la celebración de la fiesta, como hecho documentado, al año 1926 cuando los paisanos homenajearon al escritor Ricardo Güiraldes en la estancia La Porteña por la publicación de su libro *Don Segundo Sombra*. Sienten el orgullo de haber sido creadores de una propuesta y así dicen “Areco es la madre”, en la que la generó y cualquier otra fiesta de esta índole es una mera imitación de la que ellos establecieron como antecedente.⁴ Por ser los creadores, son los que pueden señalar las pautas de comportamiento falsas o auténticas de lo tradicional. Así designan como una costumbre desvirtuada el hecho de que en Luján los paisanos desfilen con la “china” en ancas porque “eso nunca se vio en Areco”. No obstante esta apreciación, la iconografía del gaucho en varias oportunidades muestra a la mujer en en ancas (Vedoya 1975: 15). Pero por no recordarla como práctica habitual en Areco la consideran como una desnaturalización.

2. El prestigio que a nivel nacional e internacional alcanzó la novela de Ricardo Güiraldes, *Don segundo sombra*, que se desarrolla precisamente en Areco es lo que legitima que ellos posean el código de lo tradicional porque el autor “impuso la tradición” por ese medio. Esto avala a los areuqueros para que puedan decir:

4 Cito entre comillas palabras textuales de los informantes por entender que uno puede decir concretamente lo que los demás están aludiendo contextualmente.

“tenemos la obligación moral de celebrar la tradición para mantenerla”. Güiraldes se inspiró en Areco para escribir su obra y eso mismo les confiere derechos y obligaciones. Como conciudadanos de aquellos personajes, quieren compartir con orgullo la herencia que el escritor les dejó. No quieren ser meros espectadores sino partícipes de ese legado que hizo famosa a la localidad. Lo que desean recuperar es la resonancia que alcanzó ese prototipo de gaucho que describe el libro. Porque el personaje en sí, Don Segundo Sombra, está todavía vigente como hombre sobre el que recargan más las aptitudes negativas (borracho, haragán, sucio, pendenciero) que las positivas (hábil pialador, gracioso, pícaro). De manera que a nivel popular no se ha hecho una idealización del personaje: Todavía se lo recuerda con sus virtudes, pero más por sus defectos y por eso aseveran “no era como el libro lo describe, era un paisano común que no descollaba, había otros más representativos”. El abandono de la tumba de Segundo Sombra corrobora que no se lo ha mitificado.



Empedrado de un grupo de paisanos en la Fiesta de la Tradición (foto Catalina Saugy).

3. Porque Areco cuenta con la infraestructura humana y espacial para que se desarrolle ahí la fiesta. Tiene el Museo y el Parque Criollo que brindan las facilidades ambientales que les permite recibir participantes y espectadores de otros lugares y aún del exterior. La cabecera del departamento, San Antonio de Areco, cuenta con casas viejas, lugares históricos tales como el puente viejo que se remonta a 1857, calles empedradas y artesanías. Como si estos rasgos del pasado fueran elementos indispensables para realizar un festival evocador de una forma de vida y de un tiempo que ya pasó. Están dadas también las condiciones de gente, ya que cuenta con buenos emprendados y buenas tropillas para lucir. Estas características, consignadas por los entrevistados, señalan que ellos consideran que tienen el lugar y el momento propicio (10 de noviembre) para que suceda lo tradicional. El hecho mismo de haber participado un presidente de esta fiesta

atestigua que, las autoridades a nivel nacional, reconocen la calidad tradicional de Areco.

4. Porque Areco cuenta con la familia Güiraldes. Con respecto a esta apreciación deseaba consignar que no fue esta una pregunta formulada en la entrevista, pero urge espontáneamente en todos los casos algún comentario con respecto a esta familia vinculada a la tradición. Esta actitud por parte de la comunidad me obliga a incluirla en el análisis ya que, si deseo desentrañar el significado de tradición en esta localidad, no puedo eludir los componentes que el mismo grupo comunitario está señalando como factores que intervienen con significación. Como ya se indicó, los informantes consideran que el elemento causal de la tradición “originó con Ricardo Güiralde”, porque el renombre y la fama de Areco se cimentaron en la novela, porque “el libro no da más derecho”. A partir de este momento generador (1926) va a ser algún integrante de la familia Güiraldes el encargado de la custodia y perduración de este legado. Ya sea porque Pepe Güiraldes “fue el que empezó a hacer la fiesta” o porque el “Comodoro Güiralde la popularizó” o porque tiene capacidad organizativa que imprime agilidad y orden en el desarrollo de la misma. Se considera que mientras existan los Güiraldes se va a conservar la tradición porque ellos son los que la conocen, enseñan y fomentan y por eso dicen: “la familia Güiraldes inculcó el tradicionalismo”. Ellos han hecho resurgir bailes que estaban olvidados, han impuesto una forma de vestir del hombre de campo que a lo largo del tiempo se ha difundido y caracteriza al poblador de la región. Esta familia que generó lo tradicional ha sido la que lo custodia, lo nutre, la que impone constantemente ese patrimonio. Lo que nos indica que la fiesta está evocando una forma de vida primitiva a la que es necesario continuamente dar nueva fuerza para mantenerla como representación escenográfica del pasado. La tradición se mantiene porque hay un equipo que la sostiene a través del poder, de la vinculación y del apoyo económico.

Estas causas generadoras, de creación de lo tradicional, son las que nos permiten clasificar a esta celebración como una fiesta institucionalizada, integrada dentro de los objetivos que a nivel nacional interesan rescatar de nuestro pasado. Ampliaremos esto en las conclusiones al contraponer tradición institucionalizada y tradición vivenciada. Del análisis del cuestionario se desprende que en San Antonio de Areco hay un apoyo comunitario hacia la fiesta, que se manifiesta en la elevada concurrencia (97%) de la población que asiste año a año. Algunos muestran preferencias por algunas de sus manifestaciones: jineteada (37%); desfile (26%); bailes (24%); demostración de destrezas (16%); retreta del desierto (13%); exposición de artesanías (13%); almuerzo (11%); canto y guitarrada (8%); emprendados (5%) y actos culturales que se desarrollan paralelamente.

El alto porcentaje de arequeros que no asisten (68%) a fiestas de esta índole en otras localidades, estaría indicando que no es una fiesta guachasca lo que la

gente está anhelando presenciar. De ser así asistirían a las que se realizan en otras localidades, teniendo en cuenta que tienen tanto facilidades de movilidad como de desplazamiento. Lo que les interesa es la fiesta como suceso que acontece en el mismo lugar de residencia, en Antonio de Areco, como ocasión de esparcimiento dentro de la monotonía del transcurrir diario, como circunstancia que le permite encontrar a gente de la localidad que no tienen oportunidad de ver si no es en esa ocasión y gente de otras zonas o de otros países. Pese al alto porcentaje que no había asistido a fiestas similares, no obstante, consideraban que la de Areco es la más importante de las fiestas de la tradición que se realizan en la Provincia de Buenos Aires (47%). Avalaban esta afirmación, por “las dimensiones de la fiesta de Areco, por ser la más auténtica, por los comentarios de los periódicos”.

A través de la pregunta 8 se pone en evidencia la crítica que la comunidad hace recaer sobre los organizadores (61%). Las mayores objeciones señalan que la comunidad desearía tener mayor participación. El pueblo se siente creador de una propuesta (lo tradicional) y como tal desean ser partícipes y no meros espectadores en tanto que ese patrimonio queda como exclusividad de una familia o de un grupo que, según dicen, quiere “adueñarse” de ese legado manifiestan desear participar en los bailes, en las guitarreadas en las destrezas que se organizan durante la semana de la tradición. Describen a los organizadores como si actuaran como detractores de la capacidad de los de Areco para participar. También mencionan el hecho de que se encara la fiesta desde una faz comercial con el propósito de satisfacer al visitante neófito, defraudando y desplazando a los lugareños quienes se ven expuestos a incomodidades.

Además de estas fallas en la organización, algunos también señalan que no se sienten representados por la comisión organizadora porque “no es gente que lo siente”; la describen como una élite que lo hace por compromiso. A través de estos comentarios están planteando el distanciamiento entre pueblo y organizadores. Otros entrevistados ponen de manifiesto sus discrepancias en cuanto al criterio para seleccionar a los integrantes de esta comisión; consideran que se los elige teniendo en cuenta el status social y no los conocimientos. Pese a las quejas con respecto a la organización, cuando se les preguntó concretamente por una propuesta de modificación obtuve contestaciones dispares y a veces contradictorias. Esto evidencia que no tienen una propuesta sustitutiva como respuesta a las fallas que ello señalan.

Si bien la fiesta es un acontecimiento que aglutina en determinada fecha del año a los integrantes de esta sociedad, también resulta un indicador para establecer diferenciaciones de carácter socio-económico, entre población rural y urbana, entre forma de vida que ya no están vigentes y actitudes que han sido desplazadas. Es esta una ocasión que les permite contraponer a lo de Areco y a los “de afuera”, los forasteros y los extranjeros. A su vez entre lo de Areco señalan

a los de la ciudad, a los que atribuyen poca participación (11%), frente a los del campo (24%) que asisten en forma más entusiasta, ya sea para lucir sus destrezas, su vestimenta, sus animales o como oportunidad de diversión y de esparcimiento porque “están en lo suyo”.

Describen la fiesta del pasado llena de diversión y de espontaneidad: “hasta las viejas panzonas bailaban rancheras”, “uno sentía en el parque como en su casa”, “antiguamente era una fiesta sensacional, concurría una masivamente todo el pueblo”. Mientras que la fiesta en el pasado es descrita como un momento de genuina expansión, en el presente sentida con toda la normatividad, el montaje, la artificialidad de la fiesta, que necesita un equipo que la mantenga. Mientras que en el pasado se desarrollaba en la intimidad del pueblo, en un ambiente de diversión y de abundancia, en el presente el cariz comercial la ha tornado menos íntima, menos personal, más fría. Ya no es únicamente para los lugareños, sino que la presencia del visitante le ha restado familiaridad.

Vestimenta

Un porcentaje considerable de entrevistados mencionó que algunos se disfrazan para ese día (34%) y comentario similar surgió insistentemente en las conversaciones informales con gente de la comunidad. Disfrazarse lo relacionan al hecho de que el día de la fiesta algunos se visten como paisanos. E decir, adoptan la forma de paisanos pero carecen de los conocimientos que se le atribuye a estos con respecto a una determinada actividad laboral y por eso dicen: “si les pregunta qué pelaje es el caballo que están montando no se lo saben decir”, “no saben pialar, ni enlazar”, “son gente que aprovecha la oportunidad para lucirse”. Es decir que por una parte están rechazando la falta de autenticidad y por otra están mostrando la desvinculación de la realidad porque si bien hoy “el tirador aparece tapado de monedas”, “cada vez hay más oro y plata” esa no era la vestimenta del paisano. Podría tal vez haber sido la de grandes estancieros, pero no del común de la gente. De manera que la vestimenta y el aforo pasan de elementos utilitarios a convertirse hoy en objeto de ostentación.

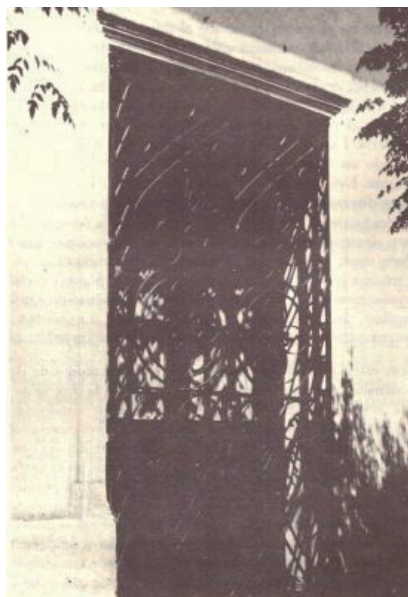
Confirmaría esto un estudio histórico de la campaña bonarense en donde los documentos que cita se refieren sobre todo al pago de Areco. La autora transcribe textos de testamentos y dotes del siglo XVIII, en los que menciona a la vestimenta y dice: “El alto costo de la ropa se evidencia en las muchas cláusulas testamentarias donde se consignan las prendas que cada uno de los cónyuges aportó al matrimonio” (Rodríguez 1973: 88). Y refuerza esta apreciación cuando dice:

En los inventarios y tasaciones incluídos más arriba puede visualizarse el costo y la cantidad de ropas que constituyen el ajuar de los hacendados y sus familiares: en lo correspondiente a los grupos sociales de menor o de ninguna riqueza, no son frecuentes las referencias a prendas de vestir. Quizá fueron omitidos deliberadamente. Debemos pues conformarnos con unas pocas referencias. (Rodríguez 1973: 86).

Esta carencia o pobreza de la indumentaria es todavía recordada por algunos de los lugareños de más edad como el informante que consigna: “el pobre paisano no tenía ni alpargata que ponerse. Si podía comprar una bolita de cabretilla la usaba para el día del casamiento o la muerte de su madre”. Este alarde de oro y plata que se hace hoy es lo que va marcando diferencias sociales y por eso dicen “la tradición ahora es un lujo”.

Juegos

Además de las jineteadas que realizan para la Fiesta de la Tradición, hay otras que se efectúan durante el curso de todo el año. En ciertos casos las hacen para recaudar fondos para las escuelas rurales, hospitales o el asilo. En otros casos para que delegaciones provenientes del exterior puedan admirar las destrezas del hombre de campo y también se hacen con fines de lucro ya que hay empresas que se dedican a eso.



Detalle de una reja.

La jineteada constituye parte de la doma, esta consiste en adiestrar y amaestrar a un animal, tarea que implica un largo proceso que puede llevar de ocho meses a un año. Para el espectáculo interesa únicamente el momento en que el jinete monta al potro y resiste sus corcovos como una demostración de habilidad y de coraje (Saubidet 1945: 202). Si bien este trabajo aún se realiza, el caballo ya no satisface las mismas necesidades que en años atrás en que era imprescindible en el medio rural: como medio de movilidad, como auxiliar en las tareas vinculadas a la ganadería y a la agricultura. Hoy ha sido reemplazado en muchas de sus funciones por la tecnificación, si bien todavía sigue cumpliendo un rol importante en tareas vinculadas a la ganadería, las jineteadas que se realizan con motivo del día de la Tradición están transformando un trabajo en un motivo de esparcimiento tanto para el arequero como para el visitante. Este elemento tomado de la vida rural les proporciona dos posibilidades, una de ellas es diversión para la propia localidad y por otro lado representa un elemento de atracción para gente de otros lados. El hecho de que la escuela, el hospital y el asilo se valgan de este elemento está mostrando cómo las instituciones han tomado actividades de origen campesino modificando la función que cumplían, así tareas habituales de la campaña pasan a constituir entretenimientos para el hombre de la ciudad con un propósito determinado: recaudar fondos con fines benéficos. Situación similar es la de las empresas que realizan las jineteadas, aunque aquí hay un cambio en las motivaciones. En este caso como toda actividad comercial busca ganancias redituables.

Las carreras cuadreras están actualmente prohibidas en San Antonio de Areco, si bien se efectúan en determinadas ocasiones como para la Fiesta de la Tradición o para fin benéfico de alguna institución. En el caso de las carreras cuadreras siguen cumpliendo la misma función de diversión que tenían en el pasado. Son conceptualizadas como un entretenimiento de mucha aceptación por el riesgo y las posibilidades que brinda la apuesta. En general los informantes no hacen referencia a las causas de la prohibición. Salvo algunos que mencionan que daban lugar a especulaciones incorrectas porque “hubo mucha tragada”, o que las apuestas provocan discordias y después producen resquemores entre la población. Esta última apreciación podría estar indicando que era considerada por las autoridades como un elemento perturbador. Tal vez este haya sido el fundamento para establecer la prohibición de muchos juegos tradicionales en la campaña bonaerense en lo que estaba implícito la apuesta con dinero, tal como la taba, la riña de gallos y las carreras cuadreras.

El juego por dinero al margen de la legalidad implica peligro y aventura, que muchas veces trae como consecuencia reyertas entre miembros de la comunidad. Pero al margen de este riesgo el individuo encuentra el motivo para descargar antagonismos, pasión y ambiciones. Es decir, aptitudes que no son admitidas socialmente que el juego les permite expresar y encauzar. Este puede ser un

incentivo importante en la vida del hombre, que evidencia más aún en pequeñas comunidades, porque si bien se arriesga en la práctica del juego ilegal, al mismo tiempo siente la vitalidad del existir.

El hecho de prohibir algunos juegos tradicionales podría haber sido una de las causas que han contribuido a que se intensificaran otros juegos tales como la quiniela clandestina, el pase inglés, el monte y el póker. En la actualidad muchos de los clubes existentes en la cabecera del partido (hay más de veinte), además de la práctica de algún deporte –bochas, básquet, fútbol– o de organizar bailes, se juega en profusión. La mujer también interviene en juegos de canasta y conga (chinchón). Los juegos tradicionales por lo general estaban vinculados animales, en cambio los actuales a los naipes. Mientras que los primeros son más difíciles de encubrir, por la preparación que requiere el animal y por el ámbito físico que se necesita para que se desarrollen, las barajas se pueden ocultar más fácilmente.

Bailes

Con referencia a los bailes folklóricos, que siempre se incluyen en el programa de la Fiesta de la Tradición el 53% de los entrevistados no lo saben bailar. Entre los que saben bailarlos predomina la gente joven que los aprendió en la escuela (21%); mientras que los que lo aprendieron en la escuela de baile folklórico de la Municipalidad (13%), son tanto adultos como jóvenes. Los informantes de más de 60 años recuerdan que tanto en zonas rurales como en el pueblo anteriormente era frecuente bailar ranchera, vals, paso doble, polca, mazurca, chotis y algo de tango. De manera que no son los bailes que ahora llamamos folklóricos los que estaban generalizados en esta área unos 50 años atrás, sino que probablemente en aquel momento se trataba de imitar a los bailes ciudadanos de pareja enlazada.⁵ Es con posterioridad, cuando a nivel nacional se trata de implantar una conciencia histórica y recuperar símbolos de nacionalidad, cuando en los establecimientos educacionales se comienza a enseñar los bailes folklóricos. También aquí hay una modificación en cuanto a la función que cumplen. Mientras estuvieron a nivel campesino eran un entretenimiento para todo el grupo comunitario, ahora que son difundidos y revitalizados por alguna institución, constituyen un motivo de esparcimiento también, pero para un determinado sector de la población. No surgen de una necesidad de diversión en el ámbito rural sino como una propuesta de la escuela de utilización de lo tradicional.

5 Carlos Vega en su libro *El Origen de las Danzas Folklóricas* de 1956, demuestra que nuestros bailes folklóricos del área pampeana son antiguos bailes de cortesanos y de salón europeo que pasado de moda, perduraron entre campesinos. Revisar páginas 27-33.

La boleada de La lanza

En el programa de la Fiesta de la Tradición de 1976 figuraba la boleada de la lanza. No obstante figurara en la programación, el 82% de los entrevistados no sabían qué era. Los restantes informantes proporcionaron contestaciones dispares. Algunos, vincularon las boleadoras y la lanza a las persecuciones que los indios realizaban sobre los pobladores, otros a la costumbre de bolear animales, otros se refieren a que lo enseñó un componente de la familia Güiralde o que se realiza para completar la programación. Esto por una parte nos está indicando que hay poca certeza de antecedentes históricos de la boleada de la lanza y por otra parte que la fiesta no tiene tanta riqueza de elementos por lo que necesita valerse de recursos para rellenar el espectáculo. Como así también que los organizadores incluyen elementos que la comunidad no reconoce como propios.

Asociaciones tradicionalistas

Es bastante frecuente en la provincia de Buenos Aires la constitución de asociaciones tradicionalistas, generalmente urbanas, que se han formado con el propósito de evocar y conservar formas del pasado de procedencia campesina. A menudo organizan peñas, jineteadas, actividades culturales en relación al tema que lo nuclea. Existe este tipo de asociaciones en muchas localidades, por ejemplo en el partido de Mercedes hay dos de estos agrupamientos (London *et al.* 1973). En este caso sus miembros, que son de la clase baja y están localizados en los suburbios de la ciudad, se han asociado espontáneamente porque los une un interés común.

Llama la atención que en San Antonio de Areco, que alguno han denominado “capital de la tradición”, exista solamente una de estas asociaciones y es la Asociación Amigo del Parque Criollo y Museo Gauchesco Ricardo Güiraldes. Además de otras actividades esta asociación es la que organiza la fiesta. Cuando llegué a Areco la primera aproximación que intenté efectuar fue precisamente a algunos de los integrantes de este agrupamiento ya que dadas las afinidades de intereses –la investigación encarada por el Instituto Nacional de Antropología sobre formas culturales tradicionales y los propósitos de esta asociación– suponía que serían las personas más adecuadas para asesorarme informarme y vincularme con gente de la comunidad a fin de facilitar la tarea que iba a cumplir en esa localidad. Sin embargo, en general me resultó muy difícil entrevistarlos por las numerosas ocupaciones de sus integrantes. Confirmé esta impresión por el comentario de un miembro de la comisión que afirmó: “es muy difícil reunir a los integrantes de la comisión, es gente muy ocupada”.

Uso de los términos: gaucho, criollo y paisano

A fin de clarificar la terminología pregunté a lo entrevistados sobre el uso actual de los términos gaucho, criollo y paisano. Existe ambivalencia en cuanto a la aplicación de estos términos y sería necesario un estudio con mayor profundidad para esclarecer mejor este tema, sin embargo, se pueden formular algunas apreciaciones con base en los datos obtenidos. El término más usado para designar a los que participan en la fiesta es el de paisano (61%), mientras que con menor frecuencia se usa gaucho (32%) y criollo (18%). A los tres los vinculan con tareas de campo y a una determinada forma de vestir y de comportarse.

Al gaucho temporalmente lo ubican en el pasado. Lo describen como una persona que si bien todavía realiza trabajos que tienen utilidad, estos han quedado como residuos de otras épocas que no corresponden con la tecnología moderna. Cuando tratan de definir sus valores, aparece la figura estereotipada que presentan las obras literarias o se refieren al gaucho histórico que es el que tiene personalidad o lo vinculan al indio, ya sea genéticamente o por su condición marginal. Aparece entonces como una figura a través de la cual están tratando de recuperar aspectos históricos, y la fiesta es el momento coyuntural para ello. Al criollo lo presentaron características desdibujadas; como un término más generalizador para indicar el mestizaje de la población argentina en todo el ámbito del país.

Mientras que el gaucho o el criollo son figura que se van perdiendo, diluyendo y quedando en el pasado, el paisano es el que está en el presente. Es el que mejor puede asumir el modo de vestir del gaucho y la carga emocional que le atribuían, prescindiendo de su forma de vida, de su actividad o de ascendencia. Así dicen el paisano “es el hombre que siente lo nuestro” a pesar de que puede tener ascendencia italiana, española, irlandesa o inglesa o estar desvinculado de una actividad rural y ser comerciante, camionero o carnicero.

Actitud de los jóvenes hacia lo tradicional

Con referencia a la actitud de los jóvenes hacia lo tradicional, las opciones de los entrevistados si bien estaban divididas mostraron frecuencias equiparables, tanto para los que consideraron que era positiva (53%) como para los que era negativa (47%). Pero ya sea tanto para afirmar el comportamiento de la juventud hacia lo tradicional como para desdeñarlo, lo informantes por lo general, hicieron referencia a un determinado conocimiento y no a un comportamiento o a un sentimiento. Y así dicen conocen de caballos, de destrezas, saben bailar folklore, cantar y guitarrear. Esto indicaría que consideran a la tradición un aprendizaje y no una vivencia. Otros ponen énfasis en la participación que tienen en la fiesta

para la cual se “visten de gaucho” y “desfilan porque quieren lucirse”. Parecería que los jóvenes están viviendo la fiesta y no lo tradicional.

Concepto de tradición en la comunidad

Como urge de las respuestas a la pregunta 14, la comunidad en forma bastante generalizada, entiende por tradición la fiesta como espectáculo organizado en donde pueden presenciar y evocar algo que ya no existe. De ese modo muestran interés por recuperar un elemento histórico, pero no como una forma de vida actual, sino como representación, como un festival evocador, como una actuación al aire libre y en un escenario natural que reproduce formas antiguas con los edificios viejos, las calles empedradas y el Museo. Evocan lo histórico a través de la figura del gaucho, que tanto obras literarias como los que detentan el poder a nivel educacional y político, han impuesto como la figura representativa de la argentinidad a nivel nacional. Es el símbolo del ser nacional que surge del nivel popular pero que ahora es difundido, dirigido y avalado por la superestructura. Esto que si bien no lo explicitan concretamente, queda implícito en las respuestas a la pregunta número 10, cuando un buen porcentaje de los entrevistados (53%) consideraron que la fiesta no podría realizarse de no contar con el apoyo económico del gobierno.

También deseaba señalar que en una proporción alta (40%), los informantes al hablar de la fiesta no muestran un compromiso emocional, sino que evaden la afectividad enumerando explicaciones y descripciones como justificación de un sentimiento. Como lo demuestran las respuestas a las preguntas 5 y 7, que estaban orientadas a obtener una valoración.

Análisis de otras manifestaciones culturales: turismo

Las preguntas 25 a 27 son referentes al turismo. Interesa el turista no tanto como elemento que introduce modificaciones en la localidad, ya que hay muchos otros instrumentos de cambio, porque Areco no es una comunidad aislada, por su proximidad a la capital y los medios de comunicación: caminos, radio, televisión y acceso a los medios de información como periódicos y revistas.

El hecho de que San Antonio de Areco cuenta con el río, el balneario, la Fiesta de la Tradición, Jugares históricos y el encanto de casas viejas en donde se puede apreciar formas arquitectónicas y detalles decorativos antiguos, ha sido motivo para atraer al turista, especialmente de la capital y del gran Buenos Aires. A estos motivos se agrega la facilidad de comunicación, tanto por ferrocarril como por carretera con la cabecera del partido, la que está ubicada sobre la ruta 8 a 110

km de la Capital Federal. Este conjunto de elementos que puede ofrecer Areco ha ido atrayendo a los turistas. Este movimiento se intensifica a partir del momento en que se filma la película *Don Segundo Sombra* en 1969 y que la Fiesta de la Tradición es promocionada por periódico, radio y televisión, que es avalada por la presencia de un presidente, gobernadores y autoridades nacionales y provinciales.

En verano se calcula que llegan unas seis mil personas cada fin de semana. Evidencia también este movimiento turístico la cantidad de vehículos que ingresaron en la costanera de septiembre de 1975 a marzo de 1976: 6.909 automóviles y 601 ómnibus.⁶ Cuenta con un camping Municipal de unas 3 hectáreas sobre el río Areco y el autocamping de La Porteña a 12 km de la ciudad, ubicado dentro de la estancia de la familia Güiraldes.



Museo Gauchesco Ricardo Güiraldes (foto Catalina Saugy).

El aumento del caudal de forasteros que iban a conocer Areco fue causa de que en 1974 se instruyera a gente de la comunidad para actuar como guías regionales de turismo por medio de cursos impartidos por personal idóneo de la Universidad Nacional de Luján. Actualmente Areco cuenta con una Dirección de Turismo y Difusión que depende de la Municipalidad y con una oficina de Turismo y guías especializadas que atienden e informan al visitante. Todo esto está indicando que por parte de las autoridades hay un intento por captar un sector turístico al brindarles orientación y facilidades.

6 Datos proporcionados por la Sub Dirección de Turismo de la municipalidad de San Antonio de Areco.

Al incluir al turista en el cuestionario me interesaba como este es valorado por la gente de la localidad. Desde una perspectiva económica, la mayoría de los entrevistados (63%), tiende a considerar que su efecto es positivo por el hecho de incrementar un movimiento comercial que favorece a la comunidad. Esto se traduce en un mayor desenvolvimiento de los negocios desde carnicerías, panaderías, verdulerías, almacenes, kioskos y hasta estaciones de expendio de nafta, hoteles, restaurantes y negocios de artesanías. Pero además de este efecto económico, también es apreciado por el hecho de que le da fama a Areco, (29%) sienten orgullo que tanto los connacionales como los extranjeros quieran conocerlo.

En cuanto al comportamiento del turista, distinguen a los de invierno y los de verano. En general entre los primeros viene el grupo familiar con deseos de conocer, de distraerse, a la par ponen de manifiesto una forma de conducta correcta al respetar las normas impuestas por la comunidad por lo que consideran que su aporte es positivo (53%). En tanto que el turista de verano (47%) es valorado negativamente, especialmente el de los fines de semana, y los jóvenes que van para el día de la primavera. A estos les interesa Areco únicamente como lugar donde pueden desinhibirse, descontrolarse. Esto se pone de manifiesto en las incorrecciones que exhiben, que atentan contra la moral y el orden social. Mencionan que “dan espectáculos públicos” (24%). No pude desentrañar el significado que le daban a estos “espectáculos”, porque cuando quería profundizar en la interpretación que le atribuían evadían la respuesta. Otros explícitamente consignan que realizan escenas pornográficas, exhiben formas de comportarse homosexuales y hasta ha dado lugar a la violación de una niña. En cuanto al mal comportamiento social expresan que atropellan, roban, provocan, no respetan las ordenanzas, destrazan las instalaciones o la vegetación. Otros muestran una actitud sobradora disminuyendo un atractivo de Areco y se refieren al río como “el arroyito”. Como consecuencia de este mal comportamiento se sienten agredidos. Consideran que esta es la causa por la que las familias de Areco se alejan de los lugares concurridos por los turistas y así dicen: “sábados y domingos hay que cerrar las puertas, ya no se puede salir”.

Aparte del deterioro moral y físico que deja la presencia de este turista de verano, consideran que no deja tampoco beneficio económico para el pueblo porque “no gastan nada” “traen hasta la Coca-Cola y los escarbadientes”, “lo único que nos dejan es basura”. Esta invasión turística, a la par que restringe a los arequeros al no permitirles disfrutar con tranquilidad del sosiego y de la belleza del río, también ha sido motivo, según afirman algunos entrevistados, para que se produjera un cambio en las costumbres y así dicen: “ahora hay que echar llave a la puerta de calle” lo que no era habitual hacer.

La presencia del turista, del extraño, es lo que les permite a los arequeros manejar parámetros para valorar a su propia comunidad. Por una parte va marcando el

traspaso de pueblo a ciudad. Esta transformación se mide por la cantidad numérica de habitantes. Pero además de las cifras, el cambio implica modificaciones en actitudes y comportamientos de la población. A medida que va aumentando se va perdiendo la cohesión grupal. Ya no se puede seguir sosteniendo “en Areco todos nos conocemos”, “estamos en el río como, en familia”. Una consecuencia de la vida ciudadana es la mayor impersonalización en las relaciones y por eso dicen “el porteño se extraña porque nosotros saludarnos a todo el que camina por la calle” o “distinguirnos enseguida al forastero”.

El comportamiento del turista, principalmente el de verano, les permite perfilar la visión que tienen de ellos como grupo. Así mismo pueden contraponer el comportamiento de los arequeros frente a “los porteños o los capitalinos”. Por el actuar inmoral del turista pueden definirse a sí mismos como morales “porque eso nunca se vio en Areco”. La imagen que están dando es la de un pueblo idílico en donde no había robos, no había maldad; la contaminación viene de afuera. Sin embargo, como veremos al analizar las inferencias. Personajes tales como Chanco, la Viuda, están encubriendo robos, fechorías, amores furtivos o relaciones homosexuales. También prácticas como el mal de ojo está ocultando deseos o pensamientos maliciosos.

No obstante esto, es previsible que la autovaloración del grupo sea de estima y que defienda su sistema de valores como una forma de encontrar seguridad y apoyo. Y esto se evidencia nítidamente al responder a la pregunta 28. El 74% de los entrevistados consideraron que los arequeros poseían características que los distinguían de la gente de otros lugares. Ponen mucho más énfasis en establecer diferenciaciones por valores (53%) que por la forma de hablar, de vestir o de actuar (21%). Consideran que los arequeros son hospitalarios, buenos, amables, amigables, generosos, íntegros, rectos y nobles. Aunque también algunos justifican la actitud de recelo que tienen aludiendo a la situación general del país y así dicen “tenemos miedo por el momento en que vivimos”.

Llama la atención que la valoración sobre la que más insisten y sobre la que recaen los mayores porcentajes es sobre la hospitalidad (32%). Es significativo que Ricardo Güiraldes haya escrito un poema titulado precisamente *Mi Hospitalidad*. Dicho poema circula mucho en la comunidad, difundido a través de programas de la Fiesta de la Tradición y de ediciones ilustradas realizadas por la Subdirección de Turismo de 1ª Municipalidad, el que se obsequia a autoridades y turistas extranjeros.⁷ Parecería que la población hubiera aceptado lo que instituciones, ya sea la Comisión organizadora de la fiesta o la Subdirección de Turismo, les propone como comportamiento deseable y acepte que esa es una característica que los

7 El pago de Areco (no figura, ni lugar, ni edición, ni año) *Mi hospitalidad*. San Antonio de Areco. Subdirección de Turismo de la Municipalidad de San Antonio de Areco, 1976; Programa “Día de la Tradición”. San Antonio de Areco, 7. 8. 9 y 10 de noviembre de 1970.

distingue. Esto confirmaría lo que ya se consignó: los arequeros quieren asumir la imagen que Ricardo Güiraldes les propuso, atribuyéndose comportamientos que el escritor pondera y que los organizadores difundieron a través de los medios masivos de comunicación.

Visión histórica que tiene la comunidad

Con referencia a la zona que consideraban más progresista y más desarrollada del país, la mayoría de los entrevistados coincidió en señalar a la provincia de Buenos Aires: algunos precisaron más al señalar que era el sector norte de la provincia en el que estaría incluida la propia localidad. No mencionan a Areco en relación a áreas geográficas como podría ser el incluirla en la zona pampeana o pampa húmeda, sino que la localizan desde el punto de vista de la división política en provincia de Buenos Aires. Fundamentalmente consideran que el progreso de San Antonio de Areco es consecuencia del trabajo de la misma comunidad, básicamente a través de la ganadería y la agricultura (50%). Para la agricultura señalan como factor positivo el caudal poblacional inmigratorio como el que contribuyó al desarrollo de la zona y el hecho de que ahora ha alcanzado preponderancia sobre la ganadería. Mencionan también como factores de progreso, pero con menores incidencias porcentuales a los intendentes (18%), ya sea porque promovieron el turismo, las industrias, modernizaron y renovaron del pueblo por la labor cultural que impusieron. Las industrias (11 %) porque las fábricas instaladas en los últimos años contuvieron la migración de los arequeros, especialmente hacia la Capital y el Gran Buenos Aires. Otros consignaron como causa del progreso al historiador José Burgueño (5%) porque escribió *La crónica de Areco*.⁸ Otros se refieren a la familia Güiraldes (13%), ya sea que los mencionen genéricamente como “los Güiraldes” o que especifiquen, por el escritor o por el Comodoro Güiraldes que “llevó la tradición adelante”. Esto confirmaría la apreciación que hice cuando me referí a esta familia como asimismo que la tradición no sólo los identifica sino que es considerada factor de progreso.

Con respecto a la pregunta 31, algunos consideran que los primeros que poblaron la zona de Areco fueron los inmigrantes (34%) especialmente italianos, españoles, irlandeses y yugoeslavos. Otros mencionaron al fundador (13%), don José Ruiz de Arellano, al conquistador español (8%), a los criollos (16%) y otros no sabían (16%). Esta pregunta fue formulada con el propósito de verificar los antecedentes históricos que tenían de la zona. Encontré que hay poca certeza en las contestaciones lo que se pone de manifiesto en la disparidad de las respuestas. Asimismo reconocen más como antecesores al inmigrante que al criollo. En la visión histórica que tienen de ellos mismos no buscan una raigambre con el indígena o con el criollo.

8 Contribución al estudio de la fundación y desarrollo del pueblo de San Antonio de Areco.

En ciertos casos la referencia que hacen es a los ascendientes inmediatos de procedencia extranjera y en otros al concepto aprendido del fundador o el colonizador. Aparentemente, a través de lo que manifiestan cuando estos llegaron a Areco no había nada. La historia comienza después del arribo del colonizador, del fundador o del inmigrante.

Esta es una posición generalizada de nuestra enseñanza primaria y secundaria, que considera que ni el indio ni el mestizo aportaron ningún basamento, ni en cuanto a conocimiento del medio ambiente, a comidas, a bebidas, ni a creencias, prácticas funerarias, medicinales, etc. Suponen que no han aportado ninguna cimentación para nuestra historia actual. Ni a nivel de instrucción impartida institucionalmente ni de tradición mantenida oralmente tratan de aproximarse a lo autóctono, ni genética ni culturalmente, sino por el contrario procuran distanciarse de ellos. En el programa de la Fiesta de la Tradición figura la retreta del desierto que es una alegoría al triunfo y al dominio del conquistador sobre el indígena. Cuando se hace referencia al indio es para señalar que fueron vencidos: “En los primeros tiempos de la ocupación de estos lugares (Areco). Un oficial de apellido Areco al mando de alguna fuerza, tuvo en las proximidades de ese riachuelo un combate con los indios que vivían o merodeaban por esos parajes y a quienes venció” (Burgueño 1936: 16). También hay referencias al peligro que implicaban los indios por su capacidad destructiva: “El hijo del cacique Caleliyan reaccionó enseguida cayendo sobre lo que es hoy partido de Luján donde hizo diferentes estragos” (Burgueño 1936: 67). “La vida de los moradores de estas campañas estaba expuesta de continuo a la terrible amenaza del repentino malón con su escuela inevitable de asesinatos, cautiverios y robos” (Burgueño 1936: 119). El historiador Burgueño ni siquiera puede reconocer a los indígenas como capaces de haber dado lugar al nombre de la localidad así dice:

Tratándose de un país sin tradición anterior a la conquista, son los sucesos ocurridos después los que fueron dando origen a la denominación de los lugares que poco a poco iban sometiendo a su dominio los nuevos pobladores. Esa voz, ese nombre, esa designación que nos preocupa (Areco) debemos buscarla pues, en hechos posteriores al establecimiento de los espacios en el Río de la Plata. (1936: 16).

Es otro autor también arequero, Carlos Merti, el que asigna origen guaraní a la voz Areco (1953). Mi propósito no es hacer ni un estudio histórico ni toponímico, pero las apreciaciones de Burgueño sirven como testimonio, no solo de lo sustentado por el autor sino de la aceptación que aún actualmente tiene entre los pobladores de Areco. En numerosas ocasiones me recomendaron el libro de Burgueño como el único estudio de carácter histórico sobre la localidad. Asimismo cuando consulté en las bibliotecas públicas de San Antonio de Areco sobre publicaciones en donde pudiera informarme sobre aspectos del pasado, indefectiblemente

señalaban a esta obra como único libro de consulta. Ignorando de esta forma, valiosas contribuciones de autores locales como Carlos Merti y Federico Oberti, o publicaciones como la revista Arekeña.

No es mi intención desvalorizar la obra de José Burgueño, por el contrario, estimo que su labor pionera es muy meritoria y el mismo autor destaca que fue la carencia de libros históricos que trataran sobre la localidad lo que lo decidió a brindar su aporte. El mismo título que le dio a la obra está indicando su predisposición *Contribución al estudio de la fundación y desarrollo del pueblo de San Antonio de Areco*, Así mismo aclara que su intención es “Contribuir a salvar de la pérdida los pocos antecedentes que me fue posible reunir” y humildemente solicita que se continúe ahondando en las indagaciones (Burgueño 1936: 6). No es una crítica a la labor de José Burgueño lo que quiero señalar, sino la actitud de la comunidad que estereotipó la obra. De ahí en más, el libro de Burgueño se constituyó en la Biblia y, a pesar de las recomendaciones del autor, no ha habido hasta ahora quien se ocupara sistemáticamente de seguir profundizando en la huellas incipientes que marcara. Provoca extrañeza este desinterés tratándose precisamente de una localidad que busca definirse así misma por lo tradicional.

En respuesta a la pregunta 32, el 65% de los informantes consideraban que el ganado que más abundaba en la zona a principio de siglo era el vacuno; 9% mencionaron el equino; 9% el mular, 9% el ovino y 8% no sabían. Sorprende los bajos porcentajes en que se menciona el ganado ovino, siendo que de 1850 a 1900, el ganado vacuno fue superado ampliamente por el lanar porque la industria textil europea alentó la cría de ovino para la obtención de lana (Rossi 1975: 121). Dice Manuel Bejarano que William Mac Cann testimonia que: “En un radio de 20 leguas de la ciudad de Buenos Aires, las estancias pasaron a ser verdaderos criaderos de ovejas, principalmente en manos de inmigrantes vascos e irlandeses” (Bejarano 1962: 3) El mismo autor dice que: “Maxwell calculaba que en 1852 existían en la provincia de Buenos Aires 3.000.000 de vacunos, y otras referencias permitían apreciar la cantidad de ovinos en 15.000.000” (Bejarano 1962: 4).

Los pocos entrevistados que mencionaron el ganado ovino son personas mayores de 60 años quienes comentaron “antes se vivía de la lana que se acaba” y “todavía hay quien tienen sus ovejitas por tradición”. Esto indicaría que la tradición oral pasada de generación en generación con referencia a una actividad económica de la zona, se ha perdido o no es sustentada como confiable. En cambio la comunidad prefiere adherirse a una noción aprendida en la escuela o sustentada por grupos dirigentes.

Esto a su vez me lleva a reflexionar sobre una denominación frecuente en esta localidad. Me refiero a la música “surera” y a la “vestimenta surera” de la gente de Areco. La voz “surera” aparece también en folletos publicaciones que circulan

en Areco.⁹ Me extraña esta designación dado que geográficamente el sur del país es la Patagonia, por otra parte en Antonio de Areco está ubicada al norte de la provincia de Buenos Aires. Ignoro y no he podido determinar si esto se deberá a un resabio del período colonial en que el eje económico del país estaba centrado en la región del Noroeste y no en el área pampeana. No obstante, esta expansión tiene amplia difusión actualmente en Areco. Teniendo en cuenta lo señalado anteriormente con respecto a los difusos conocimientos históricos de la zona que manifestaron los entrevistados, esta denominación más parecería un concepto aprendido y propuesto institucionalmente y a u vez difundido a través de lo medios masivos de comunicación.

Si bien la bibliografía sobre el área pampeana es extensa, desde el punto de vista folklórico hay un vacío de información entre el gaucho como personaje del pasado y el hombre de campo actual, asimismo, del gaucho describen especialmente sus actividades laborales, su vestimenta, su vinculación al caballo y su conocimiento del medio ambiente. Pero hay pocas menciones de sus creencias. Tal es así que recién tuve referencias a La Solapa, El Chanco y La Viuda en conversaciones informales en el viaje de prospección a San Antonio de Areco. Por eso mismo las inserté en el cuestionario. Pese a no haber encontrado ninguna alusión en la bibliografía consultada previamente al iniciar la investigación en la localidad. Considero que las creencias son indicadores muy valiosos para conocer a una comunidad porque ponen de manifiesto la concepción del mundo expresada en forma metafórica y así a través de ellas se pueden determinar valores, aspiraciones, inquietudes y tensiones del grupo comunitario.

De comprobarse que estas creencias estaban vigentes en el pasado, se podría como en el caso de los romances medievales que estudió Ramón Menéndez Pidal decir que estaban en “estado latente” en el pueblo (Menendez 1953). Es decir que estas manifestaciones no llegaron a merecer la atención de escritores o investigadores y vivieron ocultas, ignoradas por los observadores en tanto que se mantuvieron vivas por la transmisión oral entre la gente.

El 84% de los informantes conocían a La Solapa. Consignan que aparecía después del medio día y la función que cumplía era asustar a los niños, contener sus travesuras o impedir que salgan de la casa mientras los mayores estaban durmiendo la siesta. En cuanto a la forma que le atribuían no hay uniformidad aunque las mayores incidencias recaen sobre que era un pájaro (18%) o una sábana blanca (18%). La descripción que dan el resto de los entrevistados contribuye a determinar la imprecisión en la configuración de esta creencia y así dicen “era una cosa fea”, “una vívora gigante”, “un murciélago grande”, “algo harapiento”, “una bruja en

9 Programa de la fiesta de la Tradición de 1976; El Pago de Areco. Primera reunión de la Música, la canción y los bailes tradicionales 1970.

una escoba”, “una cosa blanca” o “una mujer alta con pelo largo”. Todavía un número considerable de arequeros (37%) recuerdan que en la niñez los asustaban con La Solapa. Entre los que afirman esto hay adolescentes y adultos jóvenes lo que probaría que este personaje hasta no hace mucho tiempo seguía cumpliendo una función en la comunidad; si bien aparentemente hoy no se emplea para atemorizar a los niños.

La Solapa, tal como la describen actualmente en San Antonio de Areco aparece desdibujada y distante, sin embargo, tiene semejanza con el Yasy Yateré, creencia característica de la región guaranítica. Como lo señalé en un análisis que efectué sobre las narrativas folklóricas guaraníes, la hora de la siesta representa un riesgo: es el momento del día en que se suspende la actividad, se acallan los ruidos, en que la luz reverbera y enceguece, en donde la bruma del sol emana un calor que sofoca y agobia. Este momento en que la comunidad se recoge en sus casas para descansar y protegerse del sol radiante y del intenso calor. La dinámica cultural que este personaje pone de manifiesto es la obediencia de los niños y son los padres los encargados de custodiarla. Pero mientras los padres duermen la siesta y por lo tanto no pueden vigilar el cumplimiento de esta pauta cultural, crean un mecanismo artificial de control (el Yasy Yateré o La Solapa).



Mural a la entrada de San Antonio de Areco sobre la ruta 8, realizado por el dibujante Gasparini.

El Chanco, El Chanco Encadenado o El Chanco Blanco fue mencionado por los entrevistados (79%) como que aparecía de noche en un lugar determinado que a veces precisaban como el cementerio, un lugar oscuro, solitario o en la

Plaza Gómez. La Plaza Gómez es una de las tres plazas que tiene Areco, que hasta no hace muchos años era considerada como un suburbio dentro de la misma localidad. Todavía hoy, gente que vive en sus intermediaciones comenta “tengo que ir al centro” para indicar que van a ir al radio céntrico y comercial ubicado a cuatro o cinco cuadras. La mayoría de los arequeros coincide en que el Chancho era una persona que se disfrazaba, usando precisamente la forma de este animal, para asustar o para robar a los ocasionales transeúntes nocturnos, amedretándolos con ruidos de cadenas. También algunos mencionan asustaba preferentemente a mujeres o visitaba por la noche a las muchachas. Hay consenso en que desenmascararon a este personaje, que lo enlazaron y lo llevaron a la comisaría al descubrir la falsificación que encubría. Un poco menor es el porcentaje de los que mencionaron a la Viuda (66%), que también aparecía de noche en lugares oscuros y solitarios y cuya forma es más indefinida.¹⁰ Para algunos era “algo de negro” o un “disfrazado” y para otros “una cosa blanca”, “un fantasma” o “una bruja”. El comportamiento de la Viuda era similar al del Chancho, asustaba o robaba a la gente aunque algunos mencionan que era “una mujer que salía de noche a visitar hombres” y otros que era “un hombre que hacía el amor a otros hombres”.

Actualmente se refieren al Chancho o a la Viuda como acontecimientos del pasado, como sucesos ya borrosos en la memoria popular, a los que ya no se les teme. No obstante, si bien aparecen como personajes que se van diluyendo, todavía tienen un contenido y lo prueba el mismo hecho de que la gente le atribuye una forma, un actuar y una valoración. Aunque como se vio en los párrafos anteriores, ya no hay uniformidad entre los informantes sobre estas creencias sino que se van desintegrando al perder coherencia. Posiblemente esto ha sido consecuencia del desarrollo urbano de San Antonio de Areco que ha ido incorporando en su crecimiento zonas que antes eran despobladas y a la tecnificación, que ha extendido los servicios eléctricos y que ha quedado atrás el recuerdo de “cuando en el pueblo apagaban la luz a las doce de la noche”. El hecho mismo de enlazar al Chancho está aludiendo a un entorno físico distinto, ya que para enlazar se necesita un lugar suficientemente espacioso.

En razón de no haber datos escritos sobre estos personajes, carezco de elementos de comparación para verificar si hubo o no modificaciones en la forma de configurarlos. Sin embargo, los datos consignados, proporcionan algunas pautas orientativas. Es probable que si el chancho y la Viuda atemorizaban, era porque la forma que asumían les producía inquietud en la comunidad. Es decir que, los que se disfrazaban de Chancho o de Viuda asumían una apariencia que tenía

10 Los licenciados Sara Newbery y Manuel Rocca que trabajaron en el partido de Madariaga me informaron que en esta localidad conocían al Chancho y la Viuda pero no a la Solapa. La licenciada Silvia García de Rossi me comunicó que encontró referencias a la Solapa, el Chancho y la Viuda en la encuesta del magisterio. Consejo Nacional de Educación. Buenos Aires, 1921. Legajo No. 60. Dolores, provincia de Buenos Aires, páginas 78-80.

una significación que amedrentaba a la gente. Aparentemente era una forma que míticamente tenía resonancia y que el astuto encubridor utilizaba para los fines que le interesaban, ya sea robar o tener relaciones sexuales. Probablemente se puede tratar de personajes que en el pasado tuvieron otra interpretación y otra eficacia que no era precisamente la delictiva. Así mismo, cuando mencionan que enlazaron al Chancho, hacen referencia a que lo llevaron a la comisaría, como si comunitariamente necesitaran del aval de estas fuerzas institucionales, encargadas de mantener el orden y la seguridad, para aniquilarlo como personaje perturbador y poder así afirmar: “y ahí se acabó el Chancho”.

Con respecto a la Luz Mala, creencia para la que hay muchas referencias bibliográficas para el ámbito pampeano, el 100% de los entrevistados la conocían. Aunque uno afirmó que no había oído comentario sino que había leído acerca de ella en los libros gauchescos. La describen como que aparece de noche en un lugar determinado que puede ser en las proximidades del cementerio, en un monte solitario, o en el mismo recinto habitacional. La luz tiene la característica de que se mueve, que aparece y desaparece. Algunos señalan que no hace mal a nadie y uno agregó “no sé por qué le dicen luz mala”, en tanto que otros, manifestaron que sigue a la gente, hace detener repentinamente el caballo o que cuando aparece suceden cosas raras en la casa como que las puertas se mueven o se oyen gritos. Para alguno presagia un mal o trae desgracia al que la percibe, por eso “cuando la luz se acercaba a las casas cerraban todo”. En ciertos casos se recurre al sacerdote, quien al bendecir el lugar donde aparecía la Luz Mala lograba que desapareciera. Es decir, recurren al ritual religioso en procura de apoyo, como el elemento capaz de conjurar a esta creencia.

Según testimonian la Luz Mala se produce porque alguna persona murió a causa de un accidente o violentamente. Parecería que es la muerte trágica lo que genera a este personaje. Por esto mismo algunos señalan que temida (32%). Otros dicen que es “cosa sobrenatural”, “alma en pena” o que son indicios de que hay tesoros enterrados. Si se intenta reconstruir la Luz Mala a través de los datos aportados por todos los entrevistados, se puede llegar a componer una creencia similar a la Pora de la zona guaranítica. Pero el mismo esfuerzo de recomponer los elementos, que aquí parecen tan desperdigados, están indicando la pérdida de rango, que ha sufrido la Luz Mala mientras que la Pora guaranítica aparece nítidamente configurada. Mi intención no es hacer un estudio histórico sobre la procedencia de la creencia. Sino tan sólo lo menciono como una posibilidad que habría que verificar a través de indagaciones. Sin embargo, me parece oportuno señalar lo que puede ser una inquietud para el ser humano en determinado contexto cultural. Me refiero a la muerte trágica que tiene como consecuencia de que hasta tanto la víctima no logre ingresar al mundo de los muertos, que es donde le corresponde estar, vaga atormentada como “alma en pena” por el mundo de lo vivo buscando

su salvación. Y es temida precisamente por el riesgo que representa la proximidad a la muerte.

La cantidad de informantes, que mencionan que la Luz Mala es producida por la grasa, hueso o sangre de animales muertos (39%), estaría indicando que la comunidad busca ahora una explicación racional y no sobrenatural para este hecho y son ilustrativas, a este respecto, las palabras del informante que dijo: “antes me asustaban porque no conocían de donde provenía”. La epistemología ha demostrado que en el evolucionar humano, el pensamiento científico ha ido sustituyendo al pensamiento mágico. Así mismo hoy, se distancian de la creencia en la Luz Mala aduciendo que “esas son cosas de antes”, “ya no se habla de eso” al menos en el pueblo, en tanto que hay bastante coincidencia que aún ahora es temida en la zona rural.

Todos estos son personajes nocturnos. La noche con su connotación de quietud, soledad y misterio ha sido el momento propicio para mitificar. También lo ha sido el mediodía, como vimos en La Solapa, en que la luz intensa y reverberante provoca que las formas se vuelvan poco contrastantes, pierden nitidez. Es el momento del día que tiene características de nocturnidad. Pero a medida que la civilización ha ido avanzando, conjuntamente con la tecnificación, ha ido relegando y atenuando estos riesgos.

Medicina popular

La pregunta 34 y 35 son sobre medicina popular. Como otros componentes de este equipo de investigación desarrollan en particular este tema, tan solo esbozaré lo rasgos fundamentales que conforman estas prácticas a fin de tener elementos de juicio para evaluarlas.¹¹ Para la cura de ciertas enfermedades tales como el empacho, la culebrilla, la pata de cabra y el mal de ojo, por lo general recurren a una persona que sepa curarlas en vez del médico, porque estiman que la curación es más efectiva (82%). Consideran que los médicos no saben curar estas dolencias y para avalar tal afirmación con frecuencia mencionan que el mismo facultativo recomienda, en tales casos, acudir a un curandero (37%) o que confía a la pericia de estos a sus familiares más queridos, como sus hijos.

Las criaturas son las más susceptibles de empacharse. En esos casos la cura por medición (32%) es mucho más frecuente que la “tirada del cuerito” (18%) y son más mujeres que hombres las que realizan esta práctica. El aprendizaje se efectúa en nochebuena o en Pascua. Varias son las entrevistadas que manifestaron saber curar el empacho; una de ellas lo comenta como un aprendizaje imprescindible

11 Las licenciadas Sara Newbery y Silvia García de Rossi.

cuando dice: “tuve que aprender a curarlo porque tengo muchos sobrinos”. Lo que indicaría que no es considerado como un conocimiento superfluo sino como una necesidad.

Para la culebrilla coinciden en afirmar que cuando ambos extremos se unen es mortal. Se dice que es producida por algún sapo o víbora que pasa por la ropa extendida sobre el césped o el cercado. La cura, que la efectúan por lo general los hombres, consiste en hacer sobre la zona afectada cruces con tinta china o con agua. Uno de los entrevistados, que sabía curarla, explicó que además de las crucecitas se escriben las palabras Jesús, María y José que, acotó “son palabras santas”. Pero la escritura envuelve ciertas prescripciones que se deben seguir escrupulosamente para que sea eficaz, como no cortar el trazo de la letra.

La pata de cabra afecta sobre todo a criaturas pequeñas. Los síntomas se manifiestan porque el niño enflaquece, devuelve y le aparece una mancha, que adopta precisamente la forma de pata de cabra, en donde termina la columna vertebral. A partir de esta mancha comienza a propagarse un microbio que va ascendiendo por ambos lados de las vértebras y al unirse en la base del cuello se produce la muerte porque “le chupa el jugo de la columna”. Uno de los entrevistados explicó el tratamiento que la curandera aplicó a su hijo: debía poner hierbas en una caja con cuatro velas. Por la noche y cuando tenía la certeza de que nadie lo estaba observando, debía hacer un pozo en la tierra, introducir en él la caja con las velitas prendidas y luego taparlo.

Los síntomas del mal de ojo son un fuerte dolor de cabeza, decaimiento y malestar. Las criaturas, que son muy sensibles a ser ojeadas lo manifiestan porque comienzan a estar inquietas, inapetentes y lloran constantemente. Provoca el mal de ojo la mirada fuerte de alguna persona, ya sea por el “magnetismo” de la vista, porque contemplan con “admiración” a alguien o a algo, ya que las plantas y los animales también pueden sufrir sus efectos, si son muy ponderados y así comienzan a ponerse mustias las plantas y a evidenciar signos de pérdida de vitalidad lo animales.

Si bien la mayoría señala que no hubo por parte de quien provocó el mal de ojo intención o maldad premeditada, no hay unanimidad respecto a esto porque otros consignan que es producido por la “mirada maligna” o que “es una brujería”. Aunque también puede ser ocasionado por cosas sin la mediación del ser humano y ser consecuencia del reflejo de algo brillante o del resplandor fuerte del sol. Son las mujeres las que con mayor frecuencia curan esta dolencia aunque cuando es muy fuerte se necesita la intervención de dos o tres al mismo tiempo. Varios de los entrevistados sabían curarlo y la mayoría tenía algún familiar próximo que lo curaba, sea la madre, la abuela, la hija, la tía, la esposa o la cuñada. Una de las entrevistadas manifestó: “mi prima tuvo que aprender a curar el mal de ojo

porque tiene tres chicos y así no tenía que ir a molestar todos días a la vecina”. Esta apreciación no solamente indica la frecuencia con que se produce en la comunidad sino también implica la necesidad de saber curarlo.

Lo expuesto acerca de las prácticas medicinales está indicando que para determinadas enfermedades hay una medicina popular que funciona paralelamente a la medicina científica. Cuando esta última no es eficaz, cuentan con la primera, que opera en algunos casos como una reserva, y así dicen: “si uno ha agotado todos los recursos y si está desesperado puede recurrir a cualquier cosa”. En otros casos no constituye un patrimonio que se retiene para usarlo como un seguro en determinadas circunstancias sino que funciona como una sustitución. En este caso la medicina popular se ubica en el mismo nivel que la medicina oficial y la reemplaza.

En algunos casos se trata de conocimientos empíricos han probado ser útiles como la “tirada del cuerito” que algunos médicos han aceptado al comprobar su eficacia (Korn 1955). En otros casos apelan a la magia como capaz de quebrantar las fuerzas naturales. De tal modo que la curación debe efectuarse por ejemplo de noche, en lugares solitarios, o el paciente debe ir y volver de la casa del curandero por distintas calles para que el mal que lo aqueja se desoriente, se pierda y no vuelva a introducirse en el enfermo.¹² También pueden curar a la distancia, para ello es necesario tener el nombre completo de la persona o alguna otra que tienen la certeza de que ha estado en contacto directo con el individuo que desean curar. Pero se trate de práctica empírica o mágica, siempre necesita el apoyo del ritual religioso que es el que le transmite la carga simbólica de eficacia, ya sea a través de oraciones, de señal de cruz, por invocar la ayuda de los santos o por ser días de mucha significación en el santoral católico como lo son la Navidad, la Semana Santa y el día de San Juan.

Los que realizan estas prácticas no reciben ninguna denominación especial, se identifica por el nombre propio y así dicen, por ejemplo, la que puede curar esto es Marta, Doña María o Don Juan. Aunque sí reconocen que hay especialistas y una señora puede ser experta en curar mal de ojo, otra empacho, otra la pata de cabra y otra la culebrilla. Por lo general no los denominan curanderos. Consideran que estos reúnen otras características como que curan todo tipo de enfermedad, atraen un número considerablemente mayor de pacientes, curan preferentemente con yuyos y revisten su actuación de cierto misterio o parafernalia. Los entrevistados estiman que en San Antonio de Areco hay curanderos de fama o de renombre como en otras localidades de la provincia de Buenos Aires.

El aprendizaje de estas prácticas de medicina popular se realiza informal y verbalmente. Aparte de la fórmula y del ritual necesario que por lo general es

12 Esta práctica la mencionó un informante con respecto a la “tiricia” (ictericia).

simple porque no involucra ni conocimientos, ni procedimientos muy exóticos, requiere cierta predisposición, pero pueden aprenderlo personas de ambos sexos, tanto jóvenes, como adultos, analfabetos o eruditos.

El alto porcentaje de entrevistados que acreditaron la positiva eficacia de estas prácticas está indicando la aceptación y la vigencia que tienen tanto entre jóvenes como entre adultos y ancianos. Esto no se puede atribuir a falta de asistencia médica porque San Antonio de Areco cuenta con dos hospitales, Morgan y Zerboni, y médicos para atender a las necesidades de la población urbana que es de 10.788 habitantes.¹³ Así mismo concurren con frecuencia a los médicos ya que a menudo observé a numerosos pacientes en las salas de espera de los facultativos esperando ser atendidos.



Vista del río Areco.

Tampoco parece probable atribuirlo a razones económicas, ya que en términos generales, el nivel económico de la población es bueno, Areco cuenta con fuentes de trabajo y es una desarrollada y pujante. Por otra parte como lo atestiguó el Dr Melone, Director del Hospital Zerboni, aquellos pacientes que no tienen recursos no solamente reciben atención gratuita en el hospital, sino que también se les proporcionan los medicamentos necesarios. Los médicos de la localidad coinciden en aseverar que el curanderismo se ha recrudecido en el área. La eficacia que en ciertos casos le atribuyen se desprende del comentario de un médico a quien los padres de un niño gravemente enfermo le solicitaron que si accediera a

13 Hay trece médicos según datos proporcionados en el estudio de la comunidad de la escuela N.3. San Antonio de Areco, ciclo primero de escuela y comunidad. Los datos sobre población fueron obtenidos del Censo Nacional de Población, 1970.

una consulta a una consulta con un curandero, a fin de que ambos especialistas resolvieran el curso del tratamiento a seguir.

Recientemente en San Antonio de Areco se había producido un conflicto entre ambas prácticas medicinales por la muerte de un niño a quien los padres, inconformes por el tratamiento aplicado, lo retiraron del hospital y lo llevaron a una curandera. El niño falleció, pero los comentarios a nivel comunitario no fueron de censura por la falta de idoneidad de la que practicaba ilegalmente la medicina, sino hacía el facultativo que había dejado “pasar” a la criatura.¹⁴

Para ciertas enfermedades la práctica empírica y la científica antagonizan, porque ambas se disputan la eficacia y se puede agudizar el conflicto como en el caso antes citado. Sin embargo, las prácticas de medicina popular no se exhiben ostentosamente como la vestimenta o el emprendado, sino, que por el contrario, se las trata de ocultar. Ya sea porque algunos tienen miedo que los denuncien o porque si bien le reconocen efectividad, no es un conocimiento del que se alarde. Pero es un saber al que se le atribuyen la capacidad de sustituir a la medicina científica en aquellas áreas que la tradición les ha enseñado que existen prácticas a nivel popular que son útiles. Como se vio en ciertos casos el aprendizaje es considerado una necesidad o un conocimiento que mantienen como reserva, agotado todo otro recurso. El alto porcentaje de entrevistados que se adhieren a estos conocimientos revela el vigor que aún hoy tienen, a pesar de los conflictos y lo riesgos que pueden generar.

Si bien, para llegar a interpretar el significado del mal de ojo sería necesario hacer un estudio en profundidad de este hecho, por los datos aportados por los informantes se pueden señalar algunas de sus particularidades. La frecuencia con que se pone de manifiesto podría estar indicando una cierta inquietud de la comunidad por el riesgo atribuido al pensamiento que puede llegar a afectar físicamente al que lo recibe. La admiración o la ponderación podrían estar encubriendo otras intenciones que son socialmente sancionadas como la envidia y la codicia. Intencionalidad que no se expresa verbalmente, pero que transporta su eficacia a través de la mirada y por este medio llega al objetivo. El mal de ojo podría estar indicando perturbaciones o malestar en las relaciones sociales que pueden generar conflictos interpersonales por la imposibilidad de verificación. Así mismo indicaría que el pensamiento es incontrolable y aún sin intención de hacer daños se puede producir y por eso justifican a quien presumen que lo causa, alegando “no hay maldad en la persona que lo hace”.

14 “Estar pasada”: demasiado avanzada la dolencia para intentar una recuperación.

Conclusiones

Tradición es la “herencia social, es decir la *tradio*, la “entrega” que hace de su patrimonio cultural cada generación a la que sigue” (Cortazar 1954: 53). Es la consciencia de la historia que tiene vigencia actual. A través del análisis del cuestionario pude determinar la coexistencia de dos conceptos de tradición en San Antonio de Areco. Uno que denominé institucionalizada porque está implantada, impulsada y pauta y se manifiesta a través de la fiesta de la Fiesta de la Tradición y otro, que denominé vivenciada porque es espontánea, tiene vitalidad y resolución propia y se manifiesta a través de creencias y prácticas de la medicina popular.

A manera de síntesis trataré de determinar: 1) la función que cumplen estas dos tradiciones, 2) la valoración que le atribuyen, y 3) la forma de aprendizaje.

1. La función de la tradición institucionalizada es de identificarlos. A partir de la fiesta pueden brindar una imagen de sí mismos. Se atribuyen la creación de un código tradicional que actualmente no tiene vigencia. Así mismo la tradición institucionalizada ha tratado de conservar determinados aspectos vinculados a una actividad económica, que si bien es la más antigua, no ha sido la única en la zona porque también hubo la pastoril, la agrícola, la tampera y la de hornos de ladrillos. Aunque si bien esta tradición puede implantar un rasgo del pasado, también puede proyectar hacia atrás la visión de cómo quisieran que hubiera sido ese momento histórico.

La tradición vivenciada tiene como función conferirles seguridad, porque les provee elementos para manejar situaciones, comportamientos y pensamientos a los que se les teme o que pueden ocasionar inquietudes en la convivencia comunitaria como se señaló para las creencias y la medicina popular. Confían en la eficacia de esta tradición vivenciada, porque la aplicación les ha dado resultados positivos, aún a costa de tener que apelar a la ilegalidad como en las prácticas curativas. No se atribuyen la creación de este código tradicional, pero lo usan.

Si bien se adhieren a la tradición vivenciada para los aspectos que consideran fundamentales para la convivencia, puede aceptar la institucionalizada cuando ese hecho del pasado no tiene implicaciones actuales para ellos. La mujer que tiene poca intervención en la tradición institucionalizada aparece en la vivenciada desempeñando un papel importante.

2. La valoración que le atribuyen a la institucionalizada es que les da fama, los engrandece y por eso la exhiben con orgullo y públicamente. A la vivenciada le asignan eficacia para desenvolverse en la existencia diaria, pero no la ostentan. La ponen de manifiesto únicamente cuando surge la necesidad. Implica en muchos

casos cualidades sancionadas o exhiben públicamente conocimiento pero le reconocen utilidad. Lo mantienen como una reserva o un sustituto cuando las presiones sociales se lo imponen.

3. En la tradición institucionalizada el aprendizaje está dirigido y orientado. Ejemplos ilustrativos serían la boleada de la lanza, el poema *Mi Hospitalidad* y los bailes sureros. A su vez, el equipo organizador de la fiesta ha puesto dedicación y esfuerzo por guiar este aprendizaje, que ha sido difundido por libros, folletos, periódicos, radio y televisión. Los medios de comunicación gráficos, auditivos y visuales lo mantienen y difunden. Lo institucionalizado al darle una forma estable a la tradición, la ha cristalizado y por lo tanto esta ha perdido su dinamismo y su vitalidad y se ha convertido en un estereotipo.

El aprendizaje de la tradición vivenciada se efectúa oralmente, en transmisión directa de persona a persona. No está programado ni registrado y responde a necesidades vitales que siente la comunidad de integrarse a su medio ambiente de establecer relaciones sociales y de preservar su integridad física. Esas necesidades no son estáticas sino que varían según conocimientos, valores y circunstancias. El aprendizaje de esta tradición, en algunos casos se va diluyendo como se vio en las creencias de la Solapa, el Chanco y la Viuda en tanto que en otros casos se intensifican como las prácticas curativas populares. Hay una vaga conciencia de que estos conocimientos han ido pasando de generación en generación pero no la llaman tradición. Así mismo por el hecho de no estar registradas hay un mayor riesgo de que una persona o un grupo que los fije como en la institucionalizada, a veces ni siquiera hay observadores que la registren en su estado latente.



Un agricultor en el campo de trabajo controlando la labor del tractorista.

A manera de síntesis podemos decir entonces que si bien la fiesta de la Tradición de Areco, desde el punto de vista de un análisis folklórico, la hemos ubicado como una manifestación de una tradición institucionalizada, también que como celebración permite a la comunidad definirse a sí misma, identificarlos y exaltar valores locales con un sentido nacional integrador. Al confrontar la fiesta con otros aspectos culturales comunitarios nos facilita la comprensión de su significación en el marco referencial en que se desarrolla.

Referencias citadas

- Bejarano, Manuel. 1962. *La política colonizadora en la provincia de Buenos Aires (1854 1930)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Burgueño, José. 1936. *Contribución al estudio de la fundación y desarrollo del pueblo de San Antonio de Areco*. Buenos Aires: Francisco A. Colombo.
- Cortazar, Augusto R. 1954. *¿Qué es el folklore?* Buenos Aires: Lajouane.
- Greimas, Algirdas Julien. 1973. *Semantica estructural*. Madrid: Gredos.
- Korn, Enrique. 1955. El empacho; de la “tirada de cuerito” o “del horror médico”. *El Día Médico* (47): 1460.
- London, Célia *et al.* 1973. “Estudio Areal en el partido de Mercedes”. Cursillo de especialización en folklore. Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires.
- Margariños de Morentin, Juan A. 1973. *Curso de Semiología estructural*. Buenos Aires.
- Menendez, Ramón. 1953. *Romancero hispánico*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Merti, Carlos. 1953. Origen topanímico de la voz Areco. *Arekeña*. Nº 1.
- Rodríguez, Dora. 1973. Vida cotidiana en la campaña bonaerense (siglo XVIII). *Documentos de polémica*. Nº 35.
- Rossi, Floreal. 1975. *Geografía de la República Argentina. Segunda parte*. Buenos Aires: Ed. Stella.
- Saubidet, Tito. 1945. *Vocabulario y refranero criollo*. Buenos Aires: Kraft.
- Vedoya, J. C. 1975. La mujer en las pampas. *Todo es Historia* (95).
- Vega, Carlos. 1956. *El origen de las danzas folklóricas*. Buenos Aires: Ricordi.

Cuestionario

1. ¿Estuvo este año en la fiesta de la Tradición de an Antonio de Areco?
2. ¿Fue invitado al asado en La Porteña'?
3. ¿Asistió a la fiesta otros años?
4. ¿Qué es lo que más le gusta de la fiesta?
5. ¿A la gente del pueblo y del partido de San Antonio de Areco le gusta asistir a la fiesta?

6. ¿Ha asistido a otra fiesta de la tradición en otros lugares de la provincia de Buenos Aires?
7. ¿Usted diría que la fiesta de Areco es más importante que otras fiestas gauchescas que se hacen en otro lugar?
8. Si usted tuviera que organizar la fiesta ¿cómo lo haría, tal cual como lo hacen ahora, agregaría o suprimiría algo?
9. ¿Es conveniente para Areco realizar la fiesta?
10. ¿Sin el apoyo del gobierno se podría realizar?
11. ¿A la gente que participa cómo la llaman: gauchos, paisanos o criollos?
12. ¿Ese gaucho, paisano o criollo tienen una manera especial de ser, de pensar o de vivir que lo distingue?
13. ¿Por qué dicen que Areco es la capital de la tradición?
14. ¿Cuándo en Areco hablan de tradición a qué se refieren?
15. ¿Cuál es la actitud de los jóvenes hacia lo tradicional?
16. ¿Usted diría que se conserva la tradición en Areco?
17. ¿La vestimenta que usan para la fiesta refleja lo tradicional?
18. ¿Hay a menudo jineteadas? ¿Va a verlas?
19. ¿Hay a menudo carreras cuadreras? ¿Va a verlas?
20. En la fiesta observé gran destreza en el manejo del caballo ¿Usan esa destreza tareas diarias o se adiestran especialmente para la fiesta?
21. ¿Qué es la boleada de la lanza?
22. ¿Hay alguna asociación tradicionalista en Areco?
23. ¿Conoce alguna anécdota de Don Segundo Sombra?
24. ¿Sabe bailar folklore? ¿Dónde aprendió?
25. ¿Qué opina del turismo? ¿Es positivo o negativo para Areco?
26. ¿Cuál es el comportamiento del turista cuando viene a Areco?
27. ¿Cuál es el comportamiento de la gente de Areco con el turista?
28. ¿Qué es lo que caracteriza, distingue o diferencia a la gente de esta zona?
29. De todas las regiones o provincias de la Argentina, ¿cuál diría usted que es la más progresista, la más desarrollada?
30. ¿Qué contribuye al progreso de la zona?
31. ¿Quiénes fueron los que primero poblaron esta zona?
32. ¿Qué ganado era el que abundaba más a principio de siglo?
33. ¿Oyó hablar de la Solapa, el Chanco, la Viuda y la Luz Mala?
34. He oído comentar que para ciertas enfermedades como la culebrilla, la pata de cabra o el empacho la gente recurre a alguien que la sepa curar en vez de asistir al médico ¿Se da en esta situación también en Areco?
35. ¿En Areco la gente con frecuencia está afectada de mal de ojo?

Vuelve el tango: “Tango argentino” y las narrativas sobre el resurgimiento del baile en Buenos Aires¹

HERNÁN MOREL²

Introducción

En este trabajo nos proponemos analizar algunas narrativas relacionadas con el resurgimiento del tango como prácticaailable en Buenos Aires. Me interesa explorar las lógicas de reproducción social que operan en la construcción de relatos asociados a la revalorización del tango-danza. En particular, abordamos la construcción de un relato que ubica a un espectáculo escénico llamado “Tango Argentino”, como un hito que marcó un antes y un después en la revitalización del género a partir de la década del `80. El espectáculo de

1 Publicación original: Hernán Morel. 2012. Vuelve el tango: “Tango argentino” y las narrativas sobre el resurgimiento del baile en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología UNC*. (5): 77-88.

Agradecemos a la *Revista del Museo de Antropología de la UNC* su autorización a republicar este artículo.

Este texto aborda distintos relatos que circulaban y se narraban en la ciudad de Buenos Aires en torno al resurgimiento del tango bailado a partir de la década del ochenta. Sobre la base de distintas construcciones narrativas referidas tanto al presente como al pasado del tango, Morel problematiza los sentidos en pugna vigentes alrededor de la práctica del baile, advirtiendo la presencia de un relato dominante derivado de la realización del espectáculo internacional *Tango argentino* (1983 París, 1985 New York). A diferencia de otros autores (historiadores, antropólogos, periodistas y artistas) que tienden a reproducir y a naturalizar este relato, el artículo discute el mito consagratorio del tango que supone que el tango requiere “un viaje consagratorio de ida y vuelta” para legitimarse localmente. Dicho relato no sólo tiende a velar diversas prácticas y narrativas alternativas locales, sino que refuerza, en su trama argumental, una posición de dependencia del tango frente a las metrópolis centrales. Por ello, Hernán Morel sugiere la necesidad de realizar etnografías más atentas a las prácticas dancísticas locales, y no centrarse en los discursos dominantes que operan a partir del nomadismo global del tango. Ver del autor “Se armó la milonga: acerca de las políticas, el patrimonio y los espacios de baile de tango en la ciudad de Buenos Aires” (2017). Complementar con 5 (S. Citro), 11 (A. Gravano) y 14 (P. Wright).

2 Investigador del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires (CONICET/ICA-UBA).

“Tango Argentino” fue exhibido en las principales capitales y países del mundo y se destacó por agrupar en una misma compañía a destacadas figuras del tango porteño; fundamentalmente bailarines-milongueros, cantantes y músicos. Como veremos más abajo, el relato en torno al espectáculo de “Tango Argentino” enfatiza su gran “éxito” y repercusión basándose en el atractivo que ejerció éste sobre un público extranjero en tiempos en que el tango, por diversas razones, representaba una actividad artístico/cultural con muy poco interés.

En líneas generales, he escogido referirme a este suceso de “Tango argentino” dado que el mismo nos permite desarrollar una serie de reflexiones que incumben a las relaciones que se establecen entre prácticas verbales o narrativas y prácticas referidas al baile de tango propiamente. En primer lugar, intentaré mostrar cómo la problematización de estas narrativas nos permite afrontar algunos supuestos subyacentes que por lo general han pasado inadvertidos en relación a las transformaciones locales asociadas al baile de tango. En segundo lugar, veremos de qué modo este relato referido a un espectáculo internacional de tango tiende a invisibilizar distintos acontecimientos y procesos culturales que se produjeron a nivel local en el contexto de la década del ochenta. A través del análisis crítico de las narrativas de un conjunto artistas, bailarines, milongueros, profesores y actores diversos allegados al tango, sugeriremos que las construcciones discursivas referidas al resurgimiento del tango en Buenos Aires evidencian diferentes visiones y posiciones en conflicto. Advertiremos que estas prácticas narrativas sobre sucesos pasados recientes ponen de manifiesto una tensión y una disyuntiva entre una concepción dominante, institucionalizada y unitaria frente a otras perspectivas que se ubican como fragmentarias, subordinadas y, en cierto modo, resistentes.

Como parte de una investigación etnográfica más amplia, en la que examino los procesos de activación patrimonial del tango-danza en Buenos Aires (Morel 2011b), a partir del año 2006 comencé a realizar observación participante en distintos ámbitos en los que se enseña, aprende y ejecuta el baile social del tango³. En particular, el presente artículo está producido sobre la base de los siguientes tipos de información: mis notas y experiencias personales de campo; los relatos de bailarines-milongueros y productores que participaron de “Tango Argentino”; publicaciones de periodistas especializados en esta temática; y entrevistas y conversaciones informales con personas que comenzaron a relacionarse con los circuitos y espacios de baile de tango en el contexto de la década del ochenta.

3 Para ello asistí frecuentemente a diferentes clases, salones de baile y milongas porteñas a las que concurren personas de distintas edades, mayoritariamente heterosexuales. En los primeros años me inicié como alumno, tomando clases de tango en la zona del centro de la ciudad, con diferentes profesores/as que enseñan el llamado estilo “milonguero”. Luego de dos años, y habiendo avanzado en el aprendizaje del baile, empecé a ir a clases y prácticas que se ubican en la zona norte de la ciudad, en las que se enseñan otras formas de baile denominadas como “tango salón”.

Originalmente el campo de estudio de las narrativas, a través del análisis de los mitos y los relatos orales encarados por la antropología y las investigaciones de folklore, se preocupó en abordar a éstas a modo de *textos fijos* que permitían revelar información sobre una cultura particular, su lenguaje o “mentalidad primitiva” (Langdon 1999:14). Esta perspectiva clásica que ubicaba a las narrativas tradicionales como algo prístino y homogéneo, señala Langdon, “[...] ha sido una de las grandes fallas en los estudios de folklore en general, en la cual la noción de tradicional es aplicada a la narrativa que representa más fielmente su versión original y esta versión es considerada más verdadera y auténtica que las otras” (1999: 17). En este sentido, gran parte de los estudios y debates contemporáneos han criticado esta concepción que situaba a las narrativas –del mismo modo que a las diversas formas de habla– como expresiones independientes o aisladas de los contextos de producción particulares. A partir de una nueva orientación en la investigación, a comienzos de la década del setenta tanto la sociolingüística como la etnografía del habla llamaron la atención sobre el papel del lenguaje y la comunicación como parte de la vida social (Hymes 1986). Estas perspectivas propugnaron que la producción de sentido a través de las narrativas no opera como mero “reflejo” del mundo sino que estaría ajustada a situaciones sociales, históricas y culturales específicas, al tiempo que consideraron que las diversas formas de habla emergen de una praxis social que esta enlazada a actores socioculturales que la constituyen (Ochs 2000, Rosaldo 1989).

Por otra parte, y de modo convergente, los estudios de Bajtín advirtieron el carácter dialógico e históricamente producido de los géneros discursivos. Para este autor los hablantes de una lengua producen enunciados sobre la base de una experiencia histórica por lo que en este proceso tienden a “arrastrar” sentidos anteriores provenientes de otros contextos, situaciones y usos sociales, y así:

El objeto del discurso de un hablante, cualquiera que sea el objeto, no llega a tal por primera vez en este enunciado, y el hablante no es el primero que lo aborda. El objeto del discurso, por decirlo así, ya se encuentra hablado, discutido, vislumbrado y valorado de las maneras más diferentes; en él se cruzan, convergen y se bifurcan varios puntos de vista, visiones del mundo, tendencias [...] su discurso se convierte inevitablemente en un foro donde se encuentran opiniones de los interlocutores directos [...]. (1992: 284).

Dado que como venimos señalando, en ocasiones las narrativas presuponen enraizadas conexiones históricas con contenidos semánticos e imaginarios culturales particulares, en lo que sigue nos interesa abordar un aspecto singular que retrata la poética del tango rioplatense.

La idea de “volver” en el tango

“Aquí, mis sueños siguen esperando,
la música de aquí se llama tango.
Tango es la emoción de regresar
al punto cardinal...”⁴

“Un día volvió a sus pagos
la sociedad lo admiró
porque en París lo aclamaron.
¡Ahora sí que es un señor!”⁵

Podríamos decir que en el tango rioplatense la idea de “volver”⁶ aparece como un tópico característico o arquetípico del género. Esto es, a través de un extenso repertorio poético-musical, las letras de los tangos frecuentemente reafirman la necesidad o el deseo de estar volviendo al “punto cardinal”. Ciertamente, esta idea de retorno cíclico al punto de origen no es exclusiva del tango dado que toda forma de pensamiento mítico apela, parafraseando a Lévi-Strauss, a una “búsqueda del tiempo perdido” (1987: 227). En el caso del tango rioplatense, ello puede rastrearse en numerosas y variadas modalidades narrativas que se han ido recreando en distintos momentos históricos. Por una parte, su expresión más difundida se manifiesta a través de la poética verbal de las canciones, las letras y los intérpretes característicos de este género.⁷ Por otra parte, esta metáfora del volver, también sirvió de inspiración para una gran cantidad de películas

4 “Prólogo para mi Argentina”, poema de Juanca Tavera recitado por Rubén Juárez en su disco *El Álbum Blanco* (2002).

5 “Tango”, letra de Juan Carlos Cáceres de su disco *Murga Argentina* (2005).

6 Usualmente, el tópico metafórico “volver” alude a alguna cosa, entidad o persona que aspira retornar a un presunto punto de partida u origen –que puede estar referido al tango mismo, al amor, a la juventud, al barrio, etc.– o que, en todo caso, busca recobrase de una situación de pérdida o extravío. Sobre este tópico, véase Pelinski (2000).

7 Para ejemplificar algunos signos de este imaginario poético podemos remontarnos al mismo Carlos Gardel y su famosa interpretación del tango *Volver* (1935, con letra de Alfredo Le Pera) allí dice “Yo adivino el parpadeo/ de las luces que a lo lejos/ van marcando mi retorno...”; pasando luego por las palabras de Aníbal Troilo, cuando en su obra *Nocturno a mi barrio* (1968) afirma “Alguien dijo una vez que yo me fui de mi barrio./ Cuando!? Pero Cuando!/? Si siempre estoy llegando...”. Más tarde, cantautores contemporáneos como Jorge “Alors” Pandelucos interpretarán canciones como *Vuelve el tango*: “Me leyó una gitana en la borra del café que vuelve el tango/ Se escapó de enredadas partituras/ Los que no lo conocen lo pedían/ Alguien lo dio por muerto, qué locura!, si era siesta, nomás,/ La que dormía”.

argentinas en las que el tango como expresión popular e identitaria ocupó un lugar central.⁸

Al mismo tiempo, existe una abundante literatura proveniente del ámbito académico (estudios históricos, folklóricos y antropológicos) que ha establecido algunos diálogos significativos para el análisis de esta temática del volver en el tango que venimos señalando. Esta literatura ha propuesto un marco interpretativo para la comprensión de las transformaciones del tango a lo largo de su proceso histórico, buscando explicar las razones que han permitido la legitimación cultural de este género popular a partir de la primera década del siglo XX. En cuanto a los estudios históricos, ya desde la década del treinta se afirmó lo que algunos historiadores actuales han denominado una “versión canónica”⁹ referida a los orígenes del tango. Esta versión consolidó la idea de un proceso de legitimación cultural del género sobre la base de un itinerario que incluye los comienzos prostibularios y en los suburbios “de bajo fondo” de la danza del tango, el subsiguiente “triumfo” en París (Francia), y su consecuente retorno y consagración en Buenos Aires a partir de su aceptación por las clases altas porteñas (Cibotti 2009: 44).¹⁰ A su vez, esta misma versión que aparece como mito fundacional del género, años después, fue recobrada por el musicólogo y folklorista argentino Carlos Vega. Por su parte, este autor caracterizó la historia de “ascenso del tango en la Argentina” en relación a la “aceptación” y al “depuramiento” del baile que aconteció a partir de su inserción en los salones de París luego de 1910 (Vega 2007: 150). Mucho más recientemente la antropóloga Marta Savigliano (1995), abordó algunos aspectos de este relato vinculado al proceso de aceptación del baile de tango por la elite porteña a comienzos de siglo XX, señalando cómo este proceso cultural estuvo marcado y configurado trasnacionalmente por las relaciones centro-periferia entre Europa y Argentina.¹¹

8 En este sentido distintas películas, que van desde los mismos comienzos del cine argentino hasta la actualidad, establecen una trama narrativa muy semejante. Particularmente, algunos films narran los procesos de transformación del tango a partir de los viajes, los desplazamientos y los “ascensos” del mismo (p.e. de los arrabales al centro de la ciudad o de Buenos Aires a París). Es el caso de muchas películas, algunas incluso protagonizadas por Carlos Gardel, entre las que esta *Melodía de arrabal* (1932), del mismo modo que otras producciones filmicas como *Tango!* (1933), *La vida es un tango* (1939), *El tango vuelve a París* (1948) o más recientemente *El exilio de Gardel* (1986) e incluso, en algunos aspectos, *La lección de tango* (1996).

9 Según Cibotti (2009) esta versión fue plasmada y difundida, entre otros, por Héctor y Luís Bates en el año 1936.

10 No obstante, cabe destacar que esta versión comenzó a ser objeto de debate en algunas investigaciones históricas que abordan las condiciones de participación y circulación social del tango a comienzos del siglo XX. Ver Lamas y Binda (2008), Cibotti (2009).

11 Asimismo, Florencia Garramuño (2007: 150) en su libro *Modernidades Primitivas* analizó los primeros “viajes de exportación” del tango a París, observando cómo el tango se ubica a modo de un intercambio mercantil (un producto cultural-artístico nacional) que

En resumen, sobre la base de lo hasta aquí expuesto podríamos decir que, a través de distintas modalidades narrativas se ha reiterado, reproducido y abalado una versión canónica que asume y naturaliza la idea de que el tango requiere para legitimarse localmente de un *viaje de ida y vuelta consagradorio*. Así, a semejanza de los motivos que organizan a los cuentos folklóricos (Chertudi 1967) esta versión parece reforzar los rasgos de una misma “trama”, entendiendo por trama la manera en que ciertos actos se entrelazan para crear un esquema coherente que gira en torno a un suceso excepcional (Ochs 2000: 283). A nuestro entender, la secuencia de episodios que caracterizan a la trama de este relato puede sintetizarse del siguiente modo: 1) inicialmente remite a circunstancias conflictivas en las que el tango refleja una situación de devaluación, prohibición o extravío; 2) un itinerario de partida hacia tierras lejanas –generalmente Europa– en donde éste es finamente reconocido, valorado y consagrado; y 3) culminando con un regreso a su presunto lugar de origen, siendo la ciudad de Buenos Aires el certificado de identidad necesario para el logro de un final promisorio.

Ahora bien, a continuación nos interesa reflexionar en la siguiente problemática: ¿Qué versiones en la actualidad se construyen en torno a este tópico común y recurrente en el tango asociado a la temática de su regreso? Más específicamente ¿Qué narrativas y sucesos significativos aparecen coligados con los procesos de transformación y revitalización del baile de tango en la actualidad en Buenos Aires?

El baile de tango y los milongueros a comienzos de la década del ochenta

Tras el fin de la última Dictadura Militar en la Argentina (1976-83) se evidenciaba un efecto dramáticamente negativo en las actividades ligadas al tango así como un marcado retroceso tanto en la popularidad como en la creatividad de este género en Buenos Aires. Como resultado de esta retracción social y artística que experimentaba el tango, tras la vuelta al gobierno constitucional en el año 1983 se extendía un imaginario sobre el tango que lo vivenciaba como anacrónico, estancado y hundido inexorablemente en el pasado. Un historiador al respecto afirmó “Después de una década muy dura para el tango –posiblemente la más dura de todas–, los años ochenta marcan muy lentamente y luego de modo acelerado, la recuperación tanguística” (Pujol 1999: 340). En este marco histórico, dominaba sobre el tango una mirada y un imaginario nostálgico que lo invocaba como un “vestigio” cultural del pasado en progresiva desaparición. Particularmente, un film

se supedita a las demandas de danzas exóticas vigentes en Europa. La autora destaca que estos viajes de artistas argentinos al extranjero implican una exportación regida por beneficios económicos, en la que los artistas ganan no solo dinero sino también fama a partir del prestigio de haber triunfado en Europa.

de la época como *El exilio de Gardel* (1986) de Fernando “Pino” Solanas, destacó algunos signos de este imaginario que vinculaba al tango con un pasado mítico, sumado al exilio político de la última dictadura que diseminaría a los tangueros (músicos, bailarines, cantantes), así como a muchos argentinos, por el mundo (Pelinski 2009: 108).

En lo que refiere a la práctica del baile, a comienzos de la década del ochenta continuaban funcionando escasas milongas¹² o salones de baile de tango y tan solo algunos pocos y ocultos grupos de milongueros aficionados y profesionales, en su mayoría gente de edad mayor, lo seguían bailando y enseñando en la ciudad. Por su parte, la sensación de muchos de estos milongueros de edad avanzada era que el baile de pista y social que ellos ejecutaban se estaba “perdiendo” porque los jóvenes no lo apreciaban suficientemente, y, a su juicio, tampoco se veían estimulados a practicarlo. En un documental que realizó Zanada a mediados de la década del ochenta, un grupo de milongueros y milongueras mayores expresaba:

Es que uno quiere que el tango siga viviendo [...] y no nos respalda nadie, no tenemos ningún apoyo. Pero lo estamos apoyando nosotros, los pocos que quedamos [...] nosotros mismos, estos que estamos acá podemos difundir el tango por las provincias y se mueren viendo bailar un tango. Porque no lo saben. No tenemos necesidad de ir a Europa. ¿Por qué vamos a ir a Europa? ¿A ver, por qué? [...] Porque, si llegara un momento en que desaparecemos nosotros, el día de mañana ¿Quién va a bailar el tango? (Film documental *Tango Baile Nuestro* – 1987).

Vemos en esta narrativa, cómo la recuperación y la valorización del tango es explicada en oposición a otras interpretaciones que presuponen el “éxito” del tango en Europa. En el año 1990 el mismo Juan Carlos Copes¹³ se refería a esta polémica diciendo:

-
- 12 Por milonga nos referimos al espacio físico y convencionalizado en donde la gente se reúne a bailar tango (así como se bailan en menor medida otros géneros musicales como la milonga propiamente, el tango vals y en ocasiones también folclore, tropical, jazz entre otras músicas). A su vez, aquellos que frecuentan estos lugares se los denomina milongueros. Estos eventos suelen realizarse en salones, sociedades de fomento o en clubes sociales y deportivos ubicados tanto en los barrios como en la zona del centro de la ciudad. Las milongas generalmente funcionan un día a la semana y su realización depende del “organizador”, persona que se encarga y actúa como responsable en la organización del evento.
 - 13 Bailarín y coreógrafo de tango con más de 50 años de profesión y 80 de edad, es considerado en la actualidad, por su repercusión y permanencia, uno de los bailarines más prestigiosos y emblemáticos del tango danza en la Argentina.

Había gente muy moralista que pensaba que el tango debido a sus orígenes no podía ser del acervo popular. Al tango le han metido muchas puñaladas, pero sigue y sigue. Y marginado: fue, es y será. A pesar de sus triunfos, como el *boom* de Broadway con *Tango Argentino* en el '83 y el movimiento de bailarines hacia el exterior. Países importantes piden el tango danza, pero sigue marginado en su lugar de nacimiento, en Buenos Aires, en el Río de la Plata, en la Argentina [...] Ahora se esta volviendo un poquito al baile” (en Azzi 1991: 25).

Lo que nos interesa enfatizar aquí es que esta referencia temprana al espectáculo “Tango Argentino” que menciona Copes, con el transcurso del tiempo se convertirá en un relato dominante de lo que designaremos como la *vuelta del tango*. En especial, como veremos, a través de la construcción del relato de “Tango Argentino” se advierte una especie de *explicación causal* (Ochs 2000: 295) a partir de la cual se interpreta que el interés actual por el baile a nivel local, nacional e internacional estaría signado por la trascendencia del mismo en el extranjero. Tengamos en cuenta que, con el correr de los años el espectáculo de “Tango Argentino” pasó a transformarse en un relato público poseedor de un argumento propio, relato que circulará reiteradamente dentro del ámbito de los milongueros y bailarines del tango de Buenos Aires. En definitiva, este relato dominante vigente hoy en el imaginario de distintos actores, especialistas y allegados al tango (milongueros, bailarines, historiadores, periodistas) reconocerá a “Tango Argentino” como un suceso paradigmático, una especie de “bisagra” entre dos épocas:

Tango Argentino fue la bisagra de toda esta historia. De eso no cabe duda, seguro. Y como ha pasado con otras historias en el tango, porque ha pasado, tuvo una repercusión internacional y después volvió acá. Es decir, un poco llevado porque Madonna bailaba el tango y que sé yo, Hollywood quería bailar tango [...] Cosa que ya ha pasado otras veces ¿no? Que el tango tenga éxito en Europa o en Estados Unidos, en el exterior y entonces venga un rebote acá con el tango...” (Entrevista a Luís Tarantino, 2/4/08, en Maronese 2008: 46).

Pero *Tango Argentino* acabó por ser mucho más que un éxito teatral fuera de lo común [...] impulso el renacimiento del género en su manifestación de baile de pista y en una escala que ha llegado a ser planetaria. Si hoy pueden encontrarse “milongas” en Verona o en Moscú, que las hay; más aún, si en Buenos Aires (adonde el espectáculo llegó exactamente diez años después de su estreno original) el tango abandonó los reductos en los que resistió durante décadas y amplió sus horizontes, el responsable es *Tango Argentino*. (Laura Falcoff 2008: 386).

Advirtamos que esta “gesta”¹⁴, que se enfatiza en la voz de dos influyentes periodistas, sobre la *vuelta del tango* es análoga, como ya mencionamos, a un relato preexistente vinculado a la aceptación y el reconocimiento del tango en su primer período de consolidación en la Argentina. Este relato asume que el tango a lo largo de toda su historia estaría marcado por un mismo proceso cíclico que se repite, sea tanto a comienzos como a fines del siglo XX, sosteniendo que el tango –en este caso el baile– requiere para ser apreciado y reconocido como práctica cultural local su previa aprobación en los países centrales o hegemónicos. En otras palabras, como aludimos anteriormente, el tango para salir de su condición de marginalidad primero debe trascender en París, Europa y Estados Unidos para luego poder ser una práctica culturalmente legitimada a nivel local.¹⁵

Siguiendo a Ochs, los relatos están relacionados con “sucesos dignos de mención”, esto es, situaciones que se apartan de lo ordinario o de lo esperado y cuyo objetivo a menudo “[...] es la evaluación moral de un hecho acaecido, de una acción o de un estado psicológico en relación con una serie de acontecimientos” (2000: 282). De este modo, para dicha autora todo relato supone un *punto de vista* particular, pone en juego una interpretación que establece juicios de valor en tanto representa *una versión selectiva sobre sucesos del pasado*. Cabe entonces preguntarse ¿Qué está connotando el relato de “Tango Argentino”? ¿Quiénes lo representan y qué circunstancias o contextos organizan a este relato? ¿Qué otros acontecimientos y/o agencias discursivas esta invisibilizando? ¿Qué paradojas o tensiones nos permite pensar?

“Tango Argentino” y el relato sobre *la vuelta del tango*

En principio, veamos más específicamente en qué consistió “Tango Argentino”. El espectáculo fue creado y dirigido por el escenógrafo Claudio Segovia y el productor Héctor Orezza. Se estrenó por primera vez en el Teatro de Chatelet de París el 13 de noviembre de 1983, aunque en aquel momento sus creadores

14 Añadamos que el carácter de hazaña y de heroísmo que suele acompañar a este relato de “Tango Argentino” incluye un marco contextual plagado de obstáculos y situaciones hostiles que lo destinaban al fracaso y que, no obstante ello, logró sortear: la incredulidad del entorno, la indiferencia de los empresarios y la falta de apoyo estatal local, la carencia de un contrato así como un largo viaje de 36 horas dentro de un avión militar del ejército en el que viajó a París la compañía completa del espectáculo. Cabe aclarar que este apoyo oficial por medio de un avión militar fue sumamente precario, teniendo en cuenta que los miembros de la compañía debieron viajar en pésimas condiciones “aprovechando” un viaje en el que se llevaba un misil para reparar a Francia. Ver Del Mazo y D’Amore (2001: 115).

15 Cabe destacar que este relato soslaya uno de los momentos de mayor popularidad y creación artística que experimentó el tango en el Río de la Plata a mediados del siglo XX (1935-1955). Recordado hoy como una “época dorada”, esta etapa estuvo circunscripta al aislamiento que produjo la coyuntura política de la II Guerra Mundial (Pelinski 2009: 103).

y protagonistas artísticos no preveían las respuestas y posteriores derivaciones que tendría el espectáculo. Por su parte, sorprendentemente “Tango Argentino” fue recibido con gran entusiasmo y aceptación en la ciudad parisina, por lo que su gran interés y repercusión permitió que llegara a presentarse posteriormente en el teatro City Center de Broadway (New York) en el año 1986 para luego realizar giras por distintas ciudades del mundo. Finalmente, tras nueve años en cartel en el extranjero, el espectáculo llega a Buenos Aires por primera y única¹⁶ vez recién en el año 1992, estrenándose durante un corto período (doce funciones) en el teatro Gran Rex y contadas ocasiones en el teatro Lola Membrives.

Integrado por un elenco de más de treinta artistas en escena, “Tango Argentino” mostraba la historia del baile a partir de varios actos protagonizados por parejas de bailarines que diferían entre sí en edad, aspectos físicos, estilos y personalidad en el baile. El espectáculo era musicalizado por una orquesta en vivo que, junto a distintos cantantes, ejecutaban un repertorio variado de tangos clásicos. Asimismo su puesta en escena hacía uso de una cuidadosa iluminación, escenografía y elección de vestuario. Fundamentalmente, desde el punto de vista sus creadores, la idea original e innovadora del espectáculo fue intentar reflejar sobre un escenario a la “genuina raíz porteña” del tango. Como afirma el productor artístico de esta compañía “Lo que hicimos con el espectáculo fue llevar a escena el tango en estado puro. Tomamos un arte popular que existe en la vida, una creación que habían hecho los argentinos y que estaba marginada en el 83” (Claudio Segovia, Diario La Nación - Espectáculos - 31/08/03). A ello Segovia agregará:

No lo he dicho yo sino son palabras de Don Enrique Cadícamo: -El tango en el año 1983 era un recuerdo, y fue ponerlo en el mundo para que empezara una verdadera ola de pasión por él. Pienso que desde la muerte de Gardel había un gran vacío. En el mundo se conocía la música y el canto, pero no la forma argentina de bailarlo, habían visto un baile de tango europeo, español o norteamericano. (Entrevista, Revista el Tangauta N° 146 - 2006).

A partir de Tango Argentino nace el conocimiento del tango bailado [...]. Como espectáculo despertó el interés y el deseo de aprender a bailar. Aquellos que tenían pasión por el baile se pusieron a aprender la danza del tango. (Entrevista, Revista B.A. Tango N° 23 - 1996).

Destaquemos que este paulatino interés del tango en el contexto internacional irá inaugurando un nuevo mercado de posibilidades laborales para distintos “maestros” bailarines profesionales, así como para algunos milongueros semi-profesionales,

16 Recientemente el espectáculo ha sido reestrenado en Buenos Aires el 19 de febrero de 2011 -de manera pública y gratuita- en plena Av. Nueve de Julio (frente al Obelisco) bajo el auspicio y la producción de la actual gestión del Gobierno de la Ciudad (Mauricio Macri).

quienes comenzarán a intentar vivir del tango dando clases y espectáculos, y de este modo, viajarán cada vez más asiduamente al exterior.¹⁷

Si bien el espectáculo incluyó un conjunto de músicos, intérpretes y cantantes reconocidos,¹⁸ muchos coincidirán en que fue particularmente la danza la que se destacó por sobre los demás aspectos del género (su música o su poética). En la opinión de un integrante del elenco de baile:

Tango Argentino era un espectáculo con mucho baile [...] cuando la gente vio bailar de esa forma y cuando vio que los bailarines no éramos chicos de 20 años, rubios con ojos celestes, sino que éramos gorditos, petisos o pelados, entonces dijo: nosotros podemos bailar también [...] (Eduardo Arquimbau, en Maronese 2008: 46).

Advirtamos que, ya desde el momento del lanzamiento de “Tango Argentino” en el contexto internacional, el valor agregado o el interés por el baile del tango estuvo muy asociado no tanto a las destrezas acrobáticas o técnicas de los bailarines, sino a un modo específico de baile que este espectáculo mostraba como propio de la Argentina y del Río de la Plata. Es decir, “Tango Argentino” no solo visibilizó y espectacularizó en el contexto internacional un tango diferenciado por su raíz local y porteña, sino que a través de su novedoso plus de “autenticidad” ponderó y dio reconocimiento sobre un escenario teatral a algunos de los más consagrados bailarines milongueros (en su mayoría profesionalizados) y sus diversas modalidades coreográficas identificadas con Buenos Aires y sus milongas, es decir, lo que Segovia más arriba caracterizó como “llevar a escena al tango en estado puro”.

Sin embargo, y no obstante la profunda aceptación pública en torno a este relato de “Tango Argentino”, simultáneamente circulan en Buenos Aires otras versiones narrativas sobre la *vuelta del tango*. Por su parte, algunos actores (profesores, alumnos, bailarines, milongueros/as) han considerado que aquello que influyó en el interés por el baile a nivel local estuvo más relacionado con el contexto de regreso a un gobierno constitucional, lo cual en particular se expresó en el baile a través de que:

17 Entre algunos de estos “maestros” milongueros que viajaran frecuentemente se destacan Juan Carlos Copes, Antonio Todaro o “Pepito” Avellaneda, entre otros.

18 El espectáculo reunía a algunas experimentadas parejas de baile argentinas entre las que se destacaron Virulazo y Elvira, Copes y Nieves, Nélica y Nelson, Mayoral y Elsa María, Gloria y Eduardo, María y Carlos Rivarola, Los Dinzel. A su vez, en el elenco de los intérpretes y músicos estuvieron Roberto Goyeneche, Horacio Salgán-Ubaldo De Lío, Osvaldo Berlingieri, Raúl Lavié, el Sexteto Mayor, Jovita Luna, Elba Berón y Alba Solís, entre otros.

[...] De repente, surgió una especie de optimismo colectivo y mucha gente se atrevió a hacer lo que tenía ganas. Algunas de esas personas empezaron a bailar tango y se dio una mezcla muy positiva entre viejos milongueros, jóvenes que se acercaron por curiosidad y estudiantes de danzas. Yo lo viví de cerca porque en los ochenta conseguí con esfuerzo que me aprobaran un curso gratuito en el Centro Cultural General San Martín. El primer día ya había 400 personas y hubo gente que se quedó afuera. Tiempo después se empezaron a abrir los talleres de tango en los centros culturales barriales de la entonces Municipalidad. (Olga Besio - Revista El Tangauta N° 174 - 2009).¹⁹

Como indica el relato de esta profesora, a partir del restablecimiento del orden constitucional irán surgiendo distintos ámbitos para la enseñanza, transmisión y práctica del baile dentro de la ciudad de Buenos Aires. Algunos de estos espacios, que se ofrecerán a modo de “clases”, “talleres” y “prácticas”, representarán una significativa vía alternativa para el ingreso de distintos actores sociales que se aproximaban por primera vez al tango por aquel entonces. En este sentido, si como mencionamos anteriormente, algunos bailarines y milongueros antiguos esgrimían que la juventud por aquel entonces parecía no estar interesada por el tango que ellos ejecutaban, por otro lado, como veremos, a partir de algunos nuevos ámbitos ubicados relativamente por fuera de la “mirada” y la evaluación estricta de la ortodoxia milonguera, comenzará a verificarse una incipiente incorporación e interés por parte de nuevos actores, muchos de ellos jóvenes, en el baile. A continuación abordamos esta revitalización de la práctica del baile a partir de una serie de narrativas que irrumpen, en cierto modo, descentradas respecto del suceso de “Tango Argentino”.

Nuevos espacios, actores y disputas en torno al baile de tango en Buenos Aires

En el marco de la transición democrática, a partir del año 1984 la entonces Secretaría de Cultura de la Municipalidad de Buenos Aires crea una serie de actividades y programas culturales. Surge de este modo el “Programa Cultural en Barrios” el cual implementa y pone en marcha Centros Culturales en distintos barrios de la ciudad en los que se realizan, entre otras actividades, talleres de tango para aprender a bailar. El antropólogo Fernando Rabossi (1997), en su tesis de grado, analizó dicho Programa y allí describe algunas de sus experiencias

19 Olga Besio es bailarina y profesora de tango. Trabajó como docente durante veinte años acompañada por su pareja Gustavo Naviera. Por su parte, Gustavo Naviera –en tanto uno de los más prestigiosos bailarines en el mundo actual del tango– comienza a tomar sus primeras clases de tango desde muy joven en 1981 con Rodolfo Dinzel. Junto a su compañera Olga empezarán a dar clases de baile en los inicios de los años ochenta.

personales en las clases del taller de tango que se realizaban en el centro cultural Fortunato Lacámara, ubicado en el barrio de San Telmo. Según Rabossi, el taller de tango de este centro cultural funcionó de manera continua desde el año 1985 (su indagación culmina en 1995) con una demanda y concurrencia permanente de personas inscriptas. Rabossi describe sus primeras “sensaciones” cuando se acerca a este centro cultural, recordando su participación en el taller de tango del año 1988:

En el centro [cultural] sentía que pasaban cosas que en otros lados no pasaban, o al menos no con las características que allí se daban. Se podía aprender a bailar tango, algo de lo que hasta ese momento nunca había sabido de dicha posibilidad. Después sí, uno se enteró que había profesores, academias, pero hasta entonces nunca había escuchado de la posibilidad de aprender a bailar tango. En el centro cultural empecé a descubrir otras cosas: gente que bailaba muy bien, lugares de baile, y demás. (1997: 25).

Sumado a todos estos aspectos, subraya que al centro cultural asistía gente de distintas edades y sectores sociales (chicos, adolescentes, jóvenes, madres, padres, trabajadores, empleados, jubilados). Asimismo, destaca que allí se conocían y creaban grupos de amistad, se establecían relaciones interpersonales, así como se organizaban fiestas los fines de semana o salidas a bailar con la gente del taller a salones bailables de la zona (1997: 15). Rabossi también describe algunos de los motivos por los cuales las personas se acercaban al taller de tango:

“Tuve que esperar que se muriera mi esposo para salir a bailar”, y esta frase que me dijo una de mis compañeras también se la escuché a otras de ellas. Muchos señalan al taller como el lugar para “desenchufarse” después del trabajo o de las actividades cotidianas. Pero, ¿Por qué el tango? Están aquellos que siempre les gustó y nunca supieron bailar; y en este sentido el taller les permite hacerlo de una manera legítima: el taller es un espacio de aprendizaje y allí los errores son permitidos. También están aquellos para los cuales el taller constituye un espacio de práctica, de corrección y control de lo que ya se sabe y de incorporación de algún nuevo paso o figura. La gente más joven apuesta a aprender algo nuevo que tiene sus méritos precisamente en su aparente “vejez”. Claro que transcurrido un tiempo, muchos se dedican de manera sistemática y algunos intentan “profesionalizarse”. El salto siguiente al taller es ir a bailar a alguna milonga o salón, el cual marca el compromiso que asume cada uno con esto de aprender a bailar el tango. En el taller se forman grupos que luego salen a bailar los fines de semana o al menos cada tanto. (Rabossi 1997: 86).

Como se observa en esta descripción, varios factores incidían en el hecho de que el público local se acercara y asistiera a estos lugares. Destaquemos que muchas de estas clases eran gratuitas y funcionaban en espacios abiertos, públicos y de fácil acceso que solían funcionar físicamente en escuelas o centros educativos municipales. Junto a ellas también existieron pequeños emprendimientos en otros ámbitos (no necesariamente dependientes de la municipalidad) como locales partidarios, sociedades de fomento y clubes sociales. En muchos casos, estos nuevos espacios se caracterizarán por estar menos influidos por las exigencias y las presiones de algunos grupos de antiguos y establecidos milongueros, y sus evaluaciones sobre los “correctos” modos de ejecución del baile de tango.

Tengamos en cuenta que el intercambio generacional y el arribo de nuevos *performers* o bailarines a las pistas de algunas de las milongas más tradicionales producirá distintos tipos de conflictos y controversias. Estas tensiones perduran en la memoria de muchos milongueros y milongueras contemporáneos que comenzaron a bailar entre mediados y fines de la década del ochenta, quienes en tanto “principiantes” sin mucha experiencia intentaban participar de los ámbitos de baile de las milongas tradicionales de Buenos Aires. Veamos algunos testimonios:

[...] había milongas donde no podía bailar cualquiera, estas de Villa Urquiza, yo iba y me quedaba sentada hasta las dos de la mañana, no nos animábamos a salir, iba con mi compañero y nos quedábamos sentados en la mesa mirando como bailaban los que sabían. Recién a las dos o tres de la mañana cuando el ambiente se aflojaba... Porque había un clima de tensión en esas milongas. Te estoy hablando del Sunderland, de la de Parque Patricios, del Club Sin Rumbo. Nadie se atrevía a tirar un tanguito al club Sin Rumbo teniendo dos meses de estudio, nadie. Cuando ya estaba un poco mas avezada, sí. Siempre con mucho respeto, porque ahí estaban los grandes, estaban los “grossos”, vos tenías que sentarte y mirar. Tenían sus reglas estrictas, no podías empujar a nadie, no podías rozar con el codo a nadie, no podías hacer figuras, tenías que mantenerte en la rueda que giraba sin pasarse. Tenías que realmente manejar el espacio, y el tiempo musical. Entonces no nos animábamos mucho. Había mucho respeto por la gente mayor. Íbamos tremendamente empilchados como hacían los viejos. Muchísima gente mayor. Que eran los que te transmitían esa cultura tanguera. El salón Canning también. En Canning no bailaba cualquiera, después las milongas de Gustavo [Naviera] ahí si íbamos a practicar a entrenar, eran más relajadas. (Entrevista a Marisa Calcagno - 18/12/08).

Otra informante afirma durante una entrevista:

“G: En los centros culturales [...] la gente que iba, era gratuito o pagábamos muy poco y entonces los que iban era gente joven. Me di cuenta que

éramos los únicos jóvenes cuando empecé, cuando me llevaron por primera vez a Villa Urquiza, ahí eran todos, todos, todos gente grande, en Villa Urquiza o en Canning o en Sin Rumbo. Ahí me di cuenta que era un mundo absolutamente diferente, denso con mucho código y que no era así tan divertido como el centro cultural que uno bailaba con uno, otro bailaba con otro, era mucho más “free”. Entrar en la milonga Sin Rumbo y... era denso, muy denso. Muy interesante, con el tiempo, pero tenías que pagar derecho de piso.

H: ¿Como mujer estas diciendo?

G: No, como joven. Entonces los jóvenes de esa época no éramos muchos... (Entrevista a Graciela González - 3/12/08).

Ahora bien, a partir de estos relatos podemos deducir las dificultades y obstáculos que afrontaban aquellos principiantes que buscaban incursionar en algunos de los circuitos más tradicionales de baile de Buenos Aires. Por una parte, muchos de los que habían comenzado a dar sus primeros pasos desde ámbitos asociados a “talleres”, “clases” o “prácticas” experimentarán distintas formas de intimidación y rechazo. De este modo, describirán y recordarán a las milongas durante estos primeros acercamientos como lugares en donde algunos milongueros y milongueras mayores solían descalificar a los principiantes no habitúes de las mismas. En otros casos, las generaciones de jóvenes que asistían a estos ámbitos mencionarán el carácter “difícil”, “cerrado” y “rígido” de algunos de estos experimentados milongueros y milongueras, así como connotarán el clima hostil, jerárquico y competitivo que se vivenciaba en estas milongas tradicionales. Por ello, en algunos casos, la táctica utilizada por estas principiantes será que alguien las “apadrine”, o bien lograr amistad con alguien que goce de reconocimiento dentro de la milonga para poder ser aceptadas por sus hábitos:

Puppy [Castelo] fue el que me llevó a Sin Rumbo, ahí entré como apadrinada por él, entonces mi pago de derecho de piso no fue tan fuerte, en realidad, pero para los hombres jóvenes sí fue mucho más fuerte. (Entrevista a Graciela González - 3/12/08).

Como yo empecé a ir a las milongas con él [Miguel Ángel Zotto] no pasé esa instancia que sucede que cuando vos vas a bailar y la gente no te conoce, el hombre no te saca a bailar, no pasé por ese momento porque yo iba con mi compañero, entonces bailaba con él. Eso antiguamente, cosa que ahora no pasa, había toda una especie de código sagrado de que los que entraban en una pista de baile tenían que saber bailar, o sea, no había lugar para los principiantes en una pista de baile... (Milena Plebs - Entrevista pública durante el campeonato mundial - 24/08/07).

En suma, a partir de este panorama de disputas, atracciones y rechazos en los ámbitos del baile se consolidará un proceso de incorporación de nuevos actores que irá derivando en un progresivo repoblamiento de las milongas porteñas (Carozzi 2005). De este modo, vemos que en un terreno de fuertes controversias, ya desde mediados de la década del ochenta, empieza a verificarse un incipiente intercambio generacional que implicará un paulatino interés por el baile dentro del contexto de la sociedad local de entonces. Simultáneamente, el arribo de estos nuevos actores instaurará sentidos y prácticas emergentes creándose un campo de disputas en torno a los criterios de autoridad que organizan a estos espacios de relaciones. Como observó Bourdieu respecto de los conflictos generacionales:

Los conflictos generacionales oponen no tanto clases de edad separadas por propiedades de naturaleza, sino *habitus* producidos según *modos de generación* diferentes, es decir, por condiciones de existencia que, oponiendo definiciones diferentes de lo imposible, de lo posible y de lo probable, hace que los unos experimenten como natural o razonable unas prácticas o aspiraciones que los otros sienten como impensables o escandalosas, y a la viceversa. (2007: 100).

En particular vemos que, a diferencia del período anterior, comienza a notarse un involucramiento en el aprendizaje del baile de nuevos participantes, muchos de ellos provenientes de sectores de las clases medias porteñas, del mismo modo que algunos se acercarán a partir de una práctica anterior en otras danzas (clásicas, contemporáneas, folklore). Podríamos afirmar que, siguiendo a Bourdieu (1990), las narrativas mencionadas más arriba explicitan las controversias y las lógicas en tensión que se estaban configurando dentro del campo social y cultural del baile y las milongas porteñas. Por una parte, aparecían muchos jóvenes, que en tanto nuevos actores que *recién empiezan y llegan* al espacio de relaciones del baile, comienzan a participar de actividades y clases en lugares como centros culturales y ámbitos no tradicionales. Por otro lado éstos, por lo general, serán desaprobados por aquellos que *ya estaban*, y que poseían mayor reconocimiento, trayectoria y acumulación de un capital específico dentro del campo, representados tanto por los milongueros profesionalizados como por los *amateurs*. En general, a estos nuevos *performers* se los acusará de realizar distintas prácticas heréticas o incorrectas, sea por desvirtuar las modalidades de baile deseables o los *habitus* dancísticos de los milongueros establecidos, así como por no “respetar los códigos” o los comportamientos tradicionales de la milonga, de modo que, algunos calificarán peyorativamente y estigmatizarán a estos nuevos bailarines y participantes de la milonga.

“Tango Argentino” y su relato consagratorio

Retornando al relato épico sobre “Tango Argentino”, vemos que algunas narrativas personales de docentes y alumnos de entonces, revelan el carácter sobrevaluado del rol que se le atribuye a éste espectáculo de orden internacional en la recuperación o revitalización del tango en el contexto local. A su vez, algunos docentes diferenciarán aquellos actores que protagonizaron este proceso de crecimiento del baile “desde el extranjero” y aquellos que lo hicieron a nivel local, entendiendo que el interés en Buenos Aires por el baile antecedió al éxito de este espectáculo en el extranjero:

Tango Argentino fue un hito en el exterior, pero no acá, donde se lo conoció varios años después. Tampoco me cierra la hipótesis de que haya repercutido tanto desde afuera porque en los ochenta no venían tantos extranjeros a Buenos Aires. Es más: recuerdo que cuando acá ya se había producido la explosión de interés por el tango, en los diarios no había salido ni siquiera una mención a *Tango Argentino*. Eso no le quita méritos a *Tango Argentino*. Hay quienes hablan desde sus experiencias en el exterior, yo hablo de lo que viví acá. (Olga Besio – Revista El Tangauta N° 174 - 2009).

Evidentemente aquellos argentinos y porteños que tuvieron la posibilidad de ver en vivo en el extranjero a “Tango Argentino”, esto es participando como público presencial de su representación, ha sido un porcentaje muy menor. Advertimos así que el elevado valor que se proyecta sobre el espectáculo presupone el hecho de que éste haya sido consagrado por un público ligado a las grandes metrópolis culturales (París, New York). Por lo que la legitimación de este espectáculo en el contexto local cobra fuerza a través del *relato contado* por algunos de sus protagonistas (directores, bailarines, músicos, cantantes, etc.) en tanto voces autorizadas en la narración de esta historia. A su vez, nótese que la construcción de una narrativa que sobreestima a “Tango Argentino” contribuye a legitimar el lugar de autoridad consagrada de algunos de los emprendedores y protagonistas de este espectáculo, los cuáles a modo de “héroes culturales” serán reconocidos como los principales representantes y agentes en esta última *vuelta del tango*.

Como describimos anteriormente, la condición de verdad de los sucesos narrados por este relato, se reforzará con un relato análogo que lo precede en tanto historia canónica del género. Este entiende que el tango, más allá del paso del tiempo y los cambios de condiciones históricas, requiere para dotarse de autenticación local de una valoración positiva en el extranjero. Como afirmó Rodolfo Dinzel, quien fuera integrante del elenco de bailarines de “Tango Argentino”: “para que el tango fuera bailado a menos de un kilómetro de aquí, hubo que ir a Europa y volver. Es la paradoja” (en Azzi 1991: 35). Si bien esta especie de “paradoja” en

la historia del tango supone, como todo relato, un punto de vista, una versión y un juicio moral sobre lo narrado. Por el contrario, mencionamos que algunos *no protagonistas* del espectáculo de “Tango Argentino” cuestionarán el mensaje de este relato dominante, postulando una significativa demanda vinculada a una reorientación y un interés por el baile a partir de actores y eventos que se ubican en el nivel local. Estas narrativas parecen indicar que los factores que colaboraron y afectaron la práctica del baile no estuvieron tan relacionados, al menos en un comienzo, con la aprobación y el “éxito” del tango en el extranjero, ni tampoco con el interés meramente turístico del mismo.

Hasta aquí, señalamos cómo distintas memorias interrelacionadas narran y tradicionalizan diferencialmente esta última *vuelta del tango*, por un lado, valorándolo positivamente a partir de su exportación y resonancia internacional y, por otro, enfatizando que la práctica del baile estuvo más asociada con la afirmación del mismo sobre la base de una revalorización acaecida por actores locales. Vimos que el punto de vista que sostiene el relato dominante supone una versión que selecciona y olvida ciertos sucesos significativos al mismo tiempo que pondera la excepcionalidad y el carácter memorable de otros, y así, omite el rol de distintos grupos, actores y sucesos locales en esta dinámica cultural compleja. De este modo, algunos pondrán en tela de juicio la versión dominante modificando la trama argumental del relato, cuestionando y revisando la construcción de sentidos de verdad sobre estos sucesos. Con esto no queremos negar la repercusión que asistió en su momento al espectáculo “Tango Argentino”, ni tampoco minimizar la atracción por el baile que pudo haber provocado en algunas personas, sino más bien reflexionar sobre la complejidad de estos procesos culturales, del mismo modo que problematizar las distintas lógicas en tensión que los guían. Esto es, advertir cómo un relato “consagratorio” puede invisibilizar y minimizar procesos culturales que, no obstante, parecen haber sido muy significativos para la *vuelta del tango*.

Retomando la perspectiva planteada al inicio de este trabajo entendemos que las narrativas difícilmente puedan ser abordadas como manifestaciones aisladas de sus contextos históricos específicos. De esta manera las narrativas no son dispositivos pasivos de descripción o representación de “hechos” del mundo sino que, por el contrario, éstas se organizan y adquieren sentido a partir de los contextos en los que se construyen, y así forman parte del propio mundo narrado. Particularmente, como afirma Ochs (2000: 280) cuando elaboramos narraciones referentes a sucesos pasados éstas son también narraciones sobre el presente y el futuro. En nuestro caso –independientemente de la polémica de cuál fue el grado de incidencia que tuvo el espectáculo “Tango Argentino” como desencadenante para el resurgimiento del tango– entendemos que esta versión narrada cobra particular eficacia simbólica a la luz del auge actual que vive el tango enmarcado en un proceso de internacionalización del mismo. Como hemos señalado en

trabajos anteriores (Morel 2009, 2011a) en la actualidad el tango bailado afirma un renovado valor en tanto práctica local e internacional, del mismo modo que se ha transformado en un poderoso recurso para la promoción económica y el desarrollo turístico de Buenos Aires. Por consiguiente, hallamos que la condición de verdad de dicho relato se retroalimenta de las actuales circunstancias favorables que ubican al tango-danza en el mercado transnacional, circunstancias que fueron emergiendo paulatinamente a partir de la década de los noventa y que se consolidarán fuertemente a comienzos del siglo XXI. Ya en el nuevo milenio esta resonancia internacional, junto a la reafirmación turística de Buenos Aires como la “meca” del tango, se ira intensificando para culminar en la reciente declaratoria, por parte de la UNESCO, del tango como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Conclusiones

Al analizar las narrativas de diferentes actores y protagonistas que interpretan la revitalización del baile a nivel local en el contexto de la década del ochenta, observamos distintos posicionamientos ante una concepción hegemónica o canónica del tango. Para los que aseveran la importancia del espectáculo de “Tango Argentino” este hito será el que justificará la resonancia y el impulso del baile, tanto a nivel local como internacional. Como vimos, este relato no sólo pondera diferencialmente los “hechos” (esto es si hubo o no antes del éxito de “Tango Argentino” una demanda o interés a nivel local por el baile) sino que el mismo reproduce (y por tanto reafirma) el mito de la consagración del tango en las metrópolis hegemónicas para su aceptación en el lugar de origen. De este modo, el relato consagradorio del tango a partir de las metrópolis centrales tenderá a velar diversas prácticas y experiencias locales, al mismo tiempo que su trama argumental refuerza una posición de dependencia del tango que lo (re)enmarca en una relación de tipo imperio/colonia (Savigliano 1995: 137). En todo caso, la narrativa en torno a “Tango Argentino” evidencia –nuevamente– una genealogía para el tango en la que se desplaza e invisibiliza la intervención y la participación de distintos actores locales frente a los globales.

Ahora bien, si por un lado, desde una posición hegemónica predomina una narrativa homogenizadora, coherente y cíclica en torno al tango, por otro lado, relevamos distintas memorias personales que aparecen como voces que enriquecen, complementan, matizan así como disputan la imposición de una narrativa unificadora. Al respecto, abordamos etnográficamente algunas de estas narrativas observando las prácticas y lógicas periféricas que emergieron a la sombra de este relato hegemónico, señalando a su vez, cómo estas prácticas se producen con cierta autonomía relativa respecto de los discursos referidos a los centros culturales metropolitanos. Advertimos que dicho relato hegemónico

conllevará distintas reacciones y respuestas dialógicas (Bajtín 1992: 284) por lo que otras narrativas, frente al énfasis de estas interpretaciones entenderán que dicha posición escamotea u oculta sucesos significativos ocurridos en Buenos Aires en relación a la práctica del baile. Así pues, el relato de “Tango Argentino” que se contextualiza en el presente, y que a su vez se construye y encadena con otras “voces” o enunciaciones históricas, establece una *condición dialógica* que entrevé posibles respuestas al mismo. Como señaló Bajtín “el enunciado es un eslabón en la cadena de comunicación discursiva y no puede ser separado de los eslabones anteriores que lo determinan por dentro y por fuera generando en él reacciones de respuesta y ecos dialógicos [...]” (1992: 283).

Por otra parte, al abordar distintas narrativas de actores locales observamos un núcleo de temas y problemas específicos que acompañaron a esta última *vuelta del tango*. En relación a las transformaciones acaecidas a nivel local, a través de la trayectoria de algunos bailarines y participantes que incursionaron en la práctica del baile durante la década del ochenta, describimos la emergencia de ámbitos relativamente novedosos, como por ejemplo “centros culturales”, “talleres” o “prácticas”, del mismo modo que observamos las incipientes y conflictivas interrelaciones que establecían estos nuevos actores con espacios milongueros más tradicionales. Sobre la base de estas narrativas, relevamos algunas nuevas formas de enseñanza, apropiación y práctica que fueron surgiendo y que colaboraron en la multiplicación, diversificación y reproducción del baile a nivel local, en paralelo a la formación de incipientes espacios y marcos político culturales. Asimismo, se observa un recambio generacional que implicará el pasaje o la reconfiguración de un modo de reproducción cultural del baile marcadamente cerrado, por momentos percibido como autoritario y ortodoxo, a uno más participativo y abierto, en el que comienzan a integrarse con un rol mucho más protagónico y activo mujeres, jóvenes y distintos sectores sociales, en particular las clases medias porteñas.

En definitiva, por todo lo expuesto consideramos relevante abordar desde los estudios antropológicos no solo los procesos de diseminación que reviste el tango a partir de sus “viajes de exportación” (Garramuño 2007), las reterritorializaciones del tango “nómade” alrededor del mundo (Pelinski 2009) o los efectos que ejercen las “metrópolis centrales” sobre las culturas periféricas (Savigliano 1995), sino también articular estas problemáticas y procesos culturales en relación a las transformaciones específicas que experimenta el tango en su propio lugar de origen, esto es, los propios extrañamientos, encuentros y conflictos que se producen a partir de su contexto local. En nuestro caso prestar atención a estos procesos de cambio nos permitió comprender, en parte, la densidad de tensiones y significaciones en pugna que entrama el tango en Buenos Aires. De esta manera, podremos desarmar cierto *discurso dominante*, el cual suele operar como *metalenguaje de los valores y las experiencias de los dominados* (Grignon

y Passeron 1991: 64), desnaturalizando así el relato canónico que aún se impone sobre el tango.

Agradecimientos

El presente trabajo es una reformulación de uno de los capítulos de mi tesis doctoral (2011). Quisiera agradecer los comentarios y las lecturas críticas de las compañeras María Julia Carozzi, Belén Hirose, Guadalupe Gallo, Sayuri Raigoza y Denise Osswald, integrantes del Núcleo de Estudios en Antropología de la Danza del IDAES/UNSAM.

Referencias citadas

- Azzi, M. 1991. *Antropología del tango. Los protagonistas*. Buenos Aires: Olavaria.
- Bajtín, M. [1979] 1992. “El problema de los géneros discursivos”. En: *Estética de la creación verbal*. pp. 248-293. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1990. “Algunas propiedades de los campos”. En: *Sociología y Cultura*. pp. 135-141. México: Grijalbo.
- Briggs, C. y R. Bauman. 1996. Género, intertextualidad y poder social. *Revista de Investigaciones Folclóricas*. (11): 78-108.
- Carozzi, M. 2005. La edad avanzada como valor en el tango bailado en Buenos Aires. *Revista Cuestiones Sociales y Económicas*. 3 (6): 73-86.
- Cibotti, E. 2009. “Del encanto al desencanto de una élite, en clave de tango”. En: T. Lencina, O. García Brunelli y R. Salton (comps.), *Escritos sobre tango: en el Río de la Plata y en la diáspora*. pp. 41-54. Buenos Aires: Centro ‘feca.
- Chertudi, S. 1967. *El cuento folklórico*. Buenos Aires: CEAL.
- Del Mazo, M. y A. D’Amore. 2001. *Quién me quita lo bailado. Juan Carlos Copese: una vida de tango*. Buenos Aires: Corregidor.
- Falcoff, L. 2008. “Historia del tango escénico”. En: *Historia general de la danza en la Argentina*. pp. 371-391. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Garramuño, F. 2007. *Modernidades primitivas: tango, samba y nación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Grignon, C. y J. Passeron. 1991. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hymes, D. [1972] 1986. “Models of the Interaction of Language and Social Life”. En: John Gumperz y Dell Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. pp. 35-71. Oxford-Nueva York: Basil Blackwell.

- Lamas, H. y E. Binda. 2008. *El tango en la sociedad porteña 1880-1920*. Stuttgart: Abrazos.
- Langdon, E. J. 1999. A fixacao da narrativa: do mito para a poetica de literatura oral. *Revista Horizontes Antropológicos*. (12): 13-36.
- Lévi-Strauss, C. 1987. “La eficacia simbólica”. En: *Antropología estructural*. pp. 211-227, Barcelona: Paidós.
- Maronese, L. 2008. *De milongas y milonguer@s*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Morel, H. 2009. El giro patrimonial del tango: políticas oficiales, turismo y campeonatos de baile en la Ciudad de Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*. (30): 155-172.
- . 2011a. “Milonga que va borrando fronteras”. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. *Revista Intersecciones en Antropología*. (12): 163-176.
- . 2011b. “Políticas culturales y performance en los procesos patrimoniales. Los casos del tango y el carnaval en la ciudad de Buenos Aires”. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina. Tesis de doctorado, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Ochs, E. 2000. “Narrativa”. En Van Dijk, T. (comp.), *El discurso como estructura y proceso. Estudios del discurso: introducción multidisciplinaria*. pp. 271-303. Barcelona: Gedisa.
- Pelinski, R. 2009. “Tango nómade. Una metáfora de la globalización”. En: T. Lencina, O. García Brunelli y R. Salton (comps.), *Escritos sobre tango. En el Río de la Plata y en la diáspora*, pp. 65-129. Buenos Aires: Centro ‘feca’.
- . 2000 [1981]. Decir el tango. *Invitación a la etnomusicología. Quince fragmentos y un tango*. pp. 26-42. Madrid: Akal.
- Pujol, S. 1999. *Historia del baile*. Buenos Aires: Emecé.
- Rabossi, F. 1997. “La cultura y sus políticas. Análisis del Programa Cultural en Barrios”. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Argentina. Tesis de Licenciatura, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Rosaldo, R. 1989. “Análisis de la narrativa”. En: *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. pp. 123-136. México: Grijalbo.
- Savigliano, M. 1995. *Tango and the political economy of passion*. Colorado: Boulder.
- Vega, C. 2007. *Estudios para los orígenes del tango argentino*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Negros de alma: raza y proceso de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina)¹

GUSTAVO BLÁZQUEZ²

“Mira. Un negro... Mamá, ¡mira, un negro!.. Tengo miedo”

Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*

“¿Es que antes no había?”

Hugo Ratier. *El cabecita negra*

“¿Sabés una cosa? Ser negro ya no es lo de antes”-

Carlos “La Mona” Jiménez

-
- 1 Publicación original: Gustavo Blázquez. 2008. *Negros de alma*. Raza y proceso de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina). *Estudios en Antropología Social*. 1 (1): 1-22.

Agradecemos a *Estudios en Antropología Social* su autorización para republicar este artículo. Este artículo retoma discusiones sobre racialización de las diferencias sociales en la Argentina a la luz de una etnografía en bailes de Cuarteto, originados y muy populares en la ciudad y la provincia de Córdoba, y que se expandieron por todo el país. A partir del análisis de relaciones de género, sexualidad y clase, el autor describe algunas particularidades de los sistemas clasificatorios racializados en uso en la Argentina contemporánea. El texto se enmarca en un proyecto mayor interesado en las formas de sujeción y construcción performativa de subjetividades por medio de fiestas y celebraciones. Los primeros trabajos del autor examinaron la producción de sentimientos patrióticos en los actos escolares (*Los actos escolares: el discurso nacionalizante en la vida escolar*, 2012). Desde comienzos de este siglo Gustavo Blázquez desarrolla, con gran creatividad, una etnografía en la noche. Sus investigaciones acercaron la vida nocturna, entendida como un entramado complejo de circuitos diferenciales de producción, circulación y consumo de subjetividades, mercancías y deseos, a las preocupaciones de la antropología argentina, hasta entonces poco interesada por esas prácticas. Sus trabajos innovaron, además, en los Estudios sociales de la Música al incorporar analíticamente la dimensión coreográfica, y contribuyeron al desarrollo de la Antropología de la Performance y la producción social del erotismo. En 2018 recibió el Premio Nacional categoría ensayo antropológico por su libro *Bailaló! Género, raza y erotismo en el cuarteto cordobés* (2014). Complementar con secciones 3 (H. Ratier), 5 (S. Citro), 6 (J. Quirós), 11 (A. Gravano) y 12 (G. Noel).

- 2 Investigador del Instituto de Humanidades (Conicet-Facultad de Filosofía y Humanidades) Universidad Nacional de Córdoba. Al momento de esta publicación, dirige el Complejo histórico cultural “Manzana de las Luces” (Secretaría de Cultura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires).

Argentina es, según la representación oficial compartida y sostenida por diferentes agentes en los más variados escenarios sociales, un país sin razas ni racismo. En este país sudamericano no existirían conflictos raciales dado que, según reza un chiste popular acerca de los orígenes de la población nacional, “los argentinos descienden de los barcos”. Por medio de esta forma humorística que invisibiliza, entre otros, a los esclavos africanos también descendidos de otros barcos se repudia toda presencia que no tenga un origen europeo y blanco como parte integrante de la sociedad nacional.³

A diferencia de otros estados americanos con gran presencia indígena y/o de descendientes de esclavos africanos, Argentina es imaginada como una nación blanca y europea o, según el ideario de quienes organizaron el Estado nacional en el pasaje del siglo XIX al XX, un “crisol de razas”.⁴ Sin embargo, pareciera que el proceso de fundición de los diferentes grupos étnicos o raciales no fue tan eficaz cuanto se deseara. De este modo, términos como *coyas*, *criollos*, *negros*, *indios*, *gallegos*, *tanos*, *chinos*, *coreanos*, *judíos*, *rusos*, *turcos*, *gitanos*, *paraguas*, *bolitas*,⁵ forman parte de un vocabulario cotidiano con el cual se designaría a aquellos argentinos que no se licuaron suficientemente en el crisol.

Entre los numerosos enunciados que forman parte del sentido común nacional –y por lo tanto blanco– encontramos la afirmación de que alguien *es negro no por el color de su piel sino de alma*. Los términos *negro* y *negra* no designarían solamente a sujetos de raza negra sino a algunos individuos (casi) independientemente del color de su piel. *Negro* devino una condición del sujeto separada (parcialmente) de la determinación genética.

Los *negros* y *negras de alma*, de acuerdo con el punto de vista de aquellos que no se describen a sí mismos como tales, se caracterizarían en el plano estético por su “mal gusto” (*mersas*); en el plano ético por su falta de dedicación al trabajo

3 Una realización práctica de este repudio puede reconocerse en la detención, en agosto de 2002, por parte de la Policía Aeronáutica de la ciudadana argentina afrodescendiente María Magdalena Lamadrid responsable de la ONG “África Vive” cuando las autoridades de Migraciones sospecharon de la autenticidad de su pasaporte. “Me decía que no podía ser argentina si era negra” comentó a la prensa la damnificada (cfr. www.clarin.com/diario/2002/08/24/s-03001.htm).

4 Existe una extensa bibliografía discutiendo y analizando estas representaciones así como los agentes implicados en su creación e imposición. Una síntesis de estos debates en América Latina y Brasil puede encontrarse, por ejemplo, en Devés Valdés (2000), Graham (1990), Skidmore (1989), Zea (1976). Para el caso argentino puede consultarse Biagini (1985), Soler (1965), Terán (2000).

5 Los términos en *italica* corresponden a vocablos y categorías utilizados por los sujetos entrevistados.

(*vagos*) y su carácter peligroso (*choros*)⁶. En el plano erótico, estos sujetos se distinguirían por ser simultáneamente objetos sexuales desvalorizados dado que los hombres carecen de belleza (*fieros*) y las mujeres de virtud (*putas*) y objetos reconocidos y temidos por su potencia sexual (*calientes*).

Estas operaciones de clasificación social, de acuerdo a nuestra hipótesis de lectura, forman parte de la repetición –siempre igual, siempre diferente– de un discurso discriminatorio en el actual contexto post- imperial (Ribeiro 2005).⁷ Este discurso de odio podría entenderse como una variación, en otro tiempo y lugar histórico, del “discurso racista estereotípico en su momento colonial” caracterizado, según Homi Bhabha, por: 1) apoyarse en el reconocimiento y el repudio de las diferencias raciales/culturales/históricas; 2) tener una función estratégica “de creación de un espacio para ‘pueblos sujetos’ a través de la producción de conocimiento en cuyos términos se ejerce vigilancia y se estimula una forma compleja de placer/displacer” (Bhabha 1998: 111); 3) buscar legitimarse a través de la producción de un conocimiento del colonizador y del colonizado en forma de estereotipos antitéticos.⁸

Los ejercicios clasificatorios que forman este discurso incluyen la participación de diferentes medios estéticos verbales y no verbales. Los mismos pueden considerarse como performances o “conductas realizadas por segunda vez” (Schechner 2000) que en su repetición realizan al poder como discurso (cfr. Butler 2002: 316, Parker y Sedgwick 1995). Según sostenemos en el trabajo, es en estas performances donde se construyen unas subjetividades plurales, contradictorias, heteroglósicas (Voloshinov, 1992), afectivas y performativas para cuyo análisis nos valdremos de herramientas tomadas de la teoría post-feminista, post-colonial⁹ y

6 A diferencia del habla rioplatense, el sociolecto cordobés distingue *choro*, término que designa a un ladrón, y *chorro*, vocablo reservado, según manda la Real Academia Española de la Lengua, para nombrar a la porción de líquido o de gas que, con más o menos violencia, sale por una parte estrecha, como un orificio, un tubo, un grifo, etc.

7 En un diálogo crítico con el multiculturalismo y la teoría post-colonial, Gustavo Lins Ribeiro propone el término post-imperialismo para dar cuenta de las transformaciones a escala global en las últimas décadas del siglo XX. Para el autor, el término supone “la hegemonía del capital flexible, post-fordista, transnacional, con las redefiniciones de las dependencias o el establecimiento de nuevas interdependencias en el sistema capitalista mundial permitidas por la existencia del espacio productivo fragmentado global” (Ribeiro 2005: 68).

8 Este discurso, como el mismo autor reconoce, no supone solamente el juego con las categorías raciales sino también con las diferencias genéricas.

9 La utilización de estas herramientas analíticas de la teoría post-colonial no supone una definición de la situación argentina y cordobesa como post-colonial en el sentido del término elaborado en el campo de los estudios de la “Commonwealth literatura”. Nuestro interés es fertilizar el terreno de los estudios latinoamericanos con conceptos originados en contextos académicos y socio-políticos semejantes en cuanto a su subordinación y diferentes en los modos de realización de la misma.

el psicoanálisis. ¿Qué resignificaciones de las categorías *negro* y *negra* pueden reconocerse en los procesos de clasificación social en el contexto argentino y específicamente cordobés? ¿Quiénes y cómo se apropian de estos términos y resisten las connotaciones negativas de las palabras transformándolas en causa identitaria? ¿Qué dimensiones del discurso discriminatorio o del “lenguaje de odio” (Butler 2004) se reproducen en las operaciones de resistencia?

Para explorar estas cuestiones referidas a las políticas y poéticas de la raza analizaremos los procesos sociales locales de resignificación del término *negro* entre los *negros cordobeses* que participan en los bailes de Cuarteto. No consideraremos aquí cómo la figura del *negro cordobés* se realiza en un escenario nacional y en relación a otros estereotipos regionales. Por el contrario, focalizaremos nuestra mirada en los usos de la categoría realizados por aquellos sujetos considerados localmente como *negros de alma* a partir de sus gustos musicales y prácticas de divertimento. ¿Quiénes son los *negros* para los *negros cuartereros*?

Las preguntas planteadas buscarán sus respuestas en los datos elaborados durante una etnografía centrada en los bailes de Cuarteto entre 2000 y 2002 en la ciudad y provincia de Córdoba. El trabajo de campo incluyó observación participante en los bailes tanto de las prácticas de los artistas como del público; acompañamiento de los músicos durante algunas giras por el interior provincial y provincias vecinas; entrevistas informales con bailarines durante el baile y entrevistas focalizadas individuales y colectivas en otros ámbitos como la escuela, el hogar, la plaza del barrio, una esquina, etc. Conjuntamente se analizaron documentos periodísticos gráficos, radiales y televisivos así como material discográfico. Las observaciones sobre el discurso dominante acerca de los *negros* y los *cuartereros* provienen de la “escucha flotante” en los mundos académicos que el autor frecuenta como nativo y de la lectura de la prensa local.

Cuartereros, bailarines y ambienteros

Cuartereros, *bailarines* y *ambienteros* son tres términos usados por diferentes agentes sociales para nombrar a quienes concurren a los *bailes de Cuarteto*. Aunque el referente parecería ser idéntico, el uso diferencial de estos términos (re)produce determinadas diferencias en el objeto denotado.

El término *cuarterero/a* es utilizado para designar a quienes disfrutan de la música de *Cuarteto*. Gustar del *Cuarteto* supone diversas formas de apropiación de la música ya sea en el *baile*; a través de los discos que se usan para animar una fiesta doméstica en el patio de la casa o para reanimarse durante la limpieza de esa misma casa a la mañana siguiente; por medio de las estaciones de FM que difunden casi exclusivamente música de Cuarteto como “Radio Popular” o

“Radio Suquía”; gracias a publicaciones, programas televisivos, posters, remeras y otras mercancías; etc. Todos los sujetos que disfrutan del *Cuarteto* y en especial aquellos que concurren a los *bailes* son llamados y se llaman a sí mismo como *cuarteteros*. Los empresarios, los asistentes, los artistas, y todo aquel que aparezca relacionado con este “mundo del arte” (Becker 1982) también es considerado o se considera un *cuartetero*. *Cuartetero* aparece entonces como una categoría social a través de la cual se define a los consumidores y productores de un género artístico local quienes a pesar de diferenciarse por su dispares posiciones de clase, género, edad, participación en el proceso de producción artístico, etc., se (re)unifican bajo una misma preferencia estética.

Junto con esta afirmación de un gusto y aserción de una identidad positiva, que procura incluso identificar a la Provincia de Córdoba –tarea a la cual se incorporaron los poderes del Estado que en el 2000 definieron al Cuarteto como género folklórico local y sancionaron al 4 de junio como “Día del Cuarteto”–, el término *cuartetero* contiene una faz denigrante y siniestra. Desde el punto de vista dominante, los *cuarteteros* son unos *negros* y el *Cuarteto* es una música simple sin ningún tipo de valor artístico que se conforma al gusto de los sujetos de los sectores populares. La figura de *el negro cuartetero* aparece así como la expresión hiperbólica de todo aquello que los sectores hegemónicos locales dicen no ser, no haber sido y no desear ser.

La figura resultante, expresión de lo más bajo en términos bajtinianos (Bajtín 1987) y peligroso para los sectores hegemónicos, es (re)integrada subordinadamente por medio del humor y la caricaturización que construyen un (estereo)tipo humano local: *el negro cordobés*. Este personaje, caracterizado por ser *cuartetero*, alegre, pobre y bastante afín a las bebidas alcohólicas, es encarnado por algunos artistas del género como Carlos “La Mona” Jiménez o Rodrigo. También aparece representado icónicamente en publicaciones de gran circulación como el matutino *La Voz del Interior* o en otras de carácter efímero como “*El Rocha. Un comic de Más®. La Primera Historieta Cuartetera*”.¹⁰

Excluida del campo de la producción artística y comercial, no es extraño que la contrafigura femenina de este *negro* no encuentre una materialización artística que venga a rescatarla del campo de lo abyecto al cual son arrojados todos los *negros cuarteteros* por parte de los grupos dominantes locales. *La negra cuartetera*, empezando por la opinión de *los negros cuarteteros*, es una figura denigrada que

10 Esta materialización también se da en el ámbito de la performance artística, donde por ejemplo uno de los grandes cómicos locales, “el Negro” Álvarez, encarna algunos de los atributos de esta figura. El mismo estereotipo se presenta en producciones teatrales y televisivas que apelan al costumbrismo y el regionalismo como la telenovela cordobesa “Mi hijo, la Bruja y yo”.

está asociada a una libre disponibilidad sexual y a un uso que puede hacerse de la misma incluso, a diferencia de la prostituta, sin mediación económica.

“Se pinto como india/ buscándote guerra/ te guiña el ojito/ te invita a la fiesta/ te aprieta, te suelta/ y goza la negra/ es un bomboncito/ la negra zafada” según la descripción ofrecida por la canción de Jiménez “La negra zafada”. En esta composición el artista describe el atuendo de *la negra* “Polleritas cortas/y botas plateadas/ bailando cantando/y meneando su cuerpo/llena de collares/y blusa rallada/hay va, hay va/la negra zafada”. En el tema “La negra” el mismo artista ofrece una enumeración de las características psicológicas de este estereotipo entre las que se encuentran el ser “divertida, presumida, decidida, cometida, consentida, atrevida”. Estas propiedades atraen al sujeto masculino quien concluye afirmando “Me voy con la negra/adonde ella quiera/la tengo en la mira/no se va a escapar”. Así, la *negra* es acusada por mantener tantas relaciones sexuales como una *puta* aunque sólo por placer. En más de una oportunidad y en más de un baile escuché afirmar tanto a *cuarteteros* como a *cuartereras*: “*las que vienen al baile son todas unas negras putas*”. En este sentido, los bailes perdieron su antigua función de mercado matrimonial para transformarse en un mercado erótico y un espacio de entrenamiento en técnicas de seducción heterosexual.¹¹

Muchos de aquellos que disfrutan de los *bailes de Cuarteto* y asisten a los mismos todos los fines de semana, y que por lo tanto son clasificados por quienes no frecuentan estos espacios de divertimento nocturno como *cuarteteros*, no desean ser identificado ni se identifican con los *negros cuarteteros*. En general estos sujetos prefieren a los grupos que cultivan el estilo *fiestero* y reservan la categoría de (*negro*) *cuartetero* para aquellos que gustan del estilo *cuarteto-cuarteto*, en especial para los seguidores de Jiménez a quienes consideran unos *auténticos negros*.¹² En estos bailes es posible encontrar con mayor frecuencia jóvenes y adolescentes que inscriben sobre su superficie corporal las marcas del estilo (más *cuartetero*, variables de acuerdo a la moda. Este estilo supone diseños capilares, adornos corporales, vestimentas, calzados, formas de mover el cuerpo, de hablar, en síntesis, un habitus (Elias 1982) construido como distintivo de un tipo de persona o un estereotipo.¹³ Estos sujetos que se asumen como *negros cuarteteros* dicen serlo “*de corazón*” cuando encarnan con su cuerpo una imagen despreciada

11 Esta transformación se asocia con la desaparición de la familia como unidad de participación en los bailes y la configuración de la noche como un territorio juvenil. Una circunstancia determinante en esta transformación fue la política represiva de la última dictadura militar (1976-1983) (Blázquez 2004).

12 Sobre los cambiantes sonoridades que integran el género musical Cuarteto puede consultarse Waisman (1993), Blázquez (2004).

13 Homi Bhabha define al estereotipo como “un modo de representación complejo, ambivalente y contradictorio, ansioso en la misma proporción en que es afirmativo” (1998: 110).

por los dominantes y de este modo, de acuerdo con sus expresiones, son capaces de “ponerle el pecho” a la discriminación. Así, mientras algunos agentes buscan alejarse del estereotipo del *negro* o la *negra cuartetera*, otros no intentan ocultar sus gustos y por el contrario ponen todo su self al servicio de la identificación y el reconocimiento con y en un estigmatizado estilo *cuartetero*.

El término *bailarín*, a diferencia de *cuartetero*, no tiene una difusión más allá de los mundos de los cuartetos. Quienes concurren a los *bailes* son para los artistas y productores, antes que *cuartetos*, *bailarines*. De este modo, *bailarín* describe a un sujeto no tanto a partir de la práctica de la danza, sino por frecuentar los *bailes* y ubicarse como consumidor. Para los publicistas y productores, especialmente de los grupos *fiesteros*, el término *bailarín* además de su orientación comercial evita la estigmatización que carga el término *cuartetero* y les permite intentar dirigirse e implicar a un público más amplio en términos de clases sociales o un público que no gusta de ser confundido con los *negros*.

Junto con *cuartetero* y *bailarín*, los jóvenes y adolescentes que concurren a los *bailes de Cuarteto*, suelen utilizar el término *ambientero* para describir a los sujetos que participan en esta forma de entretenimiento. Un *ambientero* es un sujeto para quien el baile se ha convertido en una interacción rutinaria que pasa a ser entendida como “natural”. En este sentido, un *ambientero* y un *cuartetero* serían idénticos y así, la condena social que pesa sobre unos es semejante a la que cargan los otros. Sin embargo, como ya señaláramos, el término *cuartetero* no habla necesariamente de la experiencia de participar en el *baile* mientras el término *ambientero* está estrictamente reservado para aquellos que han hecho de este espacio social su ambiente “natural”. También, a semejanza del término *bailarín*, los vocablos *ambientero* o *ambientera* tienen una difusión escasa más allá de los mundos de los cuartetos (el *ambiente*) y no suele ser utilizado ni por la prensa, ni por los discursos académicos.

En síntesis, *bailarines* es un término local utilizado por los productores para describir a los conjuntos de agentes, en general jóvenes, que frecuentan los *bailes de Cuarteto*. *Cuartetero*, con su mayor difusión, supone un conjunto más amplio de agentes dado que incluye a todos aquellos que se asocian o forman parte de esos mundos cualquiera sea su posición. *Ambientero*, por su parte, es una voz utilizada por los propios sujetos para describir el tipo de experiencia propio de los *bailarines* aunque su uso remita a las connotaciones asociadas con el término *cuartetero*.

Al mismo tiempo, mientras el término *bailarín* no tiene una asociación directa con categorías racializadas y parece ser poco fructífero a la hora de convertirse en causa identitaria, los vocablos *cuartetero* y *ambientero* llevan adherida una valoración clasista expresada en términos raciales lo

cual les permite actuar discursivamente, al igual que *negro*, como un objeto tanto de deseo como de escarnio.

Por último debemos señalar que mientras los sustantivos *cuartetero* y *ambientero* reconocen la existencia de una forma gramatical femenina, el término *bailarín* no posee una forma capaz de describir la experiencia exclusivamente femenina de estar en el *baile*. Una mujer que va al *baile* no es nombrada por el discurso local como una “bailarina”. Así mientras los hombres pueden escoger entre llamarse/ser llamados *cuarteteros*, *ambienteros* o *bailarines*, una mujer no puede sino ser una *cuartetera* o una *ambientera* y por lo tanto una *negra*. Para ser incluida dentro del grupo de los *bailarines* las mujeres deben asociarse con los hombres y así la integración en un grupo heterogenérico o la formación de una pareja heterogenérica son algunas de las posibilidades tácticas al alcance de las mujeres para evitar ser considerada unas *negras cuarteteras* o *ambienteras*.¹⁴

Negros de alma

Entre los *negros cuarteteros* entrevistados, como en otros grupos sociales locales, considerar a las relaciones sociales en términos raciales no aparece como una forma de racismo porque precisamente la calificación de *negro* no estaría determinada por el cromatismo tegumentario. Esta negación del racismo a partir del uso de categorías propias de dicho régimen discursivo permite sostener simultáneamente y de modo no problemático dos series de enunciados contradictorios. Los sujetos sostienen que si bien Argentina no es un país racialmente diverso, los *negros*, ya no “*de piel*” sino “*de alma*”, forman una parte importante de la población nacional. También se asevera que Argentina no es un país racista aunque los *negros* están entre *nosotros* con sus (malos) gustos y sus (peligrosas) prácticas que contaminan *nuestro* mundo civilizado.¹⁵

14 Según el discurso de las adolescentes entrevistadas las *negras* se caracterizarían por “*ir al baile sin el novio*”.

15 La contaminación que producen los negros la encontré en varios registros. Así, por ejemplo, las mujeres policías que revisan a las chicas a la entrada del baile lo hacen con guantes de cirugía. Cuando les pregunté acerca del porqué de ese uso me respondieron que era para no llevarse la suciedad (*mugre*) al hogar. En otro caso, en un elegante barrio de la ciudad se construyó un estadio para grandes eventos deportivos y espectáculos. Los vecinos de la zona se opusieron a este proyecto dado que temían que el espacio se transformara en un nuevo escenario para bailes de Cuartetos. Pese a las protestas, el estadio fue construido y en ese espacio Jiménez presentó a fines del 2002 su disco N° 69. Al día siguiente, la prensa local informó de los destrozos y desmanes producidos por los *cuarteteros* de los cuales también supe por colegas universitarios, vecinos del barrio, quienes me describieron vívidamente los jardines pisados y repletos de cajas de vino vacías.

Por medio de este uso particular del racismo, las diferencias sociales son retrotraídas a unas diferencias raciales/biológicas, y por lo tanto “naturales”, aunque no se basen en una raza biológicamente definida. La (des)racialización de los afrodescendientes y la racialización de los subalternos abren la posibilidad de que cualquier sujeto pueda devenir un *negro*, independientemente del color de su piel. De este modo se produce un régimen sensorial y moral enloquecido donde los *negros* no siempre tienen piel oscura. En este universo donde la raza es una categoría moral y estética surge una fantasía terrorífica donde todos son sospechosos de ser *negros* y por lo tanto permanentemente se generan (nuevas) marcas distintivas que permitan separar a unos de otros.¹⁶ La multiplicación de indicadores del carácter de *negro* y la falta de acuerdo acerca de los mismos puede considerarse un síntoma de este régimen discursivo que se desestabiliza aún más cuando abandona la fundamentación de la raza en la materia del cuerpo y la funda sobre las inmateriales formas del *alma*.¹⁷

El alma, como sostiene Foucault (1989: 36), aparece como “efecto e instrumento de una anatomía política” en tanto realidad incorpórea que habita al sujeto y que desde su interior lo provee de una existencia. Entre los *bailarines* entrevistados el *alma* está racialmente determinada aunque de un modo diferente de la situación colonial analizada por Fanon (1972) donde las relaciones de dominación coloniales producen la sustitución del esquema corporal por un esquema racial epidérmico a partir de la creación de un significante piel/raza en torno al cual se construye una superficie corporal exterior que determina un interior del sujeto.

El proceso de racialización de las relaciones sociales tiene una larga historia que podría trazarse en una larga duración hasta los tiempos virreinales con la aplicación de la política de las dos repúblicas por parte de la corona española que separaba en diferentes castas a españoles, criollos, mestizos, negros e indios. Cuando el mestizaje biológico hizo imposible confiar ciegamente en las

16 Utilizando la terminología kleiniana, este régimen visual o de modo más amplio sensorial y sensual, podría ser caracterizado como esquizo-paranóico dado que el sujeto se (re) produce en relación a una serie de objetos parciales como serían cada uno de los índices de negritud que primero han sido expulsados del discurso y el cuerpo para luego regresar como fantasía persecutoria que amenaza con destruir la integridad/pureza del sujeto del enunciado.

17 Debe tenerse en cuenta que todo discurso hegemónico es inestable dado que está siendo permanentemente cuestionado y resistido. Por otra parte debe notarse también que la “Naturaleza” en la que se basa el discurso racista no es sino una construcción discursiva. Como en el caso del sexo y la edad, la raza no puede considerarse como el producto de una naturaleza biológica inmutable y no determinada. Según señala Butler (2001: 67) el cuerpo y el sexo no son meras superficies aguardando la significación sino “una serie de límites individuales y sociales, que se mantienen y adquieren significado políticamente”. La raza, la edad y el sexo se materializan como parte de un proceso social que impone como significativos a determinadas formas y habitus corporales y excluye en el espacio de lo abyecto otras formas y habitus.

diferencias fenotípicas como índices de discriminación se fundó una política de las vestimentas, autorizando diferentes tipos de vestimentas y tejidos de acuerdo a la casta a la cual se perteneciera (cfr. Abercrombie 1992, Punta 1997). Un caso del funcionamiento siempre conflictivo de esta política es narrado por Concolorcorvo (1999: 25), seudónimo de un viajero del siglo XVIII, que cuenta un caso acontecido en Córdoba donde una negra aparentemente un tanto engreída se vistió con ropa prohibida para su casta y fue brutalmente castigada por las damas blancas de la ciudad.

Un pliegue fundamental en este proceso lo constituye el discurso médico higienista de fines del siglo XIX y principios del siglo XX que utilizó las categorías raciales y biológicas como clave interpretativa de su época. Uno de sus más conspicuos productores, José María Ramos Mejía, escribía en *Las Multitudes Argentinas*, texto inspirado en *La Psicología de las Masas* de Gustave Le Bon:

Cualquier craneota inmediato es más inteligente que el inmigrante recién desembarcado en nuestra playa, Es algo amorfo, yo diría celular en el sentido de su completo alejamiento de todo lo que es mediano progreso en la organización mental. Es un cerebro lento, como el del buey a cuyo lado ha vivido. (Ramos Mejía 1951: 30).

Los inmigrantes no resultaron tan “civilizados” como los imaginados por Alberdi y dado su potencial de “disolver la raza nacional en formación” fueron considerados tan peligrosos como lo fueron anteriormente indios, negros y gauchos. Así, en estas playas a las cuales, según los grupos dirigentes de la nación, arribaban especímenes biológicamente inferiores, degenerados, (*palurdos*) que la educación nacional debía transformar se (re)produjo la misma doble operación realizada en la época por las potencias coloniales en las propias metrópolis europeas.¹⁸

18 Según Mc Clintock (1995) las políticas y poéticas imperiales británicas de mediados del siglo XIX destacaron cada vez más la imagen de la degeneración. El poder social de esta imagen, sostiene la autora, tenía dos caras. Por una parte permitía describir las condiciones de vida de determinadas clases o grupos sociales como producto de una degeneración biológica que amenazaba la “raza imperial”. Por otra parte el peligro biológico de contagio que estos grupos representaban autorizaba y legitimaba las políticas estatales ya no sólo en las colonias sino también en la propia metrópolis. Pero en estas metrópolis, donde los índices cromáticos ya no eran confiables para distinguir por ejemplo un irlandés de un inglés, Mc Clintock destaca como la construcción de la degeneración doméstica fue ampliamente utilizada para mediar las múltiples contradicciones en la jerarquía imperial: “no sólo en relación con los irlandeses sino también con otros negros blancos: judíos, prostitutas, las clases trabajadoras, empleados domésticos, y así por delante, donde el color de la piel como marcador de poder era impreciso e inadecuado” (1995: 53).

Las propiedades de los negros de las colonias fueron trasladadas a los sectores subalternos de las sociedades imperiales y también de los estados nacionales que se estaban configurando a partir de los restos de los imperios coloniales ibéricos.

Los estereotipos raciales contruidos para las clases peligrosas fueron, según Mc Clintock (1995: 54), sistemáticamente, aunque con frecuencia contradictoriamente, diseñadas para “elaborar minuciosos matices de diferencias en la cual jerarquías sociales de raza, clase y género, se superponían unas a otras en un gráfico tridimensional de comparaciones”. La relación entre estos principios clasificatorios puede detectarse en el caso argentino, hacia el 1900, en el uso de ciertas premisas estéticas hegemónicas como el rechazo del alto contraste de color, el brillo, la estridencia, la exageración, y todo otro estímulo que tensionase el sistema nervioso, para indicar distinciones de clase y género. Estos estímulos eran considerados de “mal gusto”, “degenerados”, y propios de los negros y de los homosexuales. Como señala Ramos Mejía, el guarango:

es un invertido del arte y se parece a los invertidos del instinto sexual que revelan su potencia dudosa por una manifestación atrabiliaria de los apetitos. Necesita de ese color vivísimo, de esa música chillona, como el erotómano del olor intenso de la carne; quiere las combinaciones bizarras y sin gusto de las cosas, como éste de las actitudes torcidas y de los procedimientos escabrosos, para satisfacer especiales idiosincrasias de su sensibilidad. (Ramos Mejía 1951: 315).

Otro pliegue de fundamental importancia en este proceso por medio del cual la raza se desprende parcialmente de la epidermis de los cuerpos y se localiza en el alma puede reconocerse en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, época de surgimiento del Peronismo y del Cuarteto Leo.¹⁹ En estos años los migrantes provenientes del *interior* que llegaban a las grandes ciudades, especialmente Buenos Aires, donde buscaba emplearse en alguno de los sectores industriales en desarrollo fueron llamados “*cabecitas negras*” (cfr. Ratier 1971). Estos nuevos *negros* provenientes ya no del África ni de Europa sino del Interior participaron activamente de los multitudinarios actos organizados por el estado peronista y

19 El Cuarteto Característico Leo está considerado como la primera orquesta de música de Cuarteto. El conjunto nació de la reducción del número de instrumentistas de las orquestas características con el objetivo de aumentar la rentabilidad de una empresa familiar. El nombre del conjunto se deriva de Leonor Marzano, la pianista que popularizó una estructura rítmica que posteriormente se convirtió en la marca característica de una especie musical. Leonor era hija del propietario de la orquesta y posteriormente contrajo matrimonio con uno de los músicos. La orquesta comenzó sus actividades a mediados de los años cuarenta organizando bailes en pequeñas colonias agrícolas de la región central de la Argentina (cfr. Blázquez 2004).

también participaron de los bailes y otras formas de encuentro, como las *Retretas* y los paseos por parques y jardines públicos.²⁰

Tanto por sus prácticas políticas como por sus gustos estéticos estos “*cabecitas negras*” representa(ron) el campo de lo abyecto para la oligarquía y para algunos sectores de las clases medias urbanas formadas por los hijos de esos inmigrantes detestados por Ramos Mejía.²¹

De acuerdo con este particular discurso racista el *negro* es ladrón (*choro*) y la *negra* es prostituta (*puta*). Ninguno de los dos, como *negros* que son, son capaces de producir riqueza a través de medios legítimos. Así, el *negro* se reproduce económicamente violando la ley fundamental de la propiedad privada y la *negra* transformando en trabajo aquello que debe hacerse por amor y por lo tanto sin la mediación de una retribución económica. Ambas figuras, abyectas y marginales, corroen el régimen económico capitalista, el primero en su versión monetaria y la segunda en la versión libidinal. Como sostiene, Mc Clintock (1995: 56), para el caso británico de fines del siglo XIX, “en el triángulo simbólico de dinero desviante, sexualidad desviante y raza desviante, las llamadas clases degeneradas fueron metafóricamente ligadas en un régimen de vigilancia”.

Sin embargo, en la situación argentina –enraizada en un proceso diferente de desarrollo del imperialismo, el Estado nacional y de las relaciones entre los Estados a la descripta por Fanon o la teoría post-colonial– es necesario agregar una cuarta dimensión, relacionada con la participación en la cultura política. Como destaca Guber (1999), en su lectura de la obra del antropólogo argentino Hugo Ratier, el racismo argentino encuentra su lógica en la afiliación política (peronista) y el lugar de origen (interior) del sujeto discriminado.

¿Cómo se transformó este racismo en los primeros años del siglo XXI? ¿Por qué esta categoría racista, a diferencia de lo descrito por Ratier (1971), aparece hoy

20 El Estado peronista, a diferencia de los estados fascistas europeos, según señala Plotkin (1995), no logró establecer un sistema estructurado para la organización política de la juventud y tampoco pudo crear mecanismos formales para la organización del tiempo libre de los trabajadores. La llegada de los *cabecitas negras* a Córdoba permitió la acumulación de un público que hizo posible el arribo del Cuarteto Leo a la ciudad de Córdoba a mediados de los años cincuenta. Asociada a la creciente industria discográfica, la radio y luego la televisión se produjo la formación de un gran número de orquestas que copiaban el modelo de la Leo aunque excluyendo a las mujeres. Jiménez a los 15 años de edad comenzó en una de estas orquestas propiedad de un tío.

21 Estas representaciones forman el cuerpo del cuento “Cabecita negra” de 1961 publicado nuevamente en forma de historieta por la revista Fierro con una presentación de Ricardo Piglia en los años ‘80. El cuento del escritor argentino Germán Rozenmacher de origen judío y enrolado en el movimiento peronista, relata el encuentro conflictivo de un comerciante hijo de inmigrantes con una *negra* y un *negro* como si se tratara de una terrible pesadilla.

como un mote reivindicado? ¿Se desvinculó la categoría de *cabecita negra* de una identidad política peronista?

Piel blanca y máscaras negras

Después de algunos contactos telefónicos había marcado un encuentro en el *baile* con la presidente de un club de admiradoras. Como no podía encontrarla en el lugar que habíamos acordado le pregunté a varias adolescentes que estaban en el sector si no conocían a Stella. Una de ellas me indicó que era “*una rubiecita*” que estaba por allí. Atrapado en mis propias representaciones, durante toda la noche abordé a distintas mujeres de cabellos rubios, naturales o teñidos, preguntándoles si no eran Stella. Ninguna resultó ser ella. Cuando finalmente la encontré, dos semanas después en otro *baile*, me di cuenta que Stella de ondulados cabellos castaños era *rubiecita* por la blancura de su piel que ella remarcaba mediante el maquillaje y no por el color de sus cabellos. En el contexto de los bailes de Cuarteto términos como *morochito/a* y *rubiecito/a*²² son los vocablos utilizados para clasificar a los individuos según sus características fenotípicas. En el habla de los sujetos entrevistados enunciados como “*una chica morochita*” o “*un chico rubiecito*” resultaban formas habituales de describir a otros sujetos. Los *morochitos* son personas con el tono cromático de su piel un poco más oscuro y los *rubiecos*, independientemente del color de los cabellos, son aquellos de piel más clara. Orientados en relación a un tono medio *blanco*, *normal* definido lingüísticamente por los sujetos entrevistados con partículas indiciales como *así* pero que todos reconocían en la práctica, los *bailarines* distinguen y se distinguen entre *rubios/as* y *morochos/as*.

Ninguna de estas categorías tiene un fuerte contenido despreciativo o condenatorio aunque, en la práctica, siempre un *morochito*, especialmente en su forma diminutiva *morochito*, será considerado más “sospechoso” o más “peligroso” que un *rubiecito*. Determinados sujetos, aquellos que poseen un cierto fenotipo o lucen determinadas adornos corporales suelen ser detenidos con mayor frecuencia por la policía. Según sus palabras, ellos son *llevados* por “portación de cara”. Con esta frase, que repite de manera diferente e ironiza la “portación de armas” como causa de detención, los sujetos procuran denunciar la discriminación policial de la que son víctimas. Estos jóvenes se presentan como trabajadores, estudiantes, dedicados a su familia, en síntesis, buenos ciudadanos que sufren el acoso policial por sus formas corporales. Jiménez tematiza esta situación en la canción “Por portación de rostro” donde el detenido dice: “Yo no tengo la culpa de tener este rostro por que es una obra de mamá y papá. Piel oscura por fuera pero blanco por dentro. Soy muy pobre y humilde. Vivo con dignidad de la casa al trabajo del

22 Algunos sujetos utilizan también las formas *rubito* o *rubita*.

trabajo al colegio con la frente bien alta. En medio del silencio. Oficial yo le pido no encandile mi rostro. Lo que usted esta haciendo... Discriminación”.

Quienes no hacen suya la asociación hegemónica entre formas corporales y *normalidad* social, es decir entre aquellos que además de ser *morochitos* son o dicen ser para sí y para otros unos *negros*, hacen del *rubiecito* una figura sexualmente peligrosa. Según describe otra canción de Jiménez, los *muchachos*, varones heterosexuales que integran la *barra de la esquina*,²³ ven pasar al *rubiecito* Ariel. Él no los saluda, *les da vuelta la cara*. Ariel no se *junta con muchachas*, *siempre con chicos que tienen la misma facha* y tampoco escucha Cuarteto. Se viste a la moda con *ropita* que él mismo se confecciona a diferencia de los *muchachos* que compran ropa industrialmente producida. El *rubiecito* escucha *Luis Miguel* y *si no se come la galletita, hace ruido con el papel*. Con esta última frase se significa que si el sujeto no mantiene relaciones homosexuales en una posición receptiva oral u anal, al menos lo pareciera en una relación tan indicial como la que se establece entre *comer una galletita* o pelar un caramelo y producir algún sonido con su envoltorio. Ariel es homosexual o parece serlo aunque esta diferencia resulta inexistente en tanto, para los *muchachos*, parecer es un índice del ser.

El consumo de determinadas prendas, anteojos, zapatillas, cortes de cabellos y arreglos capilares asociadas con los gustos de los *rubiecititos* son algunos de los posibles indicadores de homosexualidad y por ello de una forma degradada y degradable de masculinidad. Sin embargo, las distinciones son siempre sutiles y antes que basarse en los objetos consumidos se sitúan en los modos de encarnarlos o las *fachas* montadas a partir de ellos. Los varones que se visten “a la moda”, aunque no cosen su propia ropa, y además se identifican como heterosexuales, se representan a sí mismos como sujetos *normales*, *con personalidad*, para quienes todos los otros, excepto sus amigos son unos *negros*. En este uso de la categoría *negro* coinciden estos sujetos *normales*, a veces llamados *carteludos* por el modo ostentoso de hacer pública (*cartel*) su virilidad heterosexual, con los varones homosexuales entrevistados en el baile para quienes también todos los otros, incluidos los *carteludos*, son unos *negros*.

23 La reunión en una esquina o en un determinado punto de una plaza pública son uno de los topoi a través de los cuales se describen (a) los jóvenes de los sectores populares y una práctica de los adolescentes varones que asisten a los bailes de cuarteto. Las barras o bandas o grupitos están integradas por un número variable de sujetos que además de identificarse como varones heterosexuales comparten una misma edad, un vecindario o un mismo colegio e incluso relaciones de parentesco sanguíneo o ritual. También se encuentran grupitos formados exclusivamente por mujeres quienes antes que reunirse en la calle lo hacen en el hogar de alguna de las integrantes. Los grupitos tienen nombres propios y símbolos identificatorios como banderas, señas, remeras, pañuelo, etc.

Ser *negro*, para quienes dicen serlo, es una condición que coloca al sujeto por fuera de toda sospecha –en la medida en que esto es posible– de homosexualidad. La categoría *negro* carga dentro de sí la definición del sujeto como heterosexual y en consecuencia portador de una masculinidad hegemónica aunque en un cuerpo social/racialmente subalterinizado. En este contexto es posible preguntarse si como parte del régimen de vigilancia de las clases populares establecido en torno al baile –una práctica a la cual son ligadas metafóricamente algunas de las formas marginales, abyectas, y desviantes, a las cuales el Estado controla permanentemente a través de la policía– no debe incluirse la exigencia de ser heterosexual lanzada para los *negros y negras*.²⁴

Devenir un *negro* es, especialmente para adolescentes *rubiecitos* de los sectores medios de la sociedad cordobesa, una forma de hacerse un varón heterosexual. *Ir a la cancha e ir a los bailes de La Mona* son prácticas habituales entre estos adolescentes, hijos de los sectores medios menos desfavorecidos por las políticas económicas de las últimas décadas, quienes colocan sobre su piel blanca una máscara negra.²⁵

24 Debemos destacar que los bailes de Cuarteto son objeto de una fuerte vigilancia policial que controla el afuera tanto como el ingreso y el interior del baile llegando a participar en la organización de la coreografía. En otros espacios de divertimento nocturno como bares, pubs, boliches o clubes de música electrónica los agentes policiales, casi siempre masculinos y en menor número, sólo se encuentran en el exterior. La descripción de la participación de los espectáculos danzantes como parte de los regímenes de vigilancia de los sectores populares puede encontrarse en el trabajo pionero de Geoff Mungham quien analizó los bailes en los que participaban jóvenes británicos blancos de los sectores populares en los años setenta. En estos encuentros danzantes el autor reconoce una “conformidad compulsoria” definida como una intolerancia de las desviaciones en los vestidos, la apariencia personal o los gustos musicales. En estos bailes el fetichismo de ser una misma comunidad es reforzado por los organizadores quienes según Mungham (1976: 82) “asumen que todos son social, emocional y sexualmente iguales y sujetos precisamente a los mismos deseos y necesidades que pueden ser satisfechos de un modo fijo e idéntico”. Dada esta forma de funcionamiento, según el autor, y al igual que en los bailes de Cuartetos cordobeses de principios del siglo XXI “aquellos que no se ajustan o quienes tratan de resistir a este cálculo moral son excluidos o eyectados” (Mungham 1976: 82). Entre otros trabajos sobre juventud, prácticas lúdicas, control social y resistencia cabe mencionar Hall, y Jefferson, (1976), Bettie (2000), Bhavnani, Kent y Twine (1998), Guedes (1997), McRobbie (1991), Reguillo (2000).

25 De acuerdo con Fanon el racismo ha impuesto sobre los negros una serie de “máscaras blancas”. En el caso que estamos analizando la situación se presenta de modo inverso en tanto sobre una población “blanca” se imponen diferentes “máscaras negras”. En su estudio de las relaciones de género e interraciales en jóvenes trabajadores en el sur de Londres, Back (1994) utiliza la imagen de “máscaras negras” para definir a los estereotipos que los jóvenes blancos construyen de los jóvenes negros y que toman para sí buscando identificarse con determinados aspectos parciales de la población negra, especialmente aquellos referidos a la masculinidad y el tamaño del pene. Entre los jóvenes trabajadores cordobeses las “máscaras negras” a diferencia de lo que ocurre en el caso inglés no son siempre escogidas por los sujetos que las portan sino impuestas sobre sus rostros y

Otros jóvenes, muchas veces tan *rubiecit*os cuanto los anteriores, pero hijos de los sectores medios más empobrecidos tratan de alejarse de la etiqueta de *negros* que les es impuesta por su posición de clase. Estos adolescentes prefieren antes que a Jiménez, que tanto gusta a los *negros rubiecit*os, a otros grupos como, en los días del trabajo de campo, Trulalá asociados con una poética del género artístico Cuarteto que no incluye la presencia escénica del acordeón.²⁶

En torno a los *bailes de Cuarteto* algunos sujetos construyen para sí una representación positiva de los *negros* y las *negras*. En este proceso, aquellos marcadores que funcionan para el discurso hegemónico como huellas infamantes, como un cierto corte de cabellos, una vestimenta, determinadas formas corporales, se transforman en distintivos que se portan con orgullo. A través de estas transformaciones la marginalidad social y la exclusión expresada en términos raciales se asume como causa y no como destino. De este modo muchos *bailarines* suelen denominarse “*los negros (o las negras) de La Mona*” y algunos grupos de seguidores adoptan nombres como “*los cabeza negra*”. En esta operación, el antiguo epíteto peyorativo que ahora se reivindica como identidad posible perdió sus estrechas relaciones con la identidad política peronista y antes que identificarse (y ser identificados) con un líder político carismático, los *negros* se referencian (y son referenciados) en un artista exitoso.²⁷

En este importante proceso de resignificación de los vocablos *negro/negra*, la contribución de Jiménez con placas discográficas como *Raza Negra* no es menor. El cantautor más famoso de la escena cuartertera lanzó este disco en 1994 donde son notables los arreglos de percusión afrolatina introducidos por Bam Bam Miranda. Miranda es un músico peruano nacido en Lima en 1951 que transitó tanto la escena latina de New York como los escenarios del rock nacional y el folklore argentino hasta que desde 1992 forma parte de la orquesta de Jiménez. Cómo él mismo señala en diversas entrevistas, la primera vez que escuchó cuarteto comenzó a oír

cuerpos, más como una máscara de tortura (tanto en su uso militar como erótico) que como una máscara de carnaval. Por otra parte las “máscaras negras” cordobesas no remiten a un negro definido en términos raciales sino de acuerdo a un modo de comportamiento social.

- 26 Según los artistas activos en los años '70 entrevistados, el acordeón fue considerado por parte de los grupos dominantes y el gobierno militar como “*cosa de negros*”. En esos años apareció la orquesta Chébere que modernizó el Cuarteto cuando incluyó nuevos instrumentos musicales como trompetas y guitarras y excluyó al acordeón. Chébere también modificó el baile cuando oscureció la pista de baile y aumentó la iluminación del escenario. Estos cambios sumados a la adaptación de temas del repertorio del rock nacional hizo que esta orquesta atrajera a los segmentos más jóvenes de la población cuartertera. (cfr. Blázquez 2004).
- 27 Esta observación podría analizarse como un índice de las transformaciones de las relaciones entre cultura y poder, uno de los tópicos clásicos de las ciencias sociales latinoamericanas, y la formación de una nueva cultura política.

“un montón de tambores que no había” (Revista La Luciérnaga. Mayo, 2006). La incorporación de este músico, y de otros percusionistas afroperuanos, tanto como la presencia de artistas dominicanos como Jean Carlos y la fusión del Cuarteto con el Merengue resultó en un importante cambio en las sonoridades cuarteteras al punto que la antigua onomatopeya con la cual se designaba al género, *chungachunga*, fue reemplazada por el actual *tunga-tunga*.²⁸

El disco *Raza Negra* comienza con un recitado donde el artista sostiene: “En el mundo existen diversas raíces u orígenes étnico musicales producto de vivencias, conformación geográfica y básicamente la necesidad del hombre de nutrirse espiritualmente”. En el mismo texto también afirma que “el africano representa a nivel mundial y a nuestro humilde opinión el mayor aporte a la música por la influencia ejercida por aquellos que emigraron al resto del planeta”. Para luego establecer una relación directa entre los *negros de piel* y los *negros de alma* cuando dice “la piel de mi raza, raza negra” y exhorta “no te vayas a olvidar”. A través de esta operación Jiménez racializa nuevamente el término *negro* y lo remite directamente al África y los afrodescendientes, entre los cuales él dice contarse. Esta operación discursiva se acompañó de cambios en la performance del artista que incluyen desde el pelo en estilo “afro” con el cual remarca sus rasgos fenotípicos más *negros* hasta la realización de solos de danza extática en un estilo “afro” al ritmo de los tambores durante los bailes.

Este uso por parte de los *negros* de las categorías a partir de las cuales se los degrada acaba desgastando los términos y por ejemplo, en una nota periodística Jiménez concluye diciendo “¿Sabes una cosa? Ser negro ya no es lo de antes” (Revista Nueva N° 480 24/IX/00. Pág. 26). Quizá por eso, los términos para describir a esos sujetos abyectos en oposición a los cuales otros pretenden construirse como *normales* son continuamente reinventados. Así, durante el trabajo de campo escuché en varias oportunidades los términos *braian* y *braianada*, usados en el *baile* en general por mujeres estudiantes universitarias como una forma eufemística para designar a “los *negros*” y a “las cosas que hacen los *negros*” respectivamente.²⁹

Junto con esta capacidad de significar parte de lo más bajo de la sociedad y abyecto, *negro* o *negra* son términos utilizables también al interior de las relaciones

28 El cambio del fonema /ch/ al /t/ en el icono auditivo del Cuarteto permite una mayor fidelidad en la mimesis de la nueva sonoridad que abandonó el sonido predominante del acordeón e incorporó además de bronces y sintetizadores, instrumentos de percusión afroamericanos ejecutados por sujetos del mismo origen.

29 Los términos *braian* y *braianada* se originan en el nombre Brian supuestamente preferido junto con otros como Brenda, Jonathan, Jessica, Jenifer –en estos últimos nombres el fonema inglés /dz/ es reemplazado en el sociolecto bajo cordobés por el fonema castellano /i/–por los sujetos que se pretende designar a la hora de elegir nombres para sus hijos. Actualmente otro término utilizado para designar eufemísticamente a los *negros* es *chomi*.

afectivas para demostrar un íntimo acercamiento. Es frecuente que los grupos domésticos, no necesariamente perteneciente a los sectores populares, identifiquen a alguno de sus miembros con o el sobrenombre de “*el Negro*” o “*la Negra*”. Las formas diminutivas (*negrito/a*) también, componen parte del conjunto de nombres utilizados por los enamorados para llamarse mutuamente en la intimidad de los besos y abrazos. Estos usos afectivos e íntimos de categorías racistas, como señala Lancaster, en su estudio con sectores populares nicaragüenses, se funda precisamente en el carácter informal de los términos que violan las reglas del discurso educado. Esos términos de intimidad, sostiene Lancaster (1992: 218) “mantienen a quemarropa el sistema de contrastes, que es para otros propósitos y en otros contextos, estigmatizador y que pueden en un argumento o en un tono diferente cargar con la fuerza de un duro insulto”.

Los estereotipos y el discurso discriminatorio

El carácter doble, inestable y ambivalente de categorías identitarias como *negro/a*, *cuartetero/a*, *ambientero/a* que detectamos en el trabajo de campo es, como señala Bhabha (1998), propio de las poéticas de la alteridad bajo los regímenes políticos discriminatorios. La fuerza discriminatoria de estos términos, y sus formas diminutivas, está amenguada en voces como *morochito/a* o *rubiecita/o* que al postularse como meramente descriptivos de un fenotipo se representan también como moralmente neutros, aunque en la práctica no lo sean. Esta supuesta neutralidad, a diferencia de *negro*, les impide convertirse tanto en categorías acusatorias como en focos de resistencia y fuentes de identidad para el sujeto subalterno del discurso discriminatorio. Como podemos observar, aunque este discurso niega su propio carácter racista al desprender la condición de *negro* de los rasgos fenotípicos, los lazos entre las formas corporales y su lectura cultural-moral no se han disuelto. De este modo si bien no todos los *negros* son *morochitos*, todos los *morochitos* son unos *negros*.

La reacción ambivalente de los diferentes agentes frente al *negro cuartetero* que se desplaza desde la consagración estatal de los diputados a la condena civil y a la represión nuevamente estatal en manos de la policía es comparable a la descrita por el psicoanálisis en relación al objeto-fetichismo en el fetichismo.³⁰

30 Este carácter doble en la evaluación de determinados sujetos fue señalada por Frantz Fanon (1972) en su descripción de la percepción del negro por parte de la población blanca. Así, si en un momento podía postularse la belleza del negro y su carácter de objeto de deseo en el momento siguiente podía ser evaluado por esas mismas propiedades como un ser temible. Estas observaciones de Fanon han guiado tanto a las reflexiones como las de Bhabha como trabajos etnográficos que exploran las relaciones interraciales entre los jóvenes en las metrópolis europeas (cfr. Back 1994).

El sujeto del discurso de sentido común racista se asemeja al sujeto colonial (Bhabha, 1998: 121) y al fetichista que utilizan la renegación como forma de estructuración del discurso.³¹ Este sujeto se construiría en la articulación estratégica entre dos posiciones. Una primera posición, a la cual Bhabha denomina “metafórica/narcisística”, a partir de la cual el estereotipo se (re)produce como una representación fija e inmutable que enmascara la diferencia y asegura una imagen completa de sí. Así, por ejemplo, este discurso sostiene que *los negros son todos iguales, los negros no cambian, los negros son negros de alma*. La segunda posición llamada “metonímica/agresiva” (re)produce a la representación estereotipada como la presencia insistentemente agresiva y repetida de una imagen que intenta recubrir la diferencia. De esta manera, cualquier rasgo o comportamiento considerado negativo de sujetos con determinados fenotipos (*morochitos*) será interpretado como *cosas de negros* y a los sujetos unos *negros de mierda*.

De la articulación de estas dos posiciones emergen los estereotipos en relación a los cuales se materializan los sujetos. Estos estereotipos –al igual que los fetiches– se presentan en su repetición y variabilidad como imágenes tan perdurables como las desigualdades que realizan y recusan. Estas propiedades de los objetos creados por –y a través de los cuales discurre– el discurso discriminatorio tanto como el fetichismo se constituyen a través de la narración iterativa y compulsiva de, según describe (Bhabha 1998: 120), “*siempre las mismas historias sobre la animalidad del negro, el carácter inescrutable del culí, o la estupidez del irlandés [...] que son gratificantes y aterrorizantes de modo diferente cada vez que se usan*”.

En el caso que estamos presentando, las narraciones adquieren la forma de performances dramáticas, es decir de actuaciones que incluyen diversos medios estéticos y dramáticos, además de recursos puramente lingüísticos. A partir de las observaciones y las entrevistas fue posible describir diversos modos de ir, de estar y de danzar en los bailes de Cuarteto que, de acuerdo a las representaciones

31 Según el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche y Pontalis (1981: 363) la renegación es “un modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante, principalmente la ausencia de pene en la mujer”. Según la teoría psicoanalítica el objeto fetiche le permitiría al sujeto tanto aceptar como negar una vivencia traumática como el descubrimiento de la falta de pene de la madre; hecho a partir del cual se desmorona la teoría sexual infantil acerca de la universalidad del pene. El mecanismo a través del cual se produce esta formación fue denominado por Freud, *Verleugnung* (Renegación) y considerado fundamental en el proceso de formación del sujeto. Por medio de la *Verleugnung* de la experiencia que desmiente la teoría que sostiene el sujeto, el fetichista quien ya no conserva la creencia en su teoría infantil, erige un fetiche que ha venido a ocupar el lugar de la experiencia. Como señala Octave Manonni (1973: 10) “la experiencia no sólo no se borra sino que se hace imborrable para siempre, ha dejado un stigma indeleble que marca para siempre al fetichista. Lo que se ha borrado es el recuerdo”. Mannoni (1973: 9) sintetiza el complejo modo de funcionamiento de la renegación con la frase “ya lo sé, pero aun así...”.

locales, expresarían la “naturaleza” del sujeto o su *alma*. Por ejemplo, las *negras* se caracterizarían, en términos estéticos, por desobedecer las reglas de la moda y generar combinaciones de atuendos considerados de “mal gusto” (*mersa*) por parte de aquellas que se consideran *normales*. Supuestamente las *negras* exageran su maquillaje y la decoración de sus cuerpos como también describe la ya citada canción de Jiménez, “La negra zafada”. Y, aunque parecen cuidar sus cabellos, desde el punto de vista hegemónico, son unas *piojosas* que no vigilan su higiene personal. Las *negras* no sólo cubrirían su cuerpo con combinaciones bizarras sino que además no respetan las reglas impuestas por el talle.³² Para muchos entrevistados, las mujeres que usan una vestimenta ajustada o que deje al descubierto el vientre a pesar de sus abultadas formas anatómicas son clasificadas como *negras*. En términos morales las *negras* son consideradas (hetero) sexualmente promiscuas y proclives a una intensa actividad erótico-genital. Algunas adolescentes entrevistadas sostenían que “*las negritas van al baile sin el novio*” indicando que lo han abandonado mediante algún ardid y están presentes en el baile para ofrecerse sexualmente a otros hombres. En términos espaciales y coreográficos las *negras* danzan girando en torno a un círculo exterior formado exclusivamente por varones.³³

Los “guiones normativos” o “partituras” (Schechner 2000) que organizan los encuentros son (re)traducidos y (re)elaborados, a través de estas dramatizaciones, como el “conocimiento local” que hace posible la interacción social. En otros términos, estos estereotipos pueden ser analizados como performances reguladas por la normalización y la institucionalización de las distinciones sociales. Según las explicaciones de los entrevistados, el comportamiento de las *negras* es la expresión de una interioridad (*alma*) no modificable. “Las negras son negras y aunque quieran comportarse siempre se les nota”.³⁴ Estas performances (re) producen a los sujetos que las interpretan cuando éstos exhiben como naturales unas diferencias socialmente producidas.

32 El talle o tamaño de la indumentaria puede describirse como una objetivación de las relaciones ideales entre las distintas partes y volúmenes del cuerpo.

33 La coreografía principal de los bailes de cuarteto está organizada en tres círculos concéntricos. Uno exterior formado exclusivamente por varones, uno interior donde bailan parejas de hombres y mujeres y entre ambos círculos una ronda de mujeres que giran en sentido anti-horario (Blázquez 2007)

34 El uso del termino comportarse refiere a la acción de “actuar como” pero también significa actuar de un modo acorde a la situación. En este último sentido quien “se comporta” actúa de un modo socialmente aprobado. *Comportate* es una orden por medio de la cual se le indica a un sujeto la obligación de adecuar su conducta a los guiones normativos.

A través de estas performances festivas los sujetos se materializan cuando se (re) conocen y (des)conocen en la imagen que el estereotipo les ofrece y devuelve de su self como puede observarse en este fragmento de una entrevista colectiva:³⁵

Esther: Las normales van con los novios, las negritas van sin los novios.

Ana: Yo no voy con mi novio y no soy una negrita.

Esther: Bueno...

Gb: ¿las normales van con el novio...?

Esther: - Sí.

Ana: - Bueno, algunas, porque yo no voy con mi novio y no soy de esas negritas así que va a buscar lío por todos lados. Las negritas son las que buscan lío.

Iris: [La normal] no va a tomar de la cajita... [de vino].

Iris: No va andar con la cajita

Esther: Las negras andan con la caja. Las otras con el vaso.

Olga: Bueno, según, ¿vos siempre tenés vaso?

Ana: No porque hay veces que todos están tomando en vaso y vos... Ves. Eso es lo que yo no entiendo.....!!!!. Yo me pongo de ejemplo.... como yo....

Esther: y yo también.

Ana: pero y por eso las discuto.

En el caso de los sujetos discriminados y subalternos, como las *negritas*, la imagen que ofrece y realiza el estereotipo siempre está dañada, contaminada, despreciada. Esta particularidades que Bhabha (1998) describe en el discurso colonial y que nosotros encontramos en el discurso discriminatorio que se juega entre los *bailarines* permiten su comparación con el modo de acuerdo al cual, según Judith Butler (2001), se producen las identidades de género bajo un régimen discursivo que sostiene a la heterosexualidad como ideal y como deber.³⁶ De acuerdo con Butler el proceso de formación de los sujetos supone un pasaje o un proceso identificatorio a través del cual se modela la materia corporal del sexo.

35 La entrevista fue realizada en un colegio secundario con alumnos que contacté durante el baile. De la misma participaron varones y mujeres de 16 y 17 años.

36 Butler a diferencia de Bhabha plantea que la operación psíquica por medio de la cual se construye el sujeto no es la renegación (Verleugnung) sino la forclusión (Verwerfung). (cfr. Butler 2002: 19).

Este proceso está regido por normas regulatorias tanto de las materializaciones corporales legítimas, es decir de aquellas formas corporales aceptables, como de la significación de las diferentes materializaciones. Estas normas que regulan los perfiles de la materialidad de cuerpos posibles ponen en juego en su performance tanto al imperativo heterosexual como otros regímenes reguladores (racial, clasista, étnico). (cfr. Butler 2002: 174-178).³⁷

La eficacia de estas normas de acuerdo con el modelo productivo del poder desarrollado por Foucault (1989), y adoptado por Butler, se produce a partir de la acumulación de acciones movilizadas por su aplicación continua e iterativa. Así, cada una de las repeticiones deviene un ejercicio disciplinario que realiza una falsa estabilización del sujeto en un punto de identificación e identidad, en una máscara o un estereotipo, a través de la significación de su cuerpo y sus actuaciones.

Es en este carácter iterativo de las normas que Butler reconoce lo propiamente performativo del poder dado que la performatividad, sostiene la autora, no debe buscarse en las aplicaciones singulares sino en la reiteración de las normas que en su propia repetición ocultan o disimulan su propio carácter arbitrario. De este modo, para Butler, la performatividad no es en primer lugar un acto teatral. Por el contrario, la teatralidad de la acción aparece como un medio a través del cual se disimula la historicidad del acto presentado como singular. Sin embargo, señala la autora, esta teatralidad es inevitable en tanto le es imposible al acto revelar plenamente su propia historicidad de forma tal que la teatralidad de la acción que materializa los cuerpos oculta tanto como muestra el carácter histórico de la repetición.³⁸

El género representa para Butler una repetición estilizada de determinados actos públicamente sancionados que realizan performativamente la apariencia de una sustancia (sexo) y una identidad (genérica) que funcionan como causas de esos mismos actos. “Si los atributos y actos de género, las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce su significación cultural, son performativos”, entonces, afirma Judith Butler (2001: 172) “no hay una identidad preexistente con la que

37 Para Butler (2001: 67) “la univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género se consideran ficciones reguladoras que consolidan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista”. Este ejercicio de naturalización o de transformación del arbitrario cultural en necesidad natural ha sido descrito por otros autores fuera del campo post-feminista como Pierre Bourdieu (2000: 24).

38 Quizá por este carácter de falsificación que Butler le asigna a la teatralidad de la acción, quizá por su formación e interlocutores, el trabajo de Butler presta escasa atención a las performances en sí concentrándose exclusivamente en la dimensión verbal del comportamiento humano. Desde nuestro punto de vista esta reducción lingüística constituye una limitación del trabajo de la autora.

pueda medirse un acto o un atributo”. De esta manera, la autora traduce al campo del género la definición foucaultiana del alma como “efecto e instrumento de una anatomía política” y postula a las identidades de género como artefactos tan contruidos cuanto la “piel negra y las máscaras blancas” (cfr. Fanon 1972).

Los estereotipos conjugados por el discurso discriminatorio que se realiza en los bailes también pueden describirse como enunciados performativos en tanto no existe ninguna diferencia interior o anterior que ellos estén expresando. Por el contrario, son las distinciones instituidas las que crean a los sujetos cuando realizan las diferencias sociales, sexuales y raciales en sus diferentes modos de ir, estar y danzar en los bailes. En el *baile*, a través de las diferentes formas de presentación de sí, las relaciones proxémicas y coreográficas, y todo un vasto conjunto de intercambios que incluye desde palabras a besos, vasos y golpes, los sujetos participan en la construcción de ambivalentes estereotipos raciales y sexuales y de los cuerpos destinados a confirmar/desmentir la verdad de los mismos. Por ejemplo, las adolescentes que buscan representarse como *normales* se comportan midiendo la expresividad de su comportamiento al mismo tiempo que buscan, mediante dietas, acomodar sus formas corporales a los talles de la vestimenta. Sin embargo la efectividad de su performance está bajo sospecha y es discutida por otros. El proceso de clasificación, como sostienen Elias y Scotson (2000) siempre supone una alta dosis de riesgo y ambivalencia y más aún, como acontece entre los *bailarines*, cuanto menor sea el diferencial de poder entre los diferentes grupos. En muchas oportunidades, las adolescentes que discriminaban a otras por *negras*, por ir sin el novio o beber sin la mediación de un vaso, se convierten en víctimas de su propia clasificación. Entonces, como hacen Ana y las otras entrevistadas, se revelan y discuten el punto en torno al cual se está trazando la separación confirmando la validez del principio invocado pero negando la pertinencia de su aplicación para definir su propia experiencia.

Entre las prácticas que asegura para las *normales* una imagen civilizada y para las otras el carácter de feas, sucias, malas, engreídas y degeneradas se encuentra, como en el caso inglés descrito por Elias y Scotson (2000), el chisme (*chimento*). Por medio de los comentarios, las acusaciones y, en este caso, las clasificaciones realizadas en un espacio cerrado y de alta exposición corporal como es el baile, se (re)fuera la identidad de un grupo en detrimento de otro y los estereotipos a través de los cuales se representa a cada uno de ellos. Sin embargo, aunque el conjunto de índices que definen a cada una de estos estereotipos parece más o menos estable, la interpretación de los mismos es siempre contextual, variable y sujeta a negociaciones de modo tal que la normalidad debe ser siempre demostrada y está siempre amenazada.

Racismo y heterosexualidad hegemónica

Devenir un sujeto en los bailes de Cuarteto se produce entonces al interior de un discurso discriminatorio que en cada nueva y diferente aplicación, articula todo un conjunto variado y cambiante de estereotipos. Para los *cuartereros* entrevistados, en los bailes se encuentra una gran variedad de sujetos que se diferencian entre sí a partir de sus formas de presentación personal, sus gustos musicales, sus desplazamientos coreográficos, etc. A cada uno de estos grupos se asocian determinadas formas de comportamiento y moralidad. Separados de este conjunto de sujetos *normales* se encuentran los homosexuales varones y mujeres y las travestis quienes por sus prácticas eróticas y sus modos de hacer género son excluidos del universo de aquellos que se definen como “*varones y mujeres de verdad*”.³⁹ Estos diferentes estereotipos raciales y sexuales repetidos una y otra vez durante los bailes, encarnados por los bailarines, objetivado en las letras de las canciones, diseñado en la coreografía y presentes en las volátiles escenas que forman la noche, ponen en juego dos principios de distinción: un principio que llamamos racial-estético-moral y otro sexual-genérico-erótico⁴⁰. En el caso de los varones se incorpora a estos principios una dimensión de diferenciación construida en torno a la oposición individuo/masa. En tanto para las mujeres la normalidad consiste en ser como las demás y así se les exige no distinguirse o ser todas iguales, en el caso de los hombres la búsqueda de reconocimiento está guiada por el desarrollo expresivo de una forma única y distintiva de ser (“*ser uno mismo*”). De acuerdo con el punto de vista masculino expuesto por los adolescentes entrevistados no basta con alcanzar la normalidad para ser hombre. Es necesario “*tener (una) personalidad*”.⁴¹

39 El conjunto de los sujetos masculinos presentes en los bailes de Cuarteto durante los días del trabajo de campo estaba integrado por *concheros*; *negros-negritos-rochas*; *carteludos*; *fachas-facheritos*; *harrys*, todos ellos heterosexuales y (más o menos) *normales* y por el grupo de los *putos* y los *travestis*. El universo femenino estaba formado por las *finas*; las *humientas*; las *normales*; las *negras*; las *loconas*, todas ellas heterosexuales y (más o menos) *normales* y por *tortilleras* y *travestis*.

40 Los estereotipos sexuales, especialmente las formas de masculinidad que aparecen contadas en este escenario cordobés difieren poco de las que cuenta toda la etnografía del área mediterránea europea, de América Latina o incluso de todos los rincones de la Tierra según la síntesis elaborada por el antropólogo David Gilmore (1999). Esta repetición no debe hacernos perder de vista la multiplicidad de masculinidades y feminidades que se juegan por medio de la práctica del baile. Como señalan diferentes críticos, la universalidad de los valores masculinos (fortaleza, agresividad, estoicismo, heterosexualidad) descriptos por Gilmore se derivan antes que de una universal identidad masculina como la propuesta por el autor; de un efecto metodológico producido por la consideración exclusiva de los discursos hegemónicos y por la exclusiva atención a los aspectos socialmente aceptados (cfr. Hart 1994, Archetti 2003).

41 Los varones no reclaman para sí la etiqueta de *normal*, excepto cuando el término se usa como sinónimo de heterosexual, y definen al *normal* desde un punto de vista negativo: “*el que va y le pagan por no ser un negro choro*”.

Hacerse un *bailarín* implica entonces un proceso de sujeción a las premisas del discurso discriminatorio apoyado en la dominación de clase expresada en términos raciales/racistas que organiza el principio racial-estético-moral y en el imperativo heterosexual que ordena el principio sexual-genérico-erótico. Clasificando a los otros que están en el *baile* como unos *negros* y unas *negras*, los *bailarines* afirman una vez más las propias prácticas discursivas que los arrojan a ellos mismos al campo de lo abyecto.

Algunos sujetos, quienes se dicen unos *negros*, hacen propios los enunciados de odio y discriminación que los predicen. Así resisten estos procesos de sujeción transformando al vocablo *negro* en una causa identitaria que ya no se asocia con una filiación político-partidaria, como en los años setenta, sino con la imagen de un artista. Sin embargo, no todos los sujetos aparecen autorizados a realizar estas prácticas de resistencia. Por ejemplo, los varones y mujeres homosexuales como las travestis están excluidos de la posibilidad de devenir *negros*. Los *negros* son siempre *normales* y en consecuencia heterosexuales. De manera tal que la resistencia de los *negros* a las dimensiones racistas del discurso discriminatorio se apoya en la aceptada repetición de la matriz heterosexual.⁴²

Para las mujeres presentarse como unas *negras* es exponerse a la desvalorización tanto por el conjunto de los varones como por las otras mujeres quienes buscan ansiosamente no ser clasificadas como *negras*. Las jóvenes que se auto-reconocen como *negras* pertenecían, a diferencias de las mujeres que buscan ser reconocidas como *normales*, a los sectores económicamente más pobres y en consecuencia estaban alejadas de las instituciones educativas o eran adolescentes, hijas de pequeños comerciantes o trabajadores estatales, que se educaban en colegios privados. En estos casos, el estereotipo pierde su valor de categoría acusatoria que coloca al individuo en una posición denigrada. Por medio de un ejercicio de inversión, el estereotipo es asumido por el sujeto quien dice reconocerse en la figura estigmatizada. Si bien estos ejercicios de identificación podrían ser considerados como el producto de una sensibilidad no racista ni (hetero)sexista, también deben ser analizados como otra producción de las prácticas discursivas discriminatorias. Las adolescentes que se identifican como *negras* construyen una imagen a partir del carácter antisocial imputado a las mismas –sus aspectos más temibles– al mismo tiempo que no discuten la “natural” (hetero)sexualidad exacerbada atribuida –sus aspectos más deseados–. En esta identificación con lo abyecto cuando los sujetos invierten las valencias de los términos mantienen la trama de relaciones que construyen la normalidad hegemónica que ellos dicen resistir.

42 Es en esta repetición que adquiere sentido la auto-identificación como *negros* de algunos adolescentes varones heterosexuales de clase media que jamás serían detenidos por “portación de rostro”.

De esta manera, a través de la apropiación de las categorías racistas, algunas mujeres construyen una determinada feminidad que aunque ocupe una posición subalterna se presenta como chocante y antiestética para los sectores dominantes. Mientras para los varones devenir un *negro* puede ser uno de los caminos a través de los cuales se realiza un tipo de masculinidad dominante y por lo tanto encuentra aceptación en el ámbito familiar, para las mujeres, decirse una *negra* supone quebrar con los valores e ideales de los padres al realizar un tipo de feminidad socialmente condenado. Pero también, y de modo semejante a los varones, comparten con los grupos hegemónicos la valoración heterosexual de la *negras*. Quizá, el mejor ejemplo para esta situación sea el apelativo de “*las más buecudas*” que un grupo de adolescentes que concurren a una escuela privada barrial y que declaraban ser unas *negras putas* utilizaba para designarse a sí mismas. A través de este nombre las jóvenes remarcaban, al igual que pueden hacerlo los varones en relación a sus penes, el importante tamaño de sus vaginas. Esta estrategia representaba una traición a las normas del “buen gusto” y una afirmación violentamente sorprendente para sus pares y familiares. Sin embargo, y quizá de un modo políticamente más significativo –y por ello menos sorprendente– estas mujeres que renegaban lúdicamente de su normalidad continuaban asociando según las reglas del pensamiento hegemónico a las *negras* con las *putas* y a las *mujeres* con los *buecos*.

Agradecimientos

Agradezco a los artistas y público con quienes desarrollé el trabajo de campo entre 2000 y 2002 en la ciudad de Córdoba (Argentina), financiado por una beca de CAPES- Ministerio de Educación. Brasil. También agradezco la lectura crítica de los revisores anónimos de la revista y los aportes de profesores, colegas y amigos como Antonio Carlos de Souza Lima, José Sergio Leite Lopes, Sergio Carrara, John Cowart, Luiz Fernando Dias Duarte, Adriana Vianna Resende, Moacir Palmeira, María Gabriela Lugones, Belkys Scolamieri, Pablo Seman, Mauro Cabral, Miriam Santaularia. María Calviño

Referencias citadas

- Abercombie, Thomas. 1992. La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina*. 10 (2): 279-352.
- Archetti, Eduardo. 2003. *Maculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

- Back, Les. 1994. "The 'white negro' revisited: race and masculinities in south London". En: Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne. *Dislocating masculinities. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.
- Bajtín, Mijail. 1987. *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Becker, Howard. 1982. *Art Worlds*. Berkeley: University of California Press.
- Bettie, Julie. 2000. Women without Class: Chicas, Cholas, Trash and the Presence/Absence of Class Identity. *Signs*. 26 (1): 1-35.
- Bhabha, Hommi. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Bhavnani, Kum Kum, Kathryn Kent y France Twine. 1998. Editorial. *Signs*. 23 (3): 579-583.
- Biagini, Hugo (comp.) 1985. *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Blázquez, Gustavo 2007. La Joda y la Alegría. Performances y relaciones de género entre los sectores populares en la Argentina contemporánea. *E-misférica. Performance and Politics in the Americas*. 4 (1). Online Journal published by the Hemispheric Institute of Performance & Politics. NYU.
- . 2004. "Coreografías do Gênero. Uma etnografia dos *bailes de Cuarteto*". Tesis de doctorado en Antropología Social PPGAS/MN/UFRJ. Rio de Janeiro.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La Dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith. 2004. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- . 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2001. *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Devés Valdés, Eduardo. 2000. *Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos.
- Elias, Norbert. 1982. *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, Norbert y John Scotson. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Fanon, Frantz. 1972. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Abraxas.
- Foucault, Michel. 1989. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gilmore, David. 1999. *Hacerse Hombre*. Madrid, Altaya.
- Graham, Richard (ed). 1990. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- Guber, Rosana. 1999. "El cabecita negra" o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. (14): 108-120.
- Guedes, Simoni Lahud. 1997. *Jogo de corpo*. Niterói: Eduff.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson (eds.). 1976. *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson.

- Hart, Angie. 1994. "Missing Masculinity? Prostitute's Clients in Alicante, Spain". En: Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne. *Dislocating masculinities. Comparative Ethnographies*. London: Routledge.
- Lancaster, Roger. 1992. *Life is Hard. Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Laplanche, Jean y Jean Pontalis. 1981. *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor.
- Mannoni, Octave. 1979. "Ya lo sé, pero aún así..." En Octave Manonni *La otra escena. Claves de lo Imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu
- Mc Clintock, Anne. 1995. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
- Mc Robbie, Angela. 1991. *Feminism and Youth Culture*. London: Routledge.
- Mungham Geoff. 1976. "Youth in Pursuit of Itself". En: Geoff Mungham y Geoff. Pearson. *Working Class Youth Culture*. London: Routledge.
- Parker Andrew y Eve Kosofsky Sedgwick (ed.). 1995. *Performativity and Performance*. New York: Routledge Press.
- Plotkin, Mariano. 1995. *Mañana es San Perón*. Buenos Aires: Ariel.
- Punta, Ana Inés. 1997. *Córdoba Borbónica: persistencias coloniales en tiempos de reformas. (1750-1800)*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Ramos Mejía, José María 1951 *Las Multitudes argentinas*. Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada. Tercera Edición
- Ratier, Hugo. 1971. *El cabecita negra*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Reguillo, Rossana. 2000. *Emergencias de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2005. "Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo". En: Daniel Mato (ed.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Schechner, Richard. 2000. *Performance. Teoría & Prácticas Interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas UBA.
- Skidmore, Thomas 1989. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Soler, Ricaurte. 1965. *El positivismo argentino*. Buenos Aires: Paidós.
- Terán, Oscar 2000 *Vida Intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*. Buenos Aires: FCE.
- Voloshinov, V.N. 1995. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Hucitec.
- Waisman, Leonardo. 1993. "Tradición e Innovación en el cuarteto cordobés". En: Actas de las VIII Jornadas Nacionales de Musicología. Buenos Aires.
- Zea, Leopoldo. 1976. *El pensamiento latinoamericano*. Ariel: Barcelona.

Presentación

Antropologías hechas en la Argentina concluye con esta última sección: una despedida, una apuesta, un giro inesperado y hacia lo inesperado. Es que no hay una palabra final en nuestras antropologías. Los dos autores que reunimos aquí son aparentemente muy distintos. Entonces, ¿por qué juntos? Será porque nos ofrecen un espejo en el cual mirarnos, el espejo que encontramos en nuestros interlocutores de campo, especialmente cuando no están allí y vienen aquí a tocar nuestras puertas. Será porque esos interlocutores de campo se plasman en nuestros escritos que, con la ayuda de editores, lectores, evaluadores y revisores, nos atrevemos a mostrar. Será porque estos dos autores logran ubicarnos en un ir y venir entre los campos y los escritorios, entre los registros de campo y los primeros borradores, entre las obras terminadas para consumo académico y las obras discutidas con nuestros interlocutores de campo. Será porque nos señalan que estas puntas del camino están cada vez más cerca, son cada vez más lo mismo y, sin embargo, siguen siendo diferentes.

Palabras clave de los artículos incluidos en esta sección: Qom – Editores – Edición – Revistas – Ferias Internacionales – Campo – Reflexividad – Formosa – Buenos Aires

Sitios recomendados de la web

Antropocaos. <https://www.antropocaos.com.ar/>

Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina <http://www.cga.org.ar/>

Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>

Sociedad Argentina de Antropología <http://www.saanropologia.com.ar/>

Dónde estudiar antropología en Argentina <https://www.cgantropologia.org.ar/enlaces-de-interes/>

Equipo Argentino de Antropología Forense – Sitio oficial del EAAF <https://eaaf.org/>

Grupos de estudios migratorios en Argentina <http://argentina.iom.int/co/grupos-de-estudios-migratorios-en-argentina>

PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/index>
Red de Carreras de Grado de Antropología de la República Argentina - RedCa <https://www.facebook.com/redcarrerasantropologia>
Red de investigación de y desde los cuerpos (exRed de Antropología de y desde los cuerpos). <https://red.antropologiadelcuerpo.com/>
Red de Antropología y Salud de Argentina - REDASA <https://www.redasa.net.ar/>
Red de de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina <http://www.redgenocidio.org/> <https://www.facebook.com/RedDeInvestigadoresEnGenocidioyPoliticaIndigena>
Asociación de Antropología de Rosario (Santa Fe) - AAR <https://www.facebook.com/Aar-Asoc-Antropologia-Rosario-1620745251494345>
Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas - GEMAS <https://gemasmemoria.com/>
Niñez plural https://www.facebook.com/ninezplural/?ref=page_internal
Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - INAPL www.inapl.gov.ar
Asociación de Antropología Biológica Argentina - AABA www.fcnyu.unlp.edu.ar/aabra/
Núcleo Argentino de Antropología Rural - NADAR <https://nucleonadar.wixsite.com/nadar-antroporural>
Colegio de Graduados en Antropología de Jujuy <https://www.facebook.com/groups/158310170871938>

Quienes hacemos antropologías en la Argentina nos reunimos en

Congreso Argentino de Antropología Social, CAAS
Congreso de Historia de la Antropología Argentina, CHAA.
Jornadas de Antropología Social del Centro
Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos JEMC
Jornadas de Investigación en Antropología Social 'Santiago Wallace'
Jornadas sobre Etnografía y Procesos Educativos, JEPE
Reunión de Antropología del Mercosur, RAM
Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural
Jornadas de la Red de Antropología y Salud de Argentina
Jornadas Intercátedras de Antropología (Jujuy)
Congreso Nacional de Arqueología Argentina
Congreso Argentino de Estudios Líticos en Arqueología
Congreso de Arqueología de la Región Pampeana Argentina
Jornadas Arqueológicas Cuyanas
Jornadas de Arqueología de la Patagonia
Jornadas de Arqueología de la Alimentación
Jornadas Nacionales de Antropología Biológica
Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica

Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica¹

PABLO WRIGHT²

Introducción

Cuando se piensa en los problemas principales de la antropología en América Latina uno puede imaginarse hechos concretos como las dificultades urgentes de infraestructura y organización educativa, falta de financiamiento junto con otros que hacen a la posición relativa de la disciplina en los respectivos países. No obstante esto, un rasgo esencial que parece escapárse nos a la hora de estas disquisiciones es el hecho obvio de la propia categoría de América “latina”, en sí misma un problema histórico y epistemológico. América “latina” como espacio regional, como objeto de estudio, como región del mundo con características particulares es, por un lado, una generalización útil para contextualizar la diferencia “cultural” que la distingue de la América “sajona”. Pero, por el otro,

1 Publicación original: Pablo Wright. 2005. Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. *Indiana*. (22): 55-72.

Agradecemos a *Indiana* su autorización a republicar este artículo.

Este trabajo analiza de modo original para la antropología argentina las relaciones históricas entre espacio, cuerpo y etnografía desde una perspectiva postcolonial. Pone en perspectiva la construcción disciplinar de los “lugares de campo” simultáneamente con la del “sujeto/etnógrafo” y el devenir de las localizaciones geopolíticas de la academia. Partiendo de experiencias propias de etnografía en el Chaco argentino y de estadías como doctorando en Estados Unidos (Temple University), nos da una perspectiva sugerente para repensar la tradición antropológica de las áreas culturales, el viaje de campo, la lejanía/cercanía del campo, y las universalizaciones geopolíticamente acriticas de categorías teóricas de la antropología euroamericana. Pablo Wright ha trabajado con Qom desde su graduación y más recientemente abrió un nuevo campo: las distintas formas de vivir, experimentar y poner el cuerpo en el tránsito urbano. Hemos elegido este artículo para componer la última sección de estos tres volúmenes como una botella al mar, como la constatación de que las antropologías que haremos en el futuro serán semejantes y también distintas a las que solíamos hacer, porque el mundo antropológico y sus interlocutores serán tan diferentes. Ojalá sea con el mismo empeño, igual convicción e idéntica pasión.

2 Investigador CONICET-Instituto de Antropología UBA.

es una categoría producida “en exterioridad” y esto dificulta la percepción y el análisis de las diferentes sociedades y culturas que viven dentro de ese espacio. Es más, la entidad y contornos de ese mismo espacio es un problema. Podría decirse que al igual que el concepto de “indio”, es una marca de plural creada para designar un universo geográfico y humano cuya taxonomía era funcional a los intereses imperiales. Pero, ¿esta categoría es útil para nosotros, *aquí*?³

En este trabajo esta pregunta no será respondida en forma directa, sino solo parcialmente y en forma elíptica, través de un periplo que se centra sobre todo en las relaciones entre el espacio, el cuerpo, y la etnografía. En este sentido la localización geo-cultural es un importante tema de fondo en estas líneas. Una suposición que guía mi análisis es que existe una relación dialéctica clave entre los lugares donde trabajamos y la clase de sujetos que dicha práctica produce. Otra es que existe una economía política del conocimiento que supone condicionamientos estructurales relacionados con la situación geopolítica de cada área en cuestión. Estas reflexiones se relacionan con una actitud que Salman Rushdie llamó “sensibilidad migrante” (1985),⁴ y que tiene que ver con esa suspicacia hacia la realidad que tienen aquellos que por alguna razón han migrado de sus lugares de origen hacia otra parte, teniendo que tejer una nueva trama de existencia. Así, desde esta posición intersticial se viven diferentes clases de experiencias donde normas, valores y discursos pierden su condición de “naturales” y pasan a ser posibilidades de ser entre muchas otras. Considero que la sensibilidad migrante y la mirada antropológica comparten esa condición de inestabilidad, duda y curiosidad. En este trabajo trataré de dar algunos ejemplos concretos y comentar sobre ellos.

La idea propuesta aquí es que la constitución de los “lugares” antropológicos está vinculada con la relación metrópolis-periferias, por un lado, y con los procesos concretos de práctica disciplinar espacialmente (o temáticamente) localizados. Es decir, no existen lugares “naturales” de campo sino que éstos obedecen a una lógica y una historia de la práctica que desembocan en la acumulación de experiencias en estratos no siempre claros y distintos que usualmente denominamos “tradiciones” o “corrientes”. En mi caso, por ejemplo, la tradición de estudios del área chaqueña ofrece una genealogía muy antigua de crónicas, relatos de viaje, informes de misioneros y militares sobre los cuales se asientan, desde fines del siglo XIX, estudios etnográficos de diverso tipo. Otras regiones características son, también, el Noroeste y la Patagonia. Los estudios de Enrique Palavecino sobre áreas culturales de la

3 Esteban Krotz, de la Universidad Autónoma de Mérida (México) organizó un simposio en el XIII CICAIE de 1993 sobre Antropología del Sur: problemas y perspectivas en la construcción del conocimiento antropológico” algunos de cuyos trabajos publicó en la revista *Alteridades* de México bajo el sugerente título de “Antropologías latinoamericanas” (Cf. Krotz 1993).

4 Desarrollé con más detalles estas ideas de Rushdie en relación al film *Brazil* de Terry Gilliam y de sus nexos con la práctica antropológica en Wright (1997b).

Argentina son un registro académico que cristaliza de cierta forma el mapa cultural del país.

El énfasis en el análisis de la espacialidad en la antropología se debe a que desde su origen esta dimensión adquirió importancia fundamental. Fue la *distancia* entre la sociedad occidental y las llamadas no-occidentales o primitivas lo que confirió a la disciplina uno de sus rasgos característicos⁵. De este modo, las prácticas del *viaje de conocimiento* gradualmente se instalaron como la forma autorizada de estudiar antropológicamente algo *en otra parte* o en sitios obligatoriamente *lejanos* de la vida europea. Esta lejanía muchas veces se redefinió espacialmente como un viaje más cercano, pero en este caso a través de la estructura social y/o “racial” de la propia sociedad –algo periférico en relación con el nudo socio-cultural dominante–.⁶

Si bien esto es así como proceso general, las experiencias que me llevaron a objetivar el proceso de constitución de los lugares etnográficos y de los sujetos-etnógrafos, a identificar sus rasgos distintivos básicos, surgieron de tres situaciones “de campo” a las cuales me referiré. Más adelante, finalmente, retomaré estas disquisiciones de índole general.

Debo confesar que como etnógrafo, solo a través de experimentar por mi mismo una serie de eventos azarosos pude relacionar aspectos fundacionales heredados de la disciplina en la socialización universitaria, con lo que me sucedía concretamente en un tiempo-espacio definido. Allí “descubrí” la naturaleza dialéctica del proceso de conocimiento y de la creación de esa colección múltiple y legitimada de imaginarios socio-culturales que llamamos “teoría”. En resumen, me descubrí a mi mismo “teorizando” sobre experiencias personales, algo que al fin y al cabo era lo que mis predecesores habían estado haciendo con mayor o menor fortuna desde el tiempo mítico. Pero allí una sutil diferencia se filtraba entre ambos: ellos habían “fundado la discursividad” desde una posición metropolitana y universal, mientras que yo solo podía seguir recopilando datos y llegando a generalizaciones locales o regionales a lo más.⁷ Por supuesto, esto era una estructura de sensibilidad originada en un contexto socio-histórico específico, y no algo “dado” de una vez y para siempre.

5 Johannes Fabian (1983) y Michel Rolph-Trouillot (1991) resumen en forma excelente los alcances e historia de la dimensión espacial desde el origen de la disciplina. Clifford (1994), por su parte, relaciona en forma creativa la ecuación cultura-desplazamiento espacial y construcción de identidades, aunque no toma demasiado en cuenta ejemplos de América “latina” ni empírica ni teóricamente.

6 Ver, por ejemplo, los trabajos de Krotz (1988 y 1991) sobre el rol de las experiencias de “viaje” y el interés por la alteridad en la constitución de la antropología.

7 Un sugestivo comentario sobre el alcance regional/global de las antropologías del “centro” y de las “periferias” fue hecho por el ex-editor de *Current Anthropology*, Adam Kuper. Aun siendo antropólogo, no pudo superar su posición metropolitana (Kuper 1990).

La serie de desplazamientos que menciono a continuación fueron factores decisivos para un cambio radical en la evaluación de estos procesos. En todos ellos la dimensión espacial juega un rol central.

Desplazamientos

En el principio de mi práctica disciplinar me socialicé como investigador entre población indígena de la región chaqueña. Esto suponía reforzar criterios de la práctica etnográfica recibidos como estudiante de las obras fundamentales de Boas, Kroeber, Malinowski, Radcliffe-Brown, Hallowell, Firth, Lévi-Strauss, Victor Turner y Geertz, por citar una lista incompleta. O sea, era lógico y esperable que en este contexto los lugares de campo fueran efectivamente *lejanos* y en contextos *no-urbanos*. La experiencia del *viaje* era algo necesario para llegar *allá* y estar-con-otros. De este modo, mis primeras experiencias de campo fueron en el distante bosque del Chaco donde mi subjetividad etnográfica se fue constituyendo no sin dificultades. A lo largo del trabajo este proceso es un tema que aparece recurrentemente.⁸

Primeros viajes

Durante mi primer “viaje” a una comunidad Mataco-Wichí de Formosa en agosto de 1979, sentí la lejanía como una sensación tangible en mi estructura existencial, y por otra parte experimenté también un miedo a esos “otros” que me daban la bienvenida. Pensé enseguida, “¡Oh, estas personas son indios!”, pudiendo experimentar corporalmente la carga histórica de este término como una categoría del encuentro colonial (Bonfil Batalla 1972).

Más tarde, a fines de ese año, al visitar los *Qom* o Toba de Tacaaglé también en Formosa, experimenté la misma sensación de desplazamiento existencial, pero el miedo había desaparecido. En otro viaje en 1981, un obstáculo diferente apareció: apenas podía resistir la distancia y la soledad. Era mi primera experiencia solitaria,⁹ y tenía una sensación de fluidez, de ser una entidad volátil a punto de desaparecer en el aire. Mis límites corporales se estaban achicando y no sabía qué hacer. Entonces pensé seriamente en regresar a Buenos Aires, a *mi* lugar. Durante las noches, recostado dentro del mosquitero, solía escuchar música indígena para

8 El proceso de construcción de la subjetividad etnográfica es un tema clave para nuestra discusión. Trabajos como el clásico *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss (1955), o los más recientes de Miller (1995) y Geertz (1995) nos dan indicios útiles para observar esa relación dialéctica entre sujetos y lugares/temas.

9 Tenía una beca de iniciación del CONICET donde estudiaba las nuevas formas de la religiosidad qom.

escaparme de la nada que sentía acercarse. Estas melodías, ejecutadas en arpa judía y que encontraba parecidas a la música de Jan Hammer, me condujeron a través de profundidades sonoras que parcialmente restauraban mi paisaje interior. No obstante, llamé a Buenos Aires para pedir auxilio.

Por suerte, mi novia Inés generosamente se ofreció a venir a Tacaaglé, y su presencia “aquí” solidificó mi inestable ser. Sin embargo, según su recuerdo de ese tiempo, me comportaba en forma rara; algo andaba mal, y el más mínimo detalle me exasperaba. Descubrí que a pesar de su apoyo emocional, su presencia en “mi” campo me producía ansiedad. En efecto, ignoraba cómo administrar el tiempo de “trabajo” con mis interlocutores, por un lado, y el de “ocio” con ella, por el otro. Esto se relacionaba con la sensación de que ella era una “interferencia” en el campo local de la colectividad a la cual quería integrarme. Con interés egocéntrico calculaba que teniendo a Inés aquí, ella podría recolectar datos sobre mujeres, una esfera casi prohibida para mí. Pero ella solo quería *estar* conmigo, y nada más. Y yo tenía problemas para comprender su racionalidad no-antropológica, porque me percibía a mi mismo como un trabajador de tiempo completo. Para agravar esto aun más, muchas mujeres acostumbradas a mi modo de trabajo, se presentaban en la casa donde nos alojábamos para relatar mitos, anécdotas y otros géneros orales significativos. Ellas trataban de aplicar (o debería decir replicar) ese patrón de relación con una *doqshilashi* (mujer blanca), quien no deseaba objetivarlas como datos, solo interactuar con ellas. Esta situación absurda se estabilizó cuando finalmente fui capaz de ver más allá de mi cascarón.

Inés permaneció una semana, y los últimos días mostraron un cambio en mi conducta. De algún modo pude recuperarme de la fiebre etnográfica, y aceptarla a Inés como una compañía humana, que también se encontraba *lejos* de su hogar.

En la medida que los lazos familiares con la gente crecieron, comencé a sentirme *menos distante* y más “en casa”, adaptándome a mi subjetividad etnográfica adolescente, en tránsito hacia una madurez que percibía bastante lejana. Además, en tanto accedía al ámbito intersubjetivo de mis anfitriones, me sentía seguro de estar ligado de nuevo a la realidad; esto es, ser un segmento posicionado dentro de una red social.

El viaje de 1981 me introdujo en un estado intersticial nunca experimentado antes; una verdadera experiencia de liminalidad espacial por la cual alguna vez *debía* pasar.

Angel y Bronislaw: el campo en la ciudad

Primera visita

Una mañana de marzo de 1983, Angel *PitaGat*, un Toba amigo de Tacaaglé, se presentó a la puerta de la casa de mis padres. En octubre de 1982 él había manifestado en Formosa sus deseos de viajar a Buenos Aires por primera vez, y por ello le había dado mi dirección y teléfono, e indicaciones generales para llegar a mi casa en el suburbio de Martínez, a 20 km al norte de la Capital.

El timbre sonó y me levanté escuchando la voz de mi madre que decía –¡Pablo, alguien llamado Angel está acá preguntando por vos! Oh, pensé, ¿es posible que *él* esté *aquí*? En efecto, Angel, la misma persona que había visto muchas veces en la lejana Formosa estaba aquí cerca, en *mi* casa. Pero ... él no debía estar aquí, ¡su lugar estaba “en otra parte”! ¡Por qué perturbaba la seguridad de mi mundo hogareño!

Sin duda la presencia de Angel en mi casa era un honor, por la amistad que tenía con él y porque venía del lugar más conocido por mí, donde sentía que tenía mi segundo hogar. Pero, al mismo tiempo su presencia modificó la vida familiar en forma imprevista. Yo había clasificado su presencia como “un informante en la casa del antropólogo”, lo que parecía una contradicción para la lógica antropológica. Para mis padres, él era un visitante sorprendente a ser tratado con hospitalidad; para mi abuela materna, mi amigo (“el indio”) aparecía como una persona de fisonomía extraña de quien naturalmente debía desconfiar.

No sentí la “indianidad” de Angel como un elemento de extrañamiento. Después de varios años de trabajo en el Chaco aquella se había evaporado. Lo que aparecía como extraño era su dislocación espacial; solo en ese sentido él se materializaba como diferente. Asimismo, su desplazamiento produjo en mí una sensación complementaria de desorientación cognitiva que será comentada más adelante.

El punto clave es que algunas de las categorías clásicas de la antropología, como por ejemplo, “campo”, “trabajo de campo”, “informante”, “distancia”, “viaje” comenzaron a relativizarse por la presencia “fuera de contexto” de mi amigo. Por esa razón, los rasgos distintivos de la etnografía en general aparecieron como una colección de movimientos posicionados “dentro de un contexto”. Era como si un nuevo Manual de Etnografía se estuviera gestando tras cada paso que se producía, cuestionando estatutos bien arraigados de la disciplina. Obviamente, para los tropos de la etnografía del Chaco, Angel en Buenos Aires era un rebelde porque había dejado el “campo” por los espacios intersticiales de la ciudad. Mi problema radicaba en el hecho de que no tenía recursos para transformar mi casa –un lugar familiar– en un

“lugar etnográfico”. El espacio de la ciudad no se correspondía con mis experiencias de campo previas en el Chaco.

Sin embargo, a medida que pasaban los días, me acostumbré a tenerlo a Angel conmigo. El estaba fascinado con Buenos Aires, y quería juntar ropa para llevarla a su gente. Tal vez esa era su principal agenda; pero yo imaginaba y deseaba que, sobre todo, él hubiera venido a visitarme.

Hogar desplazado

Angel se alojó en mi casa en un dormitorio pequeño pero confortable. Después de un tiempo éste experimentó un tenue cambio. El modo en que Angel se “apropió” del espacio doméstico fue motivo de atención para nosotros ya que hizo que objetiváramos rutinas y criterios de orden que antes creíamos naturales. Por ejemplo, durante cada comida todas las veces que mi madre le ofrecía más él siempre asentía. Esto creaba una sensación de incomodidad, un conflicto de etiquetas por así decirlo. El problema era que Angel actuaba con total educación y cortesía pero de acuerdo con las normas *qom* de etiqueta: “nunca hay que decir que no cuando ofrecen alimento”.

Aun cuando Angel experimentaba también un shock cultural, él había venido preparado para el nuevo lugar: guardaba en su cuarto hojas, flores y raíces de plantas aromáticas en forma de atados llamados *iyaGaik*, que se usan para múltiples fines (protección, seducción, prevención, etc.). Además, debajo del colchón de la cama guardaba un cuero de zorro cuyo objeto era protegerlo de cualquier intrusión nocturna de seres no-humanos. Todos estos arreglos cambiaron la fisonomía de la habitación; ahora había adquirido un toque formoseño evidente, alimentado por la fragancia de las plantas y una disposición espacial de los objetos decididamente ajena a nuestros usos urbanos de clase media.

Durante la estadía en Buenos Aires, que se prolongó por un mes, al modo de un “turismo intercultural”, intenté hacer conocer a Angel los lugares más simbólicos de la ciudad y algunos enclaves turísticos suburbanos. Durante estos paseos, se mostró muy asombrado por lo que veía e hizo muchos comentarios que expresaban una crítica cultural y política muy particular. Por ejemplo, cuando fuimos a Plaza de Mayo, al ver la Casa Rosada, Angel enfáticamente me dijo que quería hablar con el Presidente y también con Margaret Thatcher por lo que había ocurrido en la Guerra de las Malvinas. Debido a que muchos jóvenes tobas y pilagás habían participado en la Guerra, Angel quería expresar sus quejas.

Para Angel no fue fácil decidirse a viajar a Buenos Aires. Tuvo que reunir mucho coraje porque en general la Capital es vista desde Tacaaglé como un lugar muy

peligroso. Esto es así por la combinación de dos factores: (a) es un lugar remoto, y (b) sus habitantes, los *doqshi* (blancos) son conceptualizados como “ricos” y capaces de hacer grandes cosas; ambos aspectos generan ansiedad e inseguridad. Sin dudas, para él este viaje significaba un desplazamiento crítico. Para mí, por otra parte, los desplazamientos de Angel tornaron explícitos los principios a través de los cuales mi propia localidad se construía.

A unas dos semanas de su arribo, Angel comenzó a mostrarse nostálgico. Aunque había conseguido mucha ropa, visitado lugares interesantes, y resistido el “poder” de la peligrosa Buenos Aires, extrañaba a su esposa Cecilia, a su gente, y el paisaje chaqueño. Además empezó a soñar con amigos que le preguntaban cómo era su experiencia en la ciudad. En relación a esto, contó que cuando alguien piensa en uno, uno empieza a soñar con esa persona. En este sentido, parecía que su gente allá también lo extrañaba a él, sentía su propia lejanía.

“Trabajo de ciudad”

Cuando iba a trabajar, Angel se quedaba en casa. Esto me producía una sensación de culpa difícil de manejar. Un día descubrí por accidente que él tenía una habilidad extraordinaria para el dibujo. Fue entonces que le di hojas y lápices de colores para mantenerlo “ocupado” mientras yo no estaba. Después de su primer dibujo, un ciervo realmente asombroso, le pregunté si podía dibujar algo que me interesaba.¹⁰ El asintió sin dudar, y entonces le dejé una lista de seres no-humanos que conocía de nombre, pero que nunca había podido visualizar en mi imaginación. A medida que hacía los dibujos, yo grababa entrevistas acerca de los mismos, registrando características principales, comportamiento, y rol en la vida cotidiana. Entonces me di cuenta que, sin quererlo, realmente podíamos “trabajar” antropológicamente “en casa”. Descubrí además otra cosa, que hablar con Angel en Buenos Aires era diferente que estando en Formosa, por un lado, y también que eso no me pasaba con la gente *gom* que había conocido directamente en Buenos Aires, por ejemplo Valentín Moreno, por el otro. Esto no es un dato ocioso, porque aquí interviene esa relación particular que existe entre lugar y existencia. A Valentín lo conocí aquí ya desplazado del Chaco, “instalado” en la ciudad; ese era *su* lugar. En cambio lo inverso ocurrió con Angel. Dos clases de “campos” se intervinclaban aquí, aunque constituidos de modo diferente. Fue el cambio posicional del primero que hizo cuestionar mis supuestos sobre la naturaleza de esa diferencia.

10 Mi proyecto como Investigador del CONICET iniciado en 1987 se dirigía a estudiar procesos de simbolización y categorías cognitivas en una serie de ámbitos del sistema sociocultural *gom*. En este sentido, era importante conocer un inventario de los símbolos y categorías clasificatorias centrales que mis interlocutores manejaban. El trabajo con dibujos aparecía como una clase de evidencia óptima para explorar esa temática.

De regreso a Formosa

No vi a Angel nuevamente hasta enero de 1985 cuando regresé a Tacaaglé. Estaba muy emocionado por el re-encuentro después de la odisea urbana. Estar con Angel otra vez en el campo “allá” fue diferente esta vez, porque ya me había encontrado con él en mi doméstico “aquí”, y eso me despertó la conciencia acerca de cómo las prácticas concretas son las que crean las regiones etnográficas.

En estudios subsiguientes realizados allí me encontré con Angel en muchas oportunidades, compartiendo siempre una complicidad por nuestra experiencia cosmopolita común. Después de los desplazamientos urbanos, comencé a conectarme con el mundo de un modo diferente, incluyendo la dimensión corporal en él. Antes había solo datos incorpóreos a ser colectados de acuerdo con metodologías específicas. El espacio solo era un campo distante; más allá de eso, éste no contaba para nada; una dimensión cartesiana a priori, sin discontinuidades. Concomitantemente, cualquier interacción de individuos dentro de ese espacio no afectaba su “estructura” de ningún modo.

Segunda visita

A fines de marzo de 1989 recibí un llamado de mi padre que decía que Angel estaba en Buenos Aires y que quería comunicarse conmigo. En esa época el contexto socioeconómico de la hiperinflación afectaba todos los hogares y nuestra economía familiar estaba en quiebra. Ni bien escuché de Angel el horizonte se ensombreció: ¿cómo le iría a pagar el viaje de vuelta? El regreso a Formosa, como culminación de su ritual de viaje, era para mí esencial, porque su *pertenencia remota* era lo que lo definía a él existencialmente.

Sin perder tiempo lo llevé a Victoria, donde vivía con Inés y mis dos hijos. Ahora el desafío era mayor, porque la pregunta no era ya ¿“qué está haciendo él acá?”, sino “¿cómo voy a integrarlo en mi vida familiar, honrando nuestra amistad y experiencias pasadas?”

La experiencia original de 1983 daba lugar ahora a un conjunto más complejo de subjetividades. Con Angel en *mi* casa, la imagen tradicional del “campo” terminó de desaparecer para siempre. La interacción canónica entre espacio y ser adquirió una visibilidad diferente. En primer término, Angel se quedó en mi escritorio que a la noche se transformaba en su habitación. Aunque él me llamaba *Taanki*, mi hija María de dos años escuchaba “Catin”, por lo cual él quedó con ese nombre. Y su lugar, por carácter transitivo, se llamó “el cuarto de Catin”. El aceptó encantado ese nombre y estableció una relación muy afable con los niños. A nosotros, en cambio, nos costó más aceptarlo como uno más en casa. Su presencia ocupaba

más espacio que en 1983. Tal vez porque éste era nuestro hogar, y nosotros como anfitriones teníamos que soportar sobre nuestras espaldas un ajuste total de la red intersubjetiva.

Sea como fuere, durante el mes que estuvo en Victoria Angel era omnipresente. Eso me hizo preguntarme qué dimensión adquirirían mis estadías en Tacaaglé, y el alcance de mi intrusión en el espacio doméstico de mis anfitriones.

En esta oportunidad yo sentía realmente la visita de Angel como un “viaje de campo recíproco”. Después de su prospección de 1983, ahora ya tenía el derecho de venir a casa y vivir con nosotros, y nosotros la obligación de recibirlo como a cualquier otro huésped. En Victoria el hecho de su origen indígena era casi irrelevante. Es curioso que, aunque nuestros hijos tenían incorporada la categoría de “indio” a partir de series y películas de televisión, producidas en los Estados Unidos con traducción mexicana o portorriqueña, sin embargo, Angel no podía identificarse con esos estereotipos. De todos modos, sabían que él venía de Formosa, y que sabía mucho de plantas, animales y que conocía muchas historias que a ellos les interesaban. Varias veces los encontramos a los tres absortos, contándose mutuamente historias.

Una vez re-definidos los parámetros de constitución del espacio etnográfico, en esta visita pude comprender más que antes cómo él se fue apropiando del nuevo lugar, y cómo esta apropiación modificaba, a su vez, la mía propia. Unos ejemplos ilustrarán este punto.

Después de unos días de instalado, una mañana Angel me contó que la noche anterior “alguien” había entrado en su cuarto; él dormía y un ruido lo despertó. Al abrir los ojos vio que un ser estaba revisando libros haciendo pasar rápidamente sus páginas, tal vez buscando algo. Intrigado y asombrado, le pregunté si había tenido miedo, hecho que negó: “estaba acostado en la cama [en el piso] mirándolo hacer su trabajo, apenas podía verlo, estaba oscuro, pero posiblemente era invisible”. A pesar de su serenidad, sentí temor ante la sola idea de tener un “visitante” como ése en casa. Pero, ¿quién era este ser? Para Angel era un ser *jaqa'a* (no-humano) que tal vez vivía ahí, y que quería examinarlo a él en caso de que fuera un peligro para la casa. El visitante permaneció unos pocos minutos; cuando dejó el cuarto Angel volvió a dormir.

Esta experiencia me hizo cuestionarme si en realidad compartíamos con Angel el *mismo* lugar, en términos de rasgos y propiedades. ¿Eran nuestros supuestos tan radicalmente diferentes como para producir percepciones distintas de una realidad supuestamente homogénea? Como Hubert y Mauss (1964) observaron ya hace tiempo, el espacio no es homogéneo; definido por la sociedad, posee discontinuidades existenciales; de improvisto, un espacio (o un tiempo) se

puede transformar en un continuum discreto con un plus de significado. En este sentido, mi casa, y especialmente el cuarto de Catín, por cierto tiempo experimentaron un cambio cualitativo que apenas podía explicar con palabras. Pero esa experiencia era conocida para mi entrenamiento etnográfico. Yo había estudiado experiencias calificadas de otra gente, pero nunca mis propios algoritmos vitales. Las explicaciones de Angel hicieron caer sobre mi toda la energía cultural que generamos para aproximarnos a las vidas de otra gente. Se podría afirmar que Angel actuó como un articulador espacial quien, utilizando sus categorías para comprender un evento, influyó en la forma en que yo definía mi entorno más cercano.

Por la falta de fondos para pagar el boleto de regreso, tuvimos que pedir ayuda a *gom* conocidos en Buenos Aires. Fue en casa de uno de ellos en Pacheco, que conocí otra de sus facetas. Allí, a pedido de los anfitriones, Angel hizo una cura shamánica. En Tacaaglé él se manifestaba renuente a hablar de ello. Cuando le inquirí sobre ese punto, me explicó que allá todo lo que uno dice puede ser escuchado por cualquiera, y por eso se sentía forzado a mantener silencio. Lejos de su lugar estaba libre para referirse a cualquier cosa. Recién después de escuchar esto comprendí mi ingenuidad y falta de ubicación durante el trabajo de campo. Para mí *ese* era un contexto autorizado para estudiar temas shamánicos, sin tener en cuenta las definiciones de mis interlocutores sobre lo que es “un contexto adecuado”. Esto demuestra que consideraba al “campo” como una dimensión homogénea y legítima, sin matices, discontinuidades, o variaciones contingentes. Dicho de otro modo, el “estar-ahí” del campo legitimaba de por sí las investigaciones (sin diferenciación tópica), y forzaba la creación de una categoría global que subsumía los posibles contextos reconocidos por la gente.

Ejes de alteridad

Entre 1990 y 1992 residí en Filadelfia (Estados Unidos) donde hice estudios doctorales. Debido a que viajé con mi familia, la experiencia de vivir en el extranjero fue un verdadero viaje de campo constante; a cada instante aparecían marcas de un orden del mundo ajeno, que manifestaba con una potencia inaudita lo arbitrario que tiene todo orden social. Como un discípulo lejano de Foucault, muchas veces me encontraba atrapado en una red de signaturas para las cuales no tenía un entrenamiento semiótico adecuado: señales de Stop que indicaban literalmente eso, puertas de entrada y/o de salida excluyentes, líneas de colores en el suelo, esquemas de tiempo de trabajo/tiempo de ocio muy delimitados, distancia interpersonal diferente, códigos gestuales opacos, etc. Poco a poco, ese horizonte de marcas significativas se hizo más cotidiano y recién entonces pude acostumbrarme a andar por un “lugar” que era completa e imprevisiblemente nuevo.

A través de los estudios pude conectarme con varias tradiciones de la disciplina que desconocía en la Argentina, y enterarme de dónde surgían conceptos que antes tenía como “naturales”, “dados” y casi ahistóricos. Al mismo tiempo, interactuaba con profesores y compañeros de diversas partes del mundo, desde India a Islandia, Colombia a Puerto Rico, Inglaterra a Tanzania. En síntesis, no solo me había internado en el Primer Mundo, sino también había tomado contacto con un ambiente completamente cosmopolita. Desde este punto de vista, Filadelfia era una sucursal postindustrial de la Metrópolis de Superman; testigo y partícipe de los principales asuntos del orbe. Desde allí, el mundo era un espectáculo global, donde recibía información detallada de todos sus sectores, incluida la lejana y extraña Argentina, donde en aquel tiempo democracia era un principio esperanza blochiano más que una realidad cotidiana.

Viviendo allá –lo que con esfuerzo, nostalgia y curiosidad se transformó temporariamente en un “aquí” –, sentí por primera vez una lejanía remota con respecto a mi propio sitio de origen, el cual experimentaba un cambio difícil de definir. Por momentos podía visualizar cómo se veía el mundo desde el “centro”; nociones del sentido común estadounidense como “control”, “liderazgo”, “mundo libre”, “orden mundial”, “corrección política”, “complejo industrial-militar” aparecieron atravesando una amplia gama de situaciones dentro y fuera de la universidad, en los medios televisivos y gráficos, en la escuela de mis hijos. Y esto lo comparaba con mis recuerdos desde Buenos Aires, donde se decían otras cosas, por ejemplo, que existen fuerzas transnacionales que nos controlan de las cuales debemos “liberarnos”. Esta extraña experiencia de desplazamiento por los “ejes de la alteridad” de Jameson (1990) me contactó con una dimensión espacial de mayor envergadura, la de la geopolítica. Previamente tenía una idea más ingenua acerca de la tensión entre lo universal y lo local, lo metropolitano y lo periférico. Como buen argentino y porteño, me percibía a mi mismo como perteneciente a una isla de modernidad occidental en el cono sur, algo que las clasificaciones de los “otros” estadounidenses parecían desconocer bajo el vago rótulo de “South America”. Allí se hizo patente la importancia de la localización relativa en la legitimación del conocimiento, algo que podría sintetizarse en la fórmula: “dime desde donde piensas, y a qué comunidad “racial”, “sexual” y/o “religiosa perteneces, y te diré qué alcance tiene tu pensamiento”. No era que todo pudiera someterse al escrutinio de la situación geopolítica, pero en el campo de la política, la economía y las ciencias sociales en general, esto parecía un caso ejemplar de etnocentrismo implícito. O una combinación sofisticada de hegemonía e ideología.

En este contexto tomé contacto con los desarrollos múltiples de la llamada crítica postcolonial y ciertas formas de estudios culturales que tomaban este disenso ontológico y epistemológico como objeto de reflexión. De este modo, volví a la Argentina con una conciencia diferente acerca de cómo estaba organizado el espacio mundial después de vivir el vértigo de un inmenso desplazamiento, y a

la vez, podía decir algo acerca de algunos de los elementos que caracterizan a los imaginarios “metropolitanos” y a los “periféricos”. Lo que antes solo se podría derivar de una experiencia intelectual fruto de lecturas, ahora era producto de una vivencia concreta que había reconfigurado los lazos necesarios que existen entre la “teoría” y la “práctica”.

La experiencia de viajar al Chaco y los viajes de Angel a Buenos Aires habían permitido la posibilidad de identificar el proceso que une ambos términos; el viaje a Estados Unidos, por otra parte, abrió este proceso a una escala de mayores proporciones.

Cuerpos y lugares

Como se mencionó a lo largo de estas líneas, después de una serie de desplazamientos fundacionales que involucraron al Chaco, a Buenos Aires y a Filadelfia, entrevisté elementos clave de la razón espacial de la etnografía. A partir de un ejercicio de re-centramiento epistemológico sintetizaré cómo puede pensarse una etnografía que tome en cuenta la pluralidad de lugares y tipos de sujetos involucrados en su práctica.

Frente a la idea de que existen lugares dados y regiones inamovibles (Chaco, Noroeste, Amazonia, Andes, Pampa, o América “latina”) sugiero una perspectiva diferente. Todo espacio que implica acción humana es un espacio social, y como dice de Certeau (1984), un “lugar” es un “espacio practicado”. La agencia humana es la que transforma espacios en lugares; no existen lugares a priori, como tampoco lugares “vacíos”, sin significado. De este modo, los lugares etnográficos tradicionales, o sea la taxonomía espacial producida por nuestros antecesores, pueden verse como la intersección de una historia de prácticas con o sin registros escritos con instituciones que ayudan a perpetuarlas (academia, corporaciones, gobiernos, ONGs, etc.). El Chaco, dentro de este contexto, es un lugar-proceso que consiste en la acumulación a lo largo del tiempo de acciones, documentos y narraciones que lo tienen por objeto.

Los lugares etnográficos tienen perímetros variables que dependen de la interacción que establecen investigadores con el bagaje humano y/o documental que los contiene. Es más, los lugares son *producto* de esa interacción, su naturaleza es relacional. Por eso, la idea de “estudios de área” aparece en este contexto como una reificación institucional que impide la práctica “real”, es decir la interacción dialógica y dialéctica, de la etnografía. Incluso, estas áreas en muchos casos perpetúan fantasmas culturales que no existen en ningún sitio concreto, alimentados por narraciones previas (e instituciones) que les brindan

una legitimidad incuestionable. Cuestionar esa legitimidad es parte de una crítica cultural *desde* este espacio especial de América.

En este sentido, la presencia de Angel en Buenos Aires me obligó a cuestionar (a) la legitimidad del Chaco como lugar etnográfico definido y “cerrado”, (b) la naturaleza de la etnografía misma, y (c) a tomar conciencia de que los etnógrafos tienen un cuerpo que *siempre está situado en alguna parte*. Fue su cuerpo ausente en la distante Formosa, el que repentinamente apareció desplazado en mi dominio local, lo que abrió nuevas posibilidades de ser. Me vi llevado a reconocer que el cuerpo, y el ser entero, sin un viaje a lugares distantes podía observar y participar antropológicamente en la vida social. Pero esta instancia necesitaba un cambio en la evaluación de los rasgos distintivos de la etnografía. Estos debían ser des-categorizados para poder reconfigurarse. En este proceso la “otra parte” espacial perdió su sentido original, permitiendo que el espacio doméstico urbano pudiera integrarse por medio de una restaurada curiosidad y autoridad etnográfica. Así, el Chaco *vino* a Buenos Aires, y este paisaje se transformó en una nueva clase de bosque chaqueño, a la espera de una mirada antropológica serena y bien situada.

La dialéctica de locales en el trabajo etnográfico, por ejemplo “aquí-allá”, “campo-trabajo”, “espacio-lugar” fue el relato de una *espacialidad existencial*.¹¹ Como se dijo antes, no existen espacios vacantes, y allí donde hay algún tipo de quehacer, emergen los “lugares”.¹² La espacialidad existencial confiere al ser un lugar, un posicionamiento dentro del mundo social que, al mismo tiempo, es dinámico, inestable. El hecho es que esta inestabilidad espacial parece actuar como una fuerza vital en la constitución del etnógrafo y de la etnografía. Además de esto, a través de la práctica etnográfica los etnógrafos experimentan continuas reconstituciones; es como si nuestro ser no pudiera desplegarse a sí mismo completamente sin algún tipo de desplazamiento.

Dentro de este orden de cosas, considero que el sujeto-etnógrafo malinowskiano, una particular versión del sujeto universal neoclásico y autónomo, tenía una paradójica estructura dual que consistía, por un lado, en un sujeto “material” e histórico y por el otro en un “dispositivo epistemológico-metodológico” que consistía en utilizarse a sí mismo como herramienta de recolección de datos. Es posible que la autonomía relativa de la academia respecto de la vida política haya permitido el mantenimiento de esta dualidad. Sin embargo, la continua censura académica del componente personal cedió lugar finalmente a la unión existencial

11 Por ejemplo, como la establece el geógrafo Edward Soja (1989).

12 Aquí se podría polemizar con el sugerente trabajo de Augé (1992) quien habla de los “lugares” y los “no-lugares” que desafían la antropología contemporánea. Creo que las experiencias e ideas citados en nuestro trabajo permiten aproximarnos etnográficamente a cualquier “lugar”, superando la división realizada por aquel autor.

de ambas instancias. En cambio, en la academia “periférica”, en especial la de América “latina”, esta estructura dual aun cuando es parte del canon clásico, muestra una permeabilidad recíproca mucho mayor entre sus componentes. Esto en parte podría deberse a la cercanía que existe entre academia y política. Las implicancias políticas y prácticas de la profesión dan menos cabida a una vida académica despegada de las urgencias de la vida social. Así, en nuestras latitudes, el sujeto-histórico y el epistemológico-metodológico están más expuestos a las convulsiones que experimenta la esfera pública. Es más, en países como México, Brasil y Argentina, por solo citar pocos ejemplos, el Estado actúa como un agente clave en la estructuración de los tipos de sujetos-etnógrafos que se formarán.

En síntesis, la estructura existencial de los etnógrafos está condicionada por los contextos socio-culturales y políticos propios de cada nación, lo que incide sensiblemente en los respectivos tipos y perfiles de práctica disciplinar y producción de conocimiento. Por ese motivo, la universalización de los “tipos ideales” de etnógrafo debe estar sujeta a una contextualización geo-cultural. Se podría decir que regiones etnográficas y sujetos-etnógrafos se hallan unidos en una relación dialéctica de mutua constitución. De este modo, podríamos decir que existe una gran heterogeneidad de lugares que producen distintas clases de etnógrafos, con intereses teóricos, metodológicos y técnicos diferentes. En suma, diferentes lugares producen diferentes clases de cuerpos etnográficos. Esta pluralidad, que a simple vista parece atentar contra las categorías de estudio clásicas de la antropología, en realidad es solo el reconocimiento actual de una diversidad real que siempre estuvo ahí. El acto que permite mencionarla es parte del movimiento más amplio referido antes como crítica postcolonial, o simplemente crítica cultural geopolíticamente informada. De esta forma, se pasa de sujetos y narraciones universales a sujetos y narraciones localizadas *en alguna parte*, con un alcance parcial de verdad y adecuación. La pluralidad de lugares/sujetos permite una atención más detallada a los procesos históricos que constituyeron las naciones, las geografías y las subjetividades con las cuales nos involucramos. Y eso es reconocer que las alteridades introducidas por la experiencia intercultural enriquecen la monológica visión occidental.¹³ Es importante, entonces, tener en cuenta lo que denomino “categorías de localización” de las prácticas disciplinares. Estas apuntan a problematizar desde qué tradición/lugar se percibe una situación/tema. La idea es multiplicar los centros de autoridad, descentralizando la hegemonía occidental. Conceptos como los de “suelo”, “locus de enunciación”, “semiosis colonial”, “domicilio existencial” apuntan, desde diversos sitios a un mismo problema, el qué, el dónde, el para quién, y el cómo de la producción

13 Ver, por ejemplo, la descripción de la invención del sujeto universal en Occidente y el rol crítico de la antropología (Soares 1993), en contraposición con una visión de las peripecias del llamado sujeto postmoderno (Gergen 1991).

de conocimiento.¹⁴ De este modo, la idea del sujeto universal y del conocimiento más allá del tiempo, la historia, la geografía y la economía política aparecen contestadas desde posiciones previamente definidas como “periféricas”. Podría ser útil en este contexto proponer una hermenéutica pluritópica (Mignolo 1994) que sea susceptible a esta ahora reconocida heterogeneidad de espacialidades.

Un ejemplo dramático de esto fue la trayectoria de Angel por Buenos Aires. Allí no solo conmocionó mi mundo de la vida sino que desplegó sus claves hermenéuticas –algunas explícitas, otras silenciosas–. Las “marcas de verdad” de su mundo se hicieron visibles para nosotros, dispersas a través de sueños, paseos, oraciones, comentarios culturales, reciprocidad, sesiones de curación, dibujos y nostalgia. Ellas nos enseñaron cómo enfrentó nuevos contextos utilizando estrategias para administrar (y probablemente mantener) un cierto orden de cosas. Sin embargo, ese orden se manifestó como una praxis sumamente flexible y absolutamente fascinante.

Los desplazamientos por estos diversos espacios del mundo revelaron que el movimiento y la interacción son ejes claves para una visión dinámica de la producción del conocimiento antropológico. Reconocer la pluralidad de espacios, temáticas y sujetos que produce la práctica disciplinar contribuye a una visión crítica desde un locus existencial que adquiere, por la situacionalidad de toda mirada sobre el mundo, dimensiones de una revolución epistemológica pero de perfil bajo, que peregrina lentamente entre los intersticios de la mismidad y la alteridad de las sociedades y culturas de esta zona meridional del mundo. Es nuestro deseo que el conocimiento producido aliente en diferentes niveles de la acción social, formas alternativas de tolerancia, pluralismo y solidaridad colectiva.

14 Desde principios de los cincuenta en América “latina” muchos intelectuales criticaron el modelo europeo de “invención de América”. Entre los primeros que realizaron esa tarea se puede citar los estudios histórico-filosóficos de los mexicanos Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea y el brasileño Darcy Ribeiro. El argentino Rodolfo Kusch exploró estas dimensiones del “suelo cultural” en la constitución de los saberes indígenas y populares en América Latina, refiriendo a la importancia de la “geocultura”. Más recientemente, el mexicano Guillermo Bonfil Batalla exploró las profundidades de la formación cultural de su país, y de toda Latinoamérica. Finalmente, trabajos recientes de críticos originarios de América “latina” pero ejerciendo en los Estados Unidos, como Ileana Rodríguez, Walter D. Mignolo, Fernando Coronil, Hernán Vidal y José Rabassa se interesan –a través de una peculiar sensibilidad migrante compartida con la de Edward Said, Samir Amin, y Arjun Appadurai, entre tantos otros– por el rol de las “localizaciones geo-culturales” en la formación de las diferentes sensibilidades socioculturales. Lo interesante de aquellos críticos, es su análisis del etnocentrismo lingüístico como una sutil forma de colonización académico-cultural. Así, teoría y pensamiento se localizan en lenguas específicas y en historias locales. Algunas ideas al respecto las desarrollé en Wright (1995, 1997a). La posición de Valentin Mudimbe (1988) para la “invención de África” es muy útil comparativamente para nuestro análisis, y quizás tiene más potencialidad que los modelos surgidos en la India (cfr. por ejemplo la discusión de Gupta 1992 y Dirlik 1994).

Referencias citadas

- Augé, Marc. 1993. *Los “no lugares” espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología* (9):105-124.
- Clifford, James. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology*. 9 (3): 302-33.
- de Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Dirlik, Arif. 1994. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*. (20): 328-356.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford. 1995. *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard.
- Gergen, Kenneth J. 1991. *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Gupta, Akhil. 1992. The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. *Cultural Anthropology*. 7 (1): 63-79.
- Hubert, Henri y Marcel Mauss. 1964. *Sacrifice: its nature and function*. Chicago: Chicago University Press.
- Jameson, Fredric. 1990. “Modernism and Imperialism”. En: Terry Eagleton, Fredric Jameson y Edward Said (eds.), *Nationalism, Colonialism and Literature*. pp. 43-66. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Krotz, Esteban. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades* 3 (6): 5-11.
- . 1991. Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*. 1 (1):50-57
- . 1988. Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos. *Nueva Antropología*. 9 (33):17-52.
- Kuper, Adam. 1990. Editorial. *Current Anthropology*. 31 (1).
- Lévi-Strauss, Claude. [1958] 1955. *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Mignolo, Walter. 1994. Are subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations. *Dispositio/n*. 19 (46): 45-73.
- Miller, Elmer S. 1995. *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Mudimbe, Valentin Y. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington & Urbana: Indiana University Press.

- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness". En Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. pp.17-44. Seattle: Washington University Press.
- Rushdie, Salman. 1985. The location of Brazil. *American Film*. (10): 5-53.
- Soares, Luiz Eduardo. 1993. A crise do contratualismo e o colapso de sujeito universal. *Anuário Antropológico*. (90):109-123.
- Soja, Edward. 1989. *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. London and New York: Verso.
- Wright, Pablo G. 1998. "Desplazamientos Fundacionales. Reflexiones sobre el cuerpo y los lugares etnográficos". Presentado en II Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos. Buenos Aires, Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)
- _____. 1997a. "Being-in-the-dream". Postcolonial explorations in Toba ontology". Ph.D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University
- _____. 1997b. "Terry Gilliam's Brazil: Fieldwork in a Dystopian Society". Presentado en 2nd Latin American Conference on British Studies/ British Cultural Studies: The Comparative Viewpoint. Buenos Aires, The British Arts Centre (BAC)
- _____. 1995. La dimensión utópica de la antropología: una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos. Instituto Nacional de Antropología*. (16): 191-204.
- _____. 1994. Existencia, intersubjetividad y estructura: hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa* (21): 347-380.

La historia como reedición: la antropología argentina en su feria americana¹

GUSTAVO SORÁ²

Rosana Guber y Lía Ferrero me invitaron a reflexionar sobre este libro como objeto cultural, como hecho social. ¿Qué podemos ver, en cuanto antropólogos, sobre el libro en general y sobre este en particular? Pensar el libro y la edición con perspectivas de las ciencias sociales implica conectar dispositivos textuales de uso público con personas que pueden ser clasificadas en muchas más categorías que las de autor y lector; con dinámicas de mercados de bienes simbólicos; con las condiciones históricas de su existencia; con las consecuencias de la escritura, de la publicación, de su difusión y de su apropiación por comunidades de lectores. Además de un cierto estilo de proceder en el trabajo de campo y para expresar lo interpretable con escalas y lentes propios de una tradición intelectual, hacerlo desde la antropología implica distanciamiento, actitud que no puede esfumarse del núcleo significativo de la crítica singular en

1 La composición de este texto derivó de la invitación de las editoras de *Antropologías hechas en la Argentina* para interrogar los tres volúmenes en tanto que artefactos culturales. Para ello Gustavo Sorá despliega múltiples inferencias, vínculos e interpretaciones para entrever funciones, efectos y determinaciones relativas a las significaciones de este libro como un elemento entramado en las estructuras del mercado editorial. Se observa así la mirada de un antropólogo que desde inicios de los años 1990 se especializó en la cultura escrita, el mundo impreso y el campo intelectual. Formado en la UNLP, Sorá aprovechó el estimulante ámbito académico del Museu Nacional de Rio de Janeiro (UFRJ) donde realizó la formación de posgrado, para problematizar un conjunto de fenómenos hasta entonces casi inexplorados. En su recorrido realizó etnografías de ferias internacionales de libros (latinoamericanas, europeas), análisis sobre las estructuras de los mercados de bienes impresos (en diferentes momentos del siglo XX) en el espacio cultural iberoamericano. La traducción, los estudios sociales sobre las ciencias sociales, son otros temas de interés que se despliegan en los intersticios analíticos del presente texto. Gustavo Sorá es corresponsal extranjero del Centre de Sociologie Européenne (EHESS). En los últimos años publicó *Editar desde la izquierda en América Latina. La agitada historia del Fondo de Cultura Económica y de Siglo XXI* (2017), y compiló con Johan Heilbron y Thibaud Boncourt *The Social and Human Sciences in Global Power Relations* (2018) y *History of Book Publishing in Contemporary Latin America* (en prensa).

2 Investigador del Instituto de Antropología de Córdoba (CONICET-UNC).

esa disciplina. No constar como autor, primera ventaja. Moverse entre el interior y el exterior, segunda. Escribo desde un pueblo cordobés, no desde “la docta”. Dialogo y pienso con pares de otras pertenencias disciplinares, regionales, nacionales.³ Mi límite para lo que pueda decir lo marca el contenido textual: la introducción de las organizadoras, el conjunto de capítulos, la presentación de secciones. En ese punto soy colega, connacional y con relación a más de la mitad de los autores contemporáneo. Si bien el análisis de los propios textos también es asunto considerado por los estudios sobre el libro y la edición, en este caso lo contornearé por las huellas del paratexto (del cual también forma parte este fragmento).⁴ Para lo que puedan tomar de estas ideas huelga decir que las formas (de las tecnologías del intelecto) siempre afectan a los contenidos (la escritura, las ideas) (Goody 1977; Chartier 1992; McKenzie 2005).

Si tomo estos volúmenes para un análisis somero, veo: 1) la unidad de un libro digital 2) precedida por los nombres de las dos colegas que firman como organizadoras y de la institución que lo edita; 3) un tema articulado por una ciencia y una nación; 4) una compilación de textos de muchos antropólogos filiados a diversas instituciones distribuidas en ciertos núcleos urbanos, a diferentes paradigmas y sistemas de intereses. Se trata de una obra en castellano destinada con particular intensidad hacia lectores de América Latina, la mayor región donde predomina aquella lengua. Tal horizonte está en la raíz de la institución que promueve la colección *Antropologías hechas en*: la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Con estos elementos damos con los objetivos y funciones claves del libro: a) brindar un panorama sobre los modos de hacer antropologías en la Argentina en su historia profesional (desde finales de los años cincuenta hasta el presente); b) promover conexiones entre pares a escala del continente para fomentar alteridad y la institucionalización de la disciplina. A Rosana Guber y Lía Ferrero les sobran antecedentes tanto en la investigación de la historia y la antropología de la antropología como en aportes para la institucionalización de la

3 Para pensar el tema apelé al diálogo (por correo electrónico, en estos duros tiempos de pandemia) con compañeros de proyectos como Alejandro Blanco, Daniela Szpilbarg, Ezequiel Grisendi, Ezequiel Saferstein y Alejandro Dujovne. Martyn Lyons y Peter Burke hicieron preciosos comentarios a propósito de las historias y los usos de *readers*, *textbooks* y *companions* en el mercado académico de lengua inglesa. A todos ellos mi agradecimiento, al igual (y principalmente) que a las organizadoras de este libro por haberme invitado a escribir esta especie de coda.

4 Más allá de pensar en algún tema o autor ausentes en esta obra, como juicio personal no puedo dejar de destacar el enorme esfuerzo y la capacidad desplegados por Guber y Ferrero para proponer un sistema de referencias fundamentadas, entre otras que podrían sugerirse para “la selección” y presentación de textos y de autores. La gran diversidad de contenidos, de carreras profesionales de cada autor, de aportes a la disciplina, exigirían un esfuerzo interpretativo y comparativo que podría apoyarse en la historia intelectual, pero por sobre todo en las premisas de la historia social de las ciencias sociales, según la comprendió Bourdieu (1995).

profesión en Argentina.⁵ ¿Pero se habrían animado a proponer esta compilación “nacional” sin el paraguas de la asociación, que dispone un sustrato institucional y que por sobre todo propone una articulación internacional? En la introducción Guber y Ferrero van y vienen sobre los criterios de la selección de los autores y textos. La posible inestabilidad de los argumentos parece inevitable, no es algo negativo, deja entrever la inteligente pero difícil apuesta de la ALA ¿Brasa candente? Esta institución fue fundada en 1990 pero recién se tornó visible con la organización de los Congresos Latinoamericanos de Antropología, cuya primera versión se realizó en Rosario (Argentina) en 2005 y la VIa está pautada para finales de noviembre del 2020, en Montevideo.

A escala de una disciplina, en lo dicho destaco las prácticas rituales y los objetos decisivos para la imaginación y afirmación (por integración-diferenciación) de grupos sociales modernos: eventos colectivos interculturales y libros. Desde las exposiciones universales del siglo XIX, la nación se legitima internacionalmente a través de la posibilidad de “hacerse ver” en eventos periódicos en los que su singularidad se calibra frente a otras culturas. La confrontación intercultural incita a la selección de productos y de productores. Estos se ven entonces atraídos a competir para proponer ideas y objetos que solo son *autorizados* en la medida en que se juzguen como representativos de la totalidad nacional de pertenencia. Con el aumento de la división social del trabajo esos engranajes se disgregan a escala de profesiones (congresos internacionales de especialistas en un área del saber), de industrias singulares (ferias de autos, de vinos, de libros), de prácticas culturales específicas (competencias deportivas mundiales, bienales de arte). En tal devenir, como veremos, el libro no es un objeto más. Preserva un poder de representación que ninguna otra tecnología ha sustituido. Los eventos pasan, la escritura los fija, pero el libro les promete la sobrevida, la historia. No por nada a cada evento de tipo “nacional-internacional”⁶ le corresponde un catálogo, un libro conmemorativo, al menos uno de resúmenes y presentación de los expositores. Participar de esos encuentros (exposiciones, ferias, congresos) se instaura a nivel social como hecho obligatorio (*sensu* Mauss) y a nivel psíquico como deseo. Como potlachs modernos, es allí donde “se da la cara”.⁷ Quien los organiza (“siempre

5 Sus trayectorias y posiciones en el campo académico nacional y transnacional explicarían que sean ellas las realmente autorizadas para “representar la Argentina y sus antropologías” en un proyecto editorial de la ALA. Objetivarlas sería un ejercicio elemental para decir algo de este libro. Sin embargo, no es este el momento ni el lugar para ello.

6 En las dinámicas de la identidad nacional, la presencia extranjera siempre es denegada o aminorada. Anne Marie Thiesse (1999) y Sergio Miceli (2003) proponen análisis extraordinarios para llegar al núcleo estructural de la interdependencia entre lo nacional y lo internacional.

7 Los editores hablan concretamente de la necesidad periódica de ir a las grandes ferias internacionales para “dar la cara al mercado”. Si no van no se los ve; el reconocimiento tambalea, es un riesgo que puede causar consecuencias negativas: quedar afuera del

hay maestros del ritual”, nos enseñaba Lygia Sigaud) dinamiza un gran torrente de poder simbólico, colectivamente delegado, autorizado. Delimitamos entonces una institución, observamos a quienes organizan este libro, pero falta algo más. Hablamos de una forma de comunicación que para su puesta en circulación los antropólogos (o cualquiera que simplemente escriba) no tienen específica competencia: los especialistas en la publicación (es decir en la existencia de un objeto escrito o sonoro como hecho público) se llaman editores. A ello se arriesga la ALA.

Así, es elemental preguntar ¿quién edita? ¿qué fuerza relativa observa tal agente en el mercado editorial en el que participa? ¿Cuáles son los límites para el reconocimiento y valoración de sus publicaciones? Como asociación profesional internacional sin fines de lucro, no es menor subrayar que ALA no es una editorial comercial. A diferencia de instituciones análogas como CLACSO en el presente o ILPES en los años 60, si miramos la ALA como editorial lo primero que advertimos es que no es un agente consolidado, de renombre, reconocido. Si indagamos su vitalidad para tal práctica, en la página web de la institución⁸ constatamos que no tiene “un catálogo”, por ende *un-rostro-para-dar* al mercado de libros.⁹ Allí observamos tres pestañas vinculadas a la elemental relación entre producción de conocimientos y publicaciones: a) Biblioteca Virtual: “en construcción”, o sea vacía; b) Publicaciones: remite a un solo título;¹⁰ a dos trabajos sobre la ALA,¹¹

circuito de intercambios, perder posición en el mercado. La equivalencia de esas ideas para congresos profesionales, va de suyo.

8 <http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/> (página consultada el 22/6/2020).

9 Lo primero que corresponde es caracterizar la unidad primaria del trabajo de los editores de libros: sus catálogos, objetos que desde mediados del siglo XX se asentaron como el sistema de referencias que identifica a un productor de libros. Por entonces los editores consolidaron en todo el mundo su posición como el centro del mercado del libro, en el sentido de especialistas en el ápice del poder de selección y publicación de obras. Mientras que en Europa este oficio se diferenció con nitidez durante el romanticismo, en América Latina balizamos ese proceso casi un siglo después y apenas en mercados más pujantes como el argentino y el brasileño. A finales de los años cincuenta se aceleró un proceso de integración global de los profesionales del libro dinamizado por la afirmación de la feria de Frankfurt. Entre múltiples efectos, dicha sinergia estandarizó prácticas de intercambio como la disposición de catálogos, objetos que funcionan como carta identitaria del agente editor, su “obra” (Sorá 2021).

10 Gatti, Pablo y Lydia de Souza (eds.). 2018. *Diálogos con la Antropología Latinoamericana*. Montevideo: Asociación Latinoamericana de Antropología. El volumen reúne textos firmados por Nicolás Guigou, Gonzalo Díaz Crovetto, Ricardo Fagoaga Hernández, Annel Mejías Guiza, Antonio Motta y Eduardo Restrepo

11 Así presentados: “Sobre la ALA: Valladares de la Cruz, Laura. 2016. “Repensar y enlazar las antropologías de América Latina desde la Asociación Latinoamericana de Antropología (1990-2016)”. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. Los debates históricos sobre las antropologías latinoamericanas. 40 aniversario del CEAS*. Sobre las organizaciones miembros de la ALA: Ferrero, Lía. El Colegio de Graduados en Antropología

y a la presentación de la colección *Antropologías Hechas En*, por la que hasta el momento sólo se han publicado tres volúmenes sobre Colombia; c) Revista *Plural*: presenta los cuatro números editados desde 2018. El primer número de esta revista académica se inicia con un texto de tres páginas denominado “Línea Editorial para la Revista Plural”, firmado por el comité editor.¹² Hilvana un mensaje claro sobre los objetivos del periódico que por intertextualidades uno interpreta su ajustada sintonía con las premisas fundadoras y rectoras de la ALA. Plantea un posicionamiento crítico hacia las formas de dominación tradicionales (noratlánticas) en la evolución de nuestras disciplinas. Por ello promueve objetos no alineados a las normas del referato de pares ciegos, a la indexación y a otras prácticas que los responsables asocian con la mercantilización del conocimiento. Su objetivo se orienta a ensamblar las producciones editoriales con la lógica del “sistema abierto” y las descargas gratuitas. La política o “línea editorial” de la ALA parece bien reflejada en el preámbulo de la revista *Plural* que traducido aflora en la colección bajo foco, el otro proyecto editorial de la asociación de cierta envergadura o ambición. La estrecha distancia entre revista y libros abarca el nicho o subsistema editorial específico del que participa la ALA: el académico.

¿O acaso la materia prima de los capítulos de *Antropologías hechas en la Argentina* no son artículos publicados antes en revistas especializadas? Éstas se guían por el criterio de la novedad, de lo original. Sólo en libro se reedita, práctica que merece detenida atención en la medida en que subraya la ascendencia que la historia tiene en la producción de conocimiento en las ciencias sociales y humanas. En revista se publican avances, fragmentos de investigaciones de las que se comunican muchos otros resultados. Los libros académicos tienden a comunicar totalidades, tesis o resultados completos de investigaciones de largo aliento. Las obras seminales o al menos aquéllas que alguien rescata como dignas de reactivación son, como dijimos, reeditadas en libro. A contrario de este, las revistas no reeditan ni publican traducciones, salvo excepcionalmente.¹³ No sin violencias ni resistencias se confía en el poder de globalización de ciertas lenguas: el inglés, de manera creciente,

de la República de Argentina: pasado, presente y perspectiva futura. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe* 1 (1): 13-20.

- 12 Del que participan Eduardo Restrepo (Asociación Colombiana de Antropología / Pontificia Universidad Javeriana), Cristina Oehmichen (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS / UNAM, México); Danielle Araújo (Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Brasil); Antonio Motta (Asociación Brasileña de Antropología); Ricardo Fagoaga (Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, CEAS, México); Annel Mejías Guiza (Directora de Plural; Red de Antropologías del Sur / Universidad de Los Andes, Venezuela); Gonzalo Díaz Crovetto (Colegio de Antropólogos de Chile A.G. / Universidad Católica de Temuco, Chile).
- 13 Lía Ferrero, curiosamente, participa del comité editorial de la revista *Déjà Lu*, que reedita selecciones de artículos de antropología previamente publicados en revistas de todo el mundo. Este periódico es impulsado por el World Council of Anthropological Associations (<https://www.waunet.org/wcaa/dejalu/> consultado el 30 de junio de 2020). En la medida

pero también, en menor medida, el francés y el castellano.¹⁴ Si la revista es un objeto que flota en el sistema cerrado de las disciplinas académicas,¹⁵ los libros se diseminan en estructuras de mercados que los científicos no controlan. De allí la zozobra que parece generar en los científicos “puros”. Los mercados de libros forman sistemas o totalidades, donde lo comercial y lo no comercial se solapan, repelen, colisionan por la acción de la demanda; tal como puede objetivar el conjunto de títulos reunidos en una biblioteca física o virtual, donde se intercalan sistemas de referencias de ambos polos. En tal mercado los antropólogos son un pequeño segmento compuesto por poblaciones de autores y de recursos institucionales y económicos que a veces incluyen proyectos editoriales. No por nada cuando las editoriales de instituciones académicas alcanzan cierto porte, como Cambridge, PUF o Eudeba en su época de oro, suelen devenir empresas de capitales mixtos. La mayoría de las editoriales de instituciones académicas son de escala relativamente pequeña. El tamaño o fuerza relativa con relación a un mercado es otro indicio de que al decidirse la edición de un libro se asumen los riesgos, costos e ideales de un sistema cultural cuya extensión varía en función de la capacidad de desterritorialización de las ideas condensadas en algún libro, académico en este caso. Si la reedición extiende la presencia de una obra del pasado en el tiempo, la traducción lo hace en el espacio al conectar comunidades de lectores con distintas lenguas. En definitiva, poco vale lo que podemos dar a conocer si no se piensan las distintas llaves de la trascendencia.

Sistemas como *Open Acces* son armas de creciente injerencia en los combates científicos contemporáneos. Su presencia indujo un desvío con relación al mercado editorial convencional, donde las propiedades de los productos resultan de las combinaciones entre valoración simbólica y económica, entre juicios críticos y precios.¹⁶ Los antecedentes de las políticas de acceso abierto se remontan al campo biomédico en Estados Unidos en los años sesenta. Su opción prevalece ampliamente en la producción de revistas académicas. Sólo muy recientemente se desplaza a cierta clase de libros digitales, proceso que los combina en el

en que *Déjà Lu* sólo reedita textos de uno o dos años de existencia, se sobre-impone la limitación de la revista al presente.

- 14 A los colegas brasileños no se les ocurriría confiar en su lengua materna para internacionalizar sus hallazgos.
- 15 Realidad que en Argentina recién se impone durante los años noventa. Aunque no fuera tan cierto entre antropólogos, los científicos sociales antes se afanaban en aparecer en revistas “intelectuales” como *Controversia*, *La Ciudad Futura* o *Punto de Vista* (Bonacci 2020: cap. 3).
- 16 Si bien los libros digitales también pueden aparecer bajo formato impreso, su existencia tiende a anular a dos mediadores del mercado: el impresor y el librero, categorías de especialistas que, si bien en el presente global pierden terreno, aún gozan de peso en las dinámicas formativas de valor de los bienes editoriales.

desbordado universo de títulos accesibles en internet.¹⁷ Más allá de todas las conjeturas que podamos enhebrar sobre la tensión entre periódicos y libros, lo que es preciso remarcar es que el libro de ciencias sociales y humanas aún goza, en casi todos los campos académicos, centrales o periféricos, de una primacía apreciable como el objeto de deseo, de medición de prestigio y de utilización de los conocimientos circulantes.¹⁸ Si bien la relación forma un todo, los elementos que autorizan a analizar revistas y libros de manera separada se infieren de lo antedicho, aunque podrían señalarse muchos más. El propio hecho de que en los tres volúmenes de *Antropologías hechas en la Argentina* prevalecen artículos de revistas revitalizados como *capítulos de libro*, da fe a la creencia de los científicos sociales de que es este el soporte que garantiza sobrevida, mayor visibilidad, que posibilita la reactualización de los saberes. El asunto es por sobre todas las cosas de orden temporal.¹⁹ En las distintas ciencias sociales y humanidades los conocimientos útiles no son necesariamente los más recientes. Autores, obras, ideas antiguas son materia de una reapropiación que sostiene una permanente

-
- 17 Por razones de espacio no abro el tema de las diferencias en la producción de valor de los libros impresos y digitales. Para apreciaciones fundacionales sobre el tema, véase Chartier 1992. En años recientes se han multiplicado los abordajes antropológicos sobre mundo digital. Para un panorama de esta “especialidad”, véanse los objetivos, temas y bibliografía propuesta en el curso Antropología del Mundo Digital que los docentes Oscar Grillo, Carolina Di Próspero, Daniel Daza Prado y Jimena Ponce de León dictaron en el Instituto de desarrollo Económico y Social (Buenos Aires) en el segundo semestre de 2020: <https://www.ides.org.ar/formacion/curso-virtual/antropologia-mundo-digital> (consultado el 23 / 6 / 2020). Sobre la historia de políticas de democratización del conocimiento científico que antecedieron a la emergencia de *Open Access*, véase “Bibliotecas y dispositivos digitales. Tecnología y aplicaciones”, disponible en <http://cedici.unlp.edu.ar> (consultado el 20 de junio de 2020). Para un estado de la utilización de *Open Acces* en Argentina, véase http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/inibi_nuevo/home.html/n19a05.htm
- 18 Por simples cálculos de costos y beneficios, no es arriesgado plantear la hipótesis de que el libro impreso es aún más valorado que el digital. Con Alejandro Dujovne hemos problematizado los usos diferenciales de libros y revistas en las ciencias sociales y humanas en la Argentina. En una muestra de las bibliografías utilizadas en 23 cursos de posgrado (de múltiples disciplinas, con excepción de ciencias económicas y administración), dictados entre 2016 y 2018, comprobamos cuantitativamente la abrumadora predilección de los libros: 79% (libros completos o partes, 58%; capítulos de libros 21%). Las referencias a artículos correspondían a un 19% (otros soportes, 2%) (Dujovne 2018: 182 – Esta referencia presenta algunas de nuestras hipótesis de investigación y puede consultarse para expandir algunas premisas del argumento que aquí expongo).
- 19 Si bien ambos soportes conllevan interdependencias, tal como atestigua el creciente dilema para la ponderación diferencial de libros y revistas en las comisiones de evaluación de la producción científica en las ciencias sociales, las propiedades inherentes a los dos formatos (temporalidad, alcance, longevidad y todo tipo de efectos cognitivos y sociales) permite diferenciar dos sistemas paralelos que ameritan análisis separados, antes de la consideración de sus vínculos. Sobre las diferencias generales entre periódicos y libros podríamos llenar páginas y páginas. Se trata de un asunto que hace muchísimo tiempo ya trataron magistralmente otros, como Alberdi y Sarmiento en sus feroces estocadas como autores de obras o de notas para diarios y revistas. (Goldgel 2013, p. 72 y ss).

reinención de tradiciones (tal como solemos realizar quienes enseñamos “teoría antropológica”) que legitiman linajes académicos (Peirano 2010) y con frecuencia son objeto de encarnizadas polémicas.

Los juicios sobre un libro (o sobre cualquier obra cultural) emergen de las grillas de referencias a partir de las cuales los críticos tejen analogías. ¿A qué género pertenecería *Antropologías bechas en la Argentina*? Para responder podemos articular consideraciones emic y etic, que prefiero llamar estructurales. Como buenos antropólogos, consideremos primero lo que dejan ver Guber y Ferrero. De un pasaje de la presentación, tomemos la analogía que vincula esta obra a un *reader*, categoría editorial tan presente y exitosa en el mercado anglófono. Se trata de un género destinado a público académico (estudiantes y profesionales) que reúne textos que un organizador define como esenciales en la genealogía de un área temática o una disciplina.²⁰ Así como *open acces*, es importante retener el término en inglés para no esquivar la historia. Aunque a muchos no les guste reconocerlo, *text-books* y *handbooks* (manuales), *companions* y *readers*, son inventos metropolitanos. Si bien en cada mercado tales géneros pueden ser “traducidos a otras tradiciones” nacionales o lingüísticas, centrales o periféricas, la referencia no deja de resaltar que las relaciones norte-sur no deben ser rechazadas por prejuicios morales, sino que precisan ser consideradas como procesos históricos de interdependencia y dominación de efectos duraderos, hundidos en lugares recónditos de nuestros inconscientes profesionales.²¹ Más allá de las diferencias entre tales géneros educativos, todos ellos proponen totalidades representativas del estado del arte en una materia de conocimiento. Cabe pues preguntarse por los antecedentes de aquellos libros que para la historia de la antropología cumplieron en algún grado el objetivo y la función que al inicio destacamos en *Antropologías bechas en la Argentina*: retratar un panorama diverso de modos de producción de conocimiento; estimular procesos de institucionalización disciplinar a nivel nacional y americano.

Desde los albores de la antropología hubo compendios, manuales, enciclopedias, colecciones con algunos de los elementos formales como los de este libro: conocimientos objetivos, demostraciones de competencias interpretativas, efectos implícitos o explícitos de asentamiento de la disciplina y su posible institucionalización como ciencia legítima. Guaraníes, calchaquíes, araucanos, quechuas eran contrastados por Alcide D’Orbigny en la década de 1830 en *Voyage dans l’Amérique Méridionale*, una obra humboldtiana. Aunque la distancia temporal de esta extraordinaria referencia parezca un disparate, la retengo porque aún era usada en la década del cincuenta por algunos de los antropólogos que en

20 César Ceriani Cernadas y Mariana Espinosa (2018), recientemente han organizado un *reader* de estudios socio-antropológicos sobre grupos evangélicos.

21 Dimensión que, como sugiere Bourdieu (1995), es indispensable revelar.

Argentina contribuyeron a la institucionalización y divulgación de la disciplina.²² Además articula la matriz nacional-extranjero que aquí tratamos como nodal para pensar el libro bajo foco. En tal sentido, un siglo después de la obra del naturalista francés, podemos evocar otro monumento: el *Handbook of South American Indians* coordinado por Julian H. Steward (Smithsonian Institution: Bureau of American Ethnology, 1946-1948), cuyas marcas son claras en cuanto al momento de acentuación de la internacionalización y profesionalización de la antropología de los países centrales. Si también pareciera raro citar esa obra, no es posible olvidar que Steward dirigió a Rex González en Columbia, arqueólogo decisivo para implantar una antropología argentina a la altura de las demás. Si la antropología ya se practicaba con cierto grado de excelencia en algunos países de América Latina, la profesionalización fue más tardía y recién en los años 1960 se gradúan los primeros antropólogos, se multiplican los eventos y las publicaciones que enmarcan la clase de proceso que este libro busca representar. Para el paso de la objetivación de “el hombre americano” a la de los hombres y mujeres que analizan fenómenos antropológicos desde América Latina hubieron de darse muchas transformaciones, frutos de duros combates ideológicos. Este cambio que ahora vemos en *Antropologías hechas en la Argentina* es acompañado por algunas obras “noratlánticas” que buscan retratar cómo trabajan los antropólogos en el continente. Por ejemplo, *A Companion to Latin American Anthropology*, editado por Deborah Pool (Malden y Oxford: Blackwell, 2008), donde Argentina “está representada” por un capítulo firmado por Claudia Briones y Rosana Guber: “Argentina: Contagious Marginalities”.²³ La referencia a las antropologías de América Latina como horizonte para calibrar los modos de trabajo de los especialistas en un país, es muy bien lograda en *La antropología ante el Perú de hoy: balances regionales y antropologías latinoamericanas*, compilación y edición de Alejandro Diez Hurtado (Lima: CISEPA-PUCP, 2008). Allí vemos nuevamente a Guber firmar “¿Qué alteridad? Una etnografía de la experiencia antropológica en la Argentina”.²⁴ El listado es arbitrario. No podría ser de otro modo en la medida en que no contamos con ejercicios de historia intelectual análogos. Lo que podemos

22 Pienso en un autor quizás “maldito”, como Salvador Canals Frau (Mallorca 1893 – Olivos 1958), director del Instituto Étnico Nacional entre 1946 y 1948, fundador del Instituto de Etnología de Cuyo y autor de uno de los libros más utilizados por el sistema escolar y el público lego para definir *Las poblaciones indígenas de la Argentina*. Este libro tuvo una primera edición en 1953 y en los años 1990 aún constaba de a millares en las librerías por su reedición en la colección Biblioteca Argentina de Historia y Política de editorial Hyspamérica.

23 Rosana Guber también participa de un sustantivo informe, coordinado por Leopoldo Bartolomé (2007), sobre la enseñanza de la antropología en la Argentina “a demanda” de un proyecto internacional.

24 Guillermo de la Peña “retrata” la antropología mexicana, Otávio Velho la brasileña, Segundo Moreno Yañez la ecuatoriana, Carmen Salazar-Soler y Jean-Pierre Chaumeil la fuerte presencia de la antropología francesa en los “estudios peruanos”, la primera con relación a la región andina, el segundo sobre Amazonia.

afirmar es que hasta ahora no se había emprendido un proyecto editorial como el de la ALA, que esperemos se complete con panoramas sobre cada rincón del continente. Es más, para comprender cabalmente el lugar de este libro, sería indispensable una investigación sobre el mercado del libro de antropología (en el país, en lengua castellana *e além*), como las hechas por los sociólogos (Bonacci 2020). Sin ello, el análisis es parcial, hipotético.

Resta tratar un problema. Las políticas de integración latinoamericana en estos paradójicos tiempos de globalización han perdido los soportes materiales y las creencias que otrora hicieron posible el logro de un increíble proceso de unificación cultural continental. En varios trabajos me he referido al tema de la unidad y la fragmentación de la cultura latinoamericana. Tanto a nivel del mercado editorial (Sorá 2017, en especial introducción y capítulo 3) como de las ciencias sociales (Sorá y Blanco 2018), la globalización parece haber acentuado la desarticulación de tal espacio cultural. Esta hipótesis parece contradecir los basamentos de la obra-objeto de la presente reflexión, pero se fundamenta en un contraste histórico en el que ambos mercados (académico y editorial) blandían triunfos más poderosos que en el presente. Si aquí no puedo explayarme sobre este asunto, quizás lo pueda resumir como una contradicción entre los buenos anhelos de colegas y editores actuales frente a los avances institucionales que para la afirmación de una cultura latinoamericana se gestaron entre los años 1940 y 1980. Si el diagnóstico no es muy alentador, festejo por lo menos el sostenimiento de esta creencia puesta en marcha por la ALA, que dio a la antropología argentina esta nueva posibilidad de representación. Los elementos históricos y estructurales planteados en este texto, aunque no del todo desarrollados espero que sean suficientes para ponderar el significativo aporte de *Antropologías hechas en la Argentina*.

Referencias citadas

- Bartolomé, Leopoldo J. (coord.) 2007. "Argentina: la enseñanza de la antropología social en el contexto de las ciencias antropológicas". Informe para la Investigación "A Distributed and Collective Ethnography of Academic Training in Latin American Anthropologies". Latin American Working Group of the WAN Collective.
- Bonacci, Juan Martín. 2020. "Publicar o perecer. Un análisis de la producción de la sociología argentina a partir de sus condiciones de publicación (1983-1995)". Tesis defendida en la Maestría en Investigación Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre. 1995. La cause de la science. Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (106-107): 3-10.

- Chartier, Roger. 1992. *L'ordre des livres: lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XVe et XVIIIe siècle*. Aix-en-Provence: Alinea.
- Ceriani Cernadas y Mariana Espinosa (orgs.). 2018. *Argentina evangélica. Estudios socioantropológicos sobre misiones e iglesias*. Santiago del Estero: Bellas Alas-IDACOR.
- Dujovne, Alejandro. 2018. Efectos de lectura. Problemas y propuestas para el estudio de las relaciones entre campo editorial y campo académico en las ciencias sociales y humanas. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. (22): 179-185.
- Goldgel, Víctor. 2013. *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Goody, Jack. 1977. *The domestication of savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McKenzie, Don. 2005. *Bibliografía y sociología de los textos*. Madrid: Akal.
- Miceli, Sérgio. 2003. *Nacional estrangeiro. História social e cultural do modernismo artístico em São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Peirano, Mariza. [1991] 2010. Los Antropólogos y sus linajes. *Revista del Museo de Antropología*. (3): 141-147.
- Sorá, Gustavo. 2017. *Editar desde la izquierda en América Latina. La agitada historia del Fondo de Cultura Económica y de Siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sorá, Gustavo y Alejandro Blanco. 2018. "Unity and Fragmentation in the Social Sciences in Latin America". En: Johan Heilbron, Gustavo Sorá y Thibaud Boncourt (eds.), *The Social and Human Sciences in Global Power Relations*. pp. 127-151. Basingstoke: Palgrave-MacMillan.
- Sorá, Gustavo. 2021. *A History of Book Publishing in Contemporary Latin America*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Thiesse, Anne-Marie. 1999. *La création des identités nationales. Europe XVIIIe XXe siècle*, París: Seuil.

ANEXOS

1. “Argentinos afuera”: Contribuciones de argentinos radicados en el exterior

El nombre de este Anexo recuerda una de las más tempranas redes de internet que formaron, en 1990, los argentinos residentes en el exterior. Ligados en su mayoría a las llamadas “ciencias duras” y a la fiebre creciente de la internet, se intercambiaban comentarios sobre futbol, vida cotidiana y negocios o almacenes donde conseguir alfajores, yerba mate y dulce de leche en las ciudades del mundo. En este Anexo reunimos un título, generalmente de un libro, de nuestros colegas que fueron a vivir a otros países en distintos momentos de la historia argentina y de la disciplina, por muy distintas razones. Esta selección no hace justicia, en general, a sus vastas trayectorias, pero intenta presentar, en conjunto, la variabilidad temática y conceptual en la que han conducido sus vidas y sus imaginaciones.

- Antoniadis, Leonardo. 2007. Chronique visuelle d'une migration tsigane. Une expérience de la photographie: outil de recherche et/ou lieu de rencontre et d'interrogation. *Journal des anthropologues Questions d'Optique*. (80-81).
- Archetti, Eduardo. 1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*. London : Berg.
- Armentano, Gabriela. 2016. Étude technologique des collections lithiques de Nord-Patagonie Orientale (Argentine) pendant l'Holocène récent. *L'anthropologie* (120): 69-106.
- Barabas, Alicia. 2018. *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Miguel Angel Porrúa.
- Bartolomé, Miguel. 2006. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Bernand, Carmen. 2005. *Historia de Buenos Aires*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Bernand, Carmen (con Quijada, Mónica y Arnd Schneider). 2000. *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Betrissey Nadali, Debora. 2017. Migration and Trafficking in Persons for Labor Exploitation in Textile Workshops of Buenos Aires under neoliberalism. *Latin American Perspective*. 44 (6): 63-76.
- Bilbao, Santiago. 2002. *Alfred Métraux en la Argentina. Infortunios de un antropólogo afortunado*. Caracas: Comala.com - La Galaxia.
- Blaser, Mario. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Bonnet, Octavio 2004. *Sabere sentir: uma etnografia da aprendizagem da biomedicina*. Río de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Cañas Bottos, Lorenzo 2015. *Old Colony Mennonites in Argentina and Bolivia*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Crespo, Fabián y M. Lawrenz. 2014. "Heterogeneous landscapes and medieval plague: an invitation to a new dialogue between historians and immunologists". *The Medieval Globe*. (1): 229-257.
- D'Antoni, Héctor. 2007. *Arqueoecología sistémica y caótica*. Madrid: CSIC.
- Dierna, Rosa y Rolando Aragón Valencia. 2000. *Visiones de la sexualidad y la reproducción, relaciones de género e hijos no deseados: un estudio cualitativo en Ciudad Blanca y Alto Inclán en el Departamento de Arequipa*. Embajada Real de los Países Bajos y Asociación Cristinana para el desarrollo de Arequipa.
- Doretti, Mercedes: Editora del Informe Anual del EAAF desde 1992 hasta 2012. Peritajes en México, Guatemala, El Salvador, Panamá, Brasil, Perú, Bolivia, Chile, Colombia, Haití, Bosnia, Herzegovina, Rumania, Croacia, Etiopía, Costa de Marfil, Zimbabwe, República Democrática del Congo, Sudáfrica, Filipinas, Indonesia, Polinesia Francesa, Kurdistán Iraquí, Timor Oriental, como integrante fundadora de EAAF, *Equipo Argentino de Antropología Forense*.
- Ferradás, Carmen. 1998. *Power in the Southern Cone borderlands: an Anthropology of Development Practice*. Praeger
- Fígoli, Leonardo. 2007. Paisagem Como Dimensão Simbólica do Espaço: o mito e a obra de arte. *Sociedades e cultura*. (10): 29-39.
- Franzé Mudanó, Adela. 2001. "Lo que sabía no valía". *Escuela diversidad e inmigración*. Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.
- Freidenberg, Judith Noemí. 2009. *The invention of the Jewish Gaucho. Villa Clara and the Construction of Argentine Identity*. Buenos Aires: Prometeo.
- Giorgis, Martha. *La Virgen prestamista*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Girola, Claudia. 2011. *Vivre sans abri. De la mémoire des lieux à l'affirmation de soi*. París: Éditions Rue d'Ulm.
- Goddard, Victoria. 1996. *The Anthropology of Europe*, London: Berg.
- Gordillo, Gastón. 2006. *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Heredia, Beatriz María Alasia. 2003. *La morada de la vida. Trabajo familiar de pequeños productores del noreste de Brasil*. Buenos Aires: La Colmena.
- Heredia, Osvaldo, ver Bonnín, Mirta. "Osvaldo Heredia: los proyectos de investigación, el aula y otros contextos de instrucción en la Arqueología de los '60 y

- '70". https://www.researchgate.net/publication/277993066_OSVALDO_HEREDIA_LOS_PROYECTOS_DE_INVESTIGACION_EL_AULA_Y_OTROS_CONTEXTOS_DE_INSTRUCCION_EN_LA_ARQUEOLOGIA_DE_LOS_60_Y_70 Osvaldo Heredia research projects classroom and other instructional contexts in
- Ibáñez Novión, Martín y Ari Miguel Teixeira Ott. 1982. *Adaptação à enfermidade e sua distribuição entre grupos indígenas da Bacia Amazônica*. Brasília, Centro de Estudos e Pesquisas em Antropología Médica, Caderno 1. (Ver su obra en Fleischer, Soraya & Carlos E. Sautchuk, eds. 2012. *Anatomías populares: a antropología médica de Martín Alberto Ibanez-Novión*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília).
- Juliano, Dolores. 2002. *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Kaplan, Adriana. 1998. De Senegambia a Cataluña: procesos de aculturación e integración social. X Premio de Investigación en Ciencias Sociales Dr Rogeli Duocastella, Fundación La Caixa, Barcelona. 207 pp.
- Kobelinsky, Carolina. 2010. *L'accueil des demandeurs d'asile. Une ethnographie de l'attente*. París: Editions du Cigne.
- Lagos, María Laura. 1994. *Autonomy and Power. The Dynamics of Class and Culture in Rural Bolivia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Traducción al castellano en Bolivia.
- March, Ramiro. 1992. L'utilisation du bois dans les foyers préhistoriques: une approche expérimentale. *Bulletin de la Société Botanique de France. Actualités Botaniques* 139 (2-4): 245-253.
- Mariscotti de Görlitz, Ana María. 1978. *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlin: Mann.
- Mendoza, Marcela. 2002. *Band Mobility and Leadership Among the Western Toba Hunter-Gatherers of Gran Chaco in Argentina*. Edwin Mellen Press.
- Menéndez, Eduardo. 1990. *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Mirazon Lahr, Marta. 2010. *The Evolution of Modern Human Diversity: A Study of Cranial Variation*. Cambridge University Press, Cambridge Studies in Biological and Evolutionary Anthropology.
- Muratorio, Blanca 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Neiburg, Federico 1998. *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Buenos Aires: Editorial Alianza.
- Obarrio, Juan 2014. *The Spirit of the Laws in Mozambique*. Chicago: The University of Chicago.
- Pintar, Elizabeth (con Lucia; Martinez, Jorge Gabriel; Aschero, Carlos Alberto; Glascock, Michael D.) 2016. Obsidian use and mobility during the Early and Middle Holocene in the Salt Puna, NW Argentina. *Quaternary International*. 422 (11): 93-108.

- Piscitelli, Adriana G. 2006. *Jóias de Família, gênero e parentesco em histórias sobre grupos empresariais brasileiros*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Procupez, Valeria. 2015. The Need for Patience: The Politics of Housing Emergency in Buenos Aires. *Current Anthropology* 56 (11): S55-S65.
- Quijada, Mónica, Carmen Bernand y Arnd Schneider. 2000. *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rabossi, Fernando. 2008. *En las calles de Ciudad del Este. Una etnografía del comercio de frontera*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Reina, Rubén. 1973. *Paraná. Social Boundaries in an Argentine City*. Austin: The University of Texas Press.
- Roulet, Florencia. 1993. *La resistencia de los Guaraní del Paraguay a la Conquista Española (1537-1556)*. Posadas: Editorial Universitaria.
- Ruben, Guillermo y Pedro Jaime. 2004. Etnografías do capitalismo: por uma articulação entre cultura, economia, história e poder. *Idéias, Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*. 4-25.
- Salinas, Cecilia Guadalupe. 2016. *Elusive appearances. How policies fail in the Argentinian Paraná Atlantic Forest*. Oslo, UIO.
- Savigliano, Martha E. 1995. *Tango and the Political Economy of Passion*. Westview Press.
- Schaposchnik, Ana. 2015. *The Lima Inquisition: the Plight of Crypto-Jews in Seventeenth-Century Peru*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Scotto, María Gabriela. 2017. "Sobre mineração, sustentabilidade e alquimia: reflexões sobre os apraxos da mineração sustentável". *Petróleo, Royalties e Região*. <http://https://royaltiesdopetroleo.ucam-campos.br/wp-content/uploads/2017/12/UCAM - PIT 4627A Pg40a44 Gabriela-Scotto-N58 2017.12.pdf>
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Serbín, Andrés. 2003. *Entre la confrontación y el diálogo. Integración regional y diplomacia ciudadana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sívori, Horacio F. (con Cleber M. Ribeiro de Macedo). 2019. Repatologizando a homossexualidade: a perspectiva de "psicólogos cristãos: brasileiros no século XXI. *Estudos e pesquisas em psicologia*. (18): 1415-1436.
- Verbitzky de Hunt, Eva. 1962. *La dinámica del grupo doméstico en pueblos Tzeltal: una comparación de contrastes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vessuri, Hebe. 2007. "O inventamos o erramos". *La ciencia como idea-fuerza en América Latina*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Vidal, Aixa y M. Pérez. 2016. Pottery technology, settlement and landscape in Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Argentina). *Antiquity*. 90 (353): 1286-1301.
- Villalón, Adriana. 2019. El cuerpo culpable en el espacio público: de disidencias, traiciones y arrepentimientos en la convivencia vasca. *Mana* 25 (1): 189-219.

- Vivaldi, Ana. 2011. Stuck on a Muddy Road: Frictions of Mobility Amongst Urban Toba in Northern Argentina. *Identities* 18(6): 599–619.
- Wainer, Rafael. 2016. “Permeable Bodies: Children, Cancer, and Biomedicine in Argentina”. British Columbia, Ph.D. Dissertation in Medical Anthropology. <http://hdl.handle.net/2429/55636>.
- Williams, Glynn. 1991. *The Welsh in Patagonia. The State and the Ethnic Community*. Cardiff: Cardiff University Press.

2. La Argentina como objeto antropológico: colegas extranjeros que nos han estudiado

“¿Cómo nos ven en el resto del mundo?” es una antigua pregunta argentina. Este Anexo se la toma en serio y reúne referencias de colegas que investigaron e investigan distintos aspectos de nuestro país y expresan sus hallazgos en tesis, artículos y libros. Aunque la Argentina fue objeto de exploración, crónica e investigación desde los comienzos de la conquista (como nos lo muestran los autores de las secciones 1 y 2 del volumen I), aquí decidimos focalizar en quienes trabajaron sobre la Argentina contemporánea, desde mediados del siglo XX. En la búsqueda, hicimos lo posible por diseñar un mapa con distintas procedencias. La diversidad que logramos está, sin embargo, menguada por “la desigual distribución de argentinólogos” en los continentes. Por último, debemos señalar que, por razones de espacio, este anexo incluye predominantemente títulos de antropología social y cultural, folklore y etnología.

- Angé, Olivia. 2018. *Barter and Social Regeneration in the Argentinean Andes*. London: Berghahn Books.
- Blair, James J.A. 2016. *Extracting Indigeneity: Oil, Environment and Self-Determination in the Falkland Islands (Malvinas)*. Doctoral dissertation, The City University of New York, New York.
- Blair, James J.A. 2019. “South Atlantic universals: science, sovereignty and self-determination in the Falkland Islands (Malvinas)”. *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society* <https://www.tandfonline.com/action/showCitFormats?doi=10.1080/25729861.2019.1633225>.
- Chapman, Anne. 1982. *Drama and Power in a Hunting Society: the Selk'nam of Tierra del Fuego*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chapman, Anne. 2008. *Hain. Ceremonia de iniciación de los Selk'nam de Tierra del Fuego*. Zagier & Urruty Publicaciones.
- D'Avella, Nicholas. 2019. *Concrete Dreams: Markets, Politics, and the Lives of Buildings in Post-Crisis Buenos Aires*. Durham: Duke University Press.
- Dubois, Lindsay. 2005. *The politics of the Past in an Argentine Working-Class Neighbourhood*. Toronto: University of Toronto Press. Traducción en Ediciones al Margen.

- Gandsman, Ari. 2012. "The Limits of Kinship Mobilizations and the (A)politics of Human Rights in Argentina". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 17 (2): 193-214.
- . 2012. "The Axel Blumberg Crusade for the Lives of our Children': the Cultural Politics of Fear and the Moral Authority of Grief in Argentina". *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 37 (73): 67-96.
- Guano, Emanuela. 2016. *Immaginando Buenos Aires. Ceti medi e modernità urbana*. Milan: Franco Angeli.
- Hemer, Oscar. 2012. *Fiction and Truth in Transition: Writing the present past in South Africa and Argentina*. Lit Verlag.
- Hoffman Ruggiero, Kristin. 1988. *And Here the World Ends. The Life of an Argentine Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Igaki, Akira. 2010. Desde Ambrosetti hasta Rabey, sobre la coca y el coqueo en Argentina. *Andes* (21): 131-145.
- . S.f. "Representación y socialización de la danza boliviana en Córdoba: argentinos y bolivianos detrás y fuera del escenario".
- Ishida, Chie. 2020. 同定の政治、転覆する声——アルゼンチンの「失踪者」と日系人（日本語）単行本 -*Política de la identificación, la voz de la subversión: los 'desaparecidos' y los nikkeis en Argentina*. Tokyo: Shumpusha Publishing. 石田智恵（著）
- Kauko, Sara. 2020. "Un campo inesperado de inclusión social: negociaciones identitarias y la movilidad socioeconómica en un equipo de triatlón en Santiago del Estero". En: Garguin, Enrique y Sergio Visacovsky (comps.), *La Argentina y sus clases medias. Nuevas contribuciones de la investigación empírica para debates pendientes*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Kujawska, Monika. 2016. Forms of medical pluralism among the Poish Community in Misiones, Argentina. *Anthropology & Medicine*.
- Kujawska, Monika *et al.* 2017. Cognition, culture and utility: plant classification by Paraguayan immigrant farmers in Misiones, Argentina. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*. 13 (42):
- Lazar, Sian. 2020. *Cómo se construye un sindicalista. Vida cotidiana, militancia y afectos en el mundo sindical*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Leferink, Sonja. 2002. *Los pobres no pueden morir. La cultura de la muerte y la marginalización en Argentina*. Utrecht: Rozenberg Publishers.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 1999. *La Represa de Yacyretá. Capitalismo transnacional y política hidroenergética en la Argentina*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- . 1991. *Empresas Transnacionais. Um grande projeto por dentro*. Sao Paulo: Editora Marco Zero e Anpocs.
- MacEwen, Allison (ed.). 1994. *Gender Segregation and Change. Men and Women in Changing Labour Markets*. Oxford: Oxford University Press.
- Marsili-Vargas, Xochitl. 2016. The Off-Line and On-Line Mediatization of Psychoanalysis in Buenos Aires. *Sign and Society* (4):1.

- Melhuus, Marit. 1987. *Peasants, Surpluses and Appropriation: A case study of tobacco growers from Corrientes, Argentina*. Oslo, Occasional Papers, Department of Social Anthropology.
- Melhuus, Marit y Kristi Anne Stølen (comps.). 2008. *Machos, putas, santas. El poder del imaginario en América Latina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Miller, Elmer S. 1995. *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Morgan, Lynn M. 2015. Reproductive rights or reproductive justice? Lessons from Argentina. *Health and Human Rights*. 17 (1): 136-147.
- Muir, Sarah. 2016. On Historical Exhaustion: Argentine Critique in an Era of "Total Corruption". *Comparative Studies in Society and History*. 58 (1): 128-159
- . 2015. The Currency of Failure: Money and Middle-Class Suspicion in Post-Crisis Buenos Aires. *Cultural Anthropology*. 30 (2): 310-335.
- Robben, Antonius C.G.M. 2005. *Political Violence and Trauma in Argentina*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Robben, Antonius C.G.M. 2018. *Argentina betrayed. Memory, Mourning and Accountability*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Saiag, Hadrien. 2020. Finacialization from the margins. Notes on the incorporation of Argentina's subproletariat into consumer credit (2009-2015). *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology*. (87): 16-32.
- . 2017. "Gender and Money in the Argentinian Trueque". En: Keith Hart (ed.), *Money in a human economy*. pp. 250-269. New York: Berghahn.
- Salvucci, Daniela 2018. Mobilitá andina e madri sole. Migrazioni e relazioni familiari in due comunità del Nord Ovest Argentino. *Studi emigrazione. International Journal of Migration Studies*. 55 (212): 551-568.
- Schneider, Arnd. 2006. *Appropriation as Practice: Art and Identity in Argentina*. London: Palgrave.
- . 2000. *Futures Lost. Nostalgia and Identity among Italian Immigrants in Argentina*. Oxford, Bern: Berlin, Peter Lang AG.
- Seidel, Katja. 2014. The Power of Absence: an Ethnography of Justice, The Power of Absence: An Ethnography of Justice, Memories of Genocide, and Political Activism of a New Generation in Post-. Transitional Argentina. RIAN. url: <http://mural.maynoothuniversity.ie/5612>
- Shever, Elana 2012. *Resources for reform. Oil and Neoliberalism in Argentina*.
- Skartveit, Hanna. 2006. *Ángeles populares. La formación social y espiritual de Gilda y Rodrigo*. Premio Eduardo Archetti, 1ª edición. Buenos Aires: Editorial Antropofagia-CAS/IDES.
- Stølen, Kristi-Anne. 2004. *La decencia de la desigualdad. Género y poder en el campo argentino*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Strickon, Arnold. 1965. "The Euro-American Ranching Complex". En: A. Leeds, y A.P. Vayda (eds.), *The Role of Animals in Human Ecological Adjustments*. Washington: American Association for the Advancement of Science.
- . 1962. *Class and kinship in Argentina*.

- Taylor, Julie Marion. 1981. *Evita Perón. Los mitos de una mujer*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Taylor, Julie M. 1998. *Paper Tangos*. Durham: Duke University Press.
- Tevik, Jon. 2006. *Porteñologics. El significado del gusto y la moralidad en la clase media profesional porteña*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Toyoda, Etsuko. 2016. La aculturación a través de una actividad de recreación: el tango argentino en Japón. *Revista Asia-América Latina*. 1 (2): 31-57.
- Ullberg, Susann Watermarks. 2013. *Urban Floding and Memoryscape in Argentina*. Stockholm, Stockholm University.
- Vaisman, Noa. 2014. Relational Human Rights: Shed-DA and the Identification of the “Living disappeared” in Argentina. *Journal of Law and Society*. 41 (3).
- Van Roekel, Eva. 2019. “Getting Close: on Ethnography and Emotional Engagement with Indicted Military Officers in Argentina”. En: K. Anderson y E. Jessee, (eds.), *Approaching Perpetrators*. Madison: University of Wisconsin Press.
- . 2019. “Interpretation of dreams and humor in affective fieldwork on State Violence in Argentina”. En: K. Koonings, D. Kruijt y D. Rodgers (eds.), *Ethnography as Risky Business: Field Research in Violent and Sensitive Contexts*. pp. 139-149. Lexington Books.
- Whiteford, Scott. 1981. *Workers from the North. Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwest Argentina*. Austin: University of Texas Press.

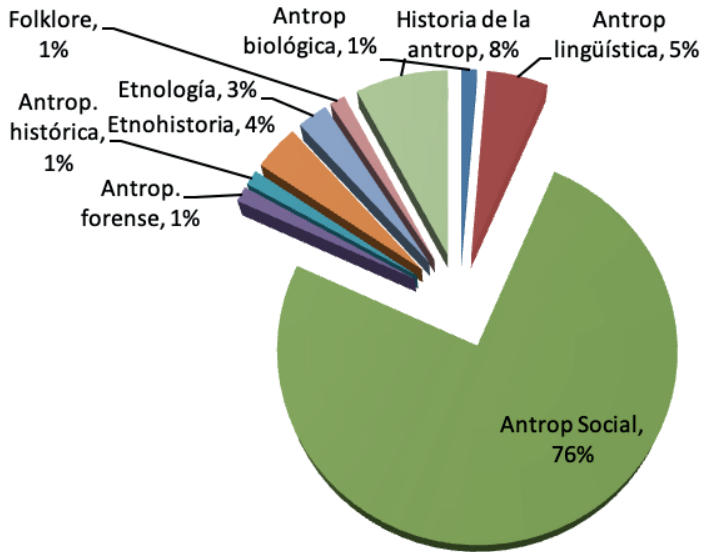
3. *Antropologías hechas en la Argentina:* tres volúmenes en “datos cuanti”

Como adelantamos en la introducción, estos volúmenes presentan una selección que no pretende representar la totalidad de las antropologías que hacemos en la Argentina. Más bien, se muestran aquí distintas formas que en Argentina tenemos de concebir, practicar y escribir antropología en nuestro país. Sin embargo, creímos conveniente elaborar este Anexo para dar cuenta de la totalidad del contenido de esta obra. Para ello, hemos apelado a recursos cuantitativos de síntesis y exposición.

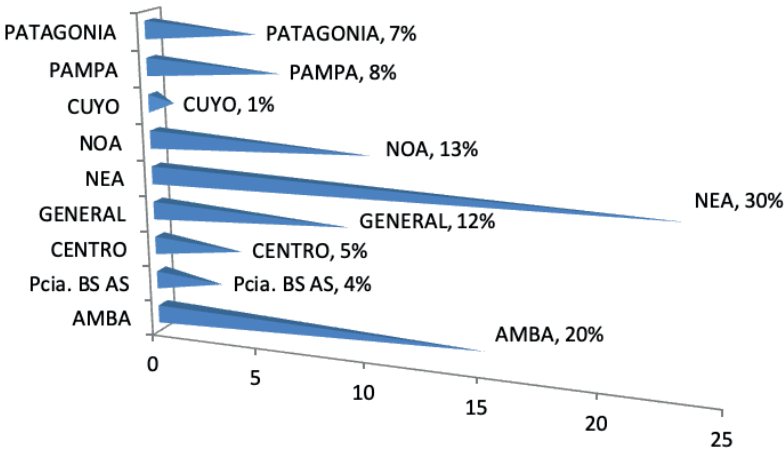
Antropologías hechas en la Argentina está compuesta por 3 volúmenes que incluyen 14 secciones, 3 anexos, 1 mapa y 80 artículos/capítulos de libros que reúnen 100 autores en unas 1800 páginas.

Cada sección está encabezada por un título y el breve desarrollo de la idea central que lo sustenta. Además de introducir al lector en el contenido de la misma, se indican las relaciones posibles con las demás secciones de los volúmenes, palabras clave y una lista de lecturas especialmente recomendadas que complementan la sección.

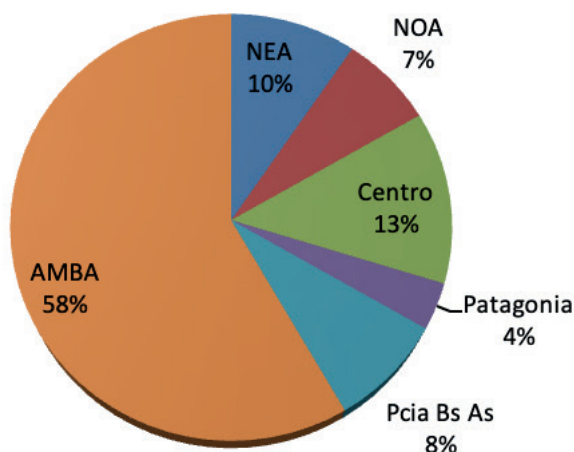
Cada artículo, a su vez, cuenta con los datos de la publicación original, una nota al pie con la trayectoria de su/s autor/es, su adscripción institucional al momento de editar esta selección y relaciones posibles entre este y otros artículos de otras secciones.



Antropologías bechas en la Argentina según subdisciplina



Antropologías bechas en la Argentina según la región referida en cada artículo



Antropologías hechas en la Argentina según la localización regional de la adscripción institucional de sus autores

Referencias

- AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires) incluye la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Capital Federal) y los 40 municipios de la provincia de Buenos Aires que circundan a la capital argentina: Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Berisso, Brandsen, Campana, Cañuelas, Ensenada, Escobar, Esteban Echeverría, Exaltación de la Cruz, Ezeiza, Florencio Varela, General Las Heras, General Rodríguez, General San Martín, Hurlingham, Ituzaingó, José C. Paz, La Matanza, Lanús, La Plata, Lomas de Zamora, Luján, Marcos Paz, Malvinas Argentinas, Moreno, Merlo, Morón, Pilar, Presidente Perón, Quilmes, San Fernando, San Isidro, San Miguel, San Vicente, Tigre, Tres de Febrero, Vicente López, y Zárate. “El AMBA” representa el 37% de la población del país y reúne una extensa población migrante externa e interna y a su descendencia. El AMBA es el distrito con mayor peso en la política nacional.
- NEA (Nordeste argentino) está conformado por las provincias de Formosa, Chaco, Misiones, Corrientes y Entre Ríos. Es la región lindante con las Repúblicas Federativa del Brasil, la República Oriental del Uruguay y la República del Paraguay.

- NOA (Noroeste argentino) incluye a las provincias de Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y Santiago del Estero. Es la región lindante con la República de Bolivia y el norte de la República de Chile.
- Centro integra a las provincias de Córdoba y Santa Fe.
- CUYO comprende las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis, con una densidad poblacional relativamente baja. Es la región lindante, cordillera de los Andes de por medio, con la República de Chile.
- Patagonia incluye a las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, colindantes con la República de Chile. También incluye las jurisdicciones de la provincia de Tierra del Fuego correspondientes al Sector Antártico, con ocupación efectiva desde 1904, y los archipiélagos sudatlánticos Malvinas (*Falklands*), Sandwich del Sur y Georgias del Sur, reclamados por la Argentina sin solución de continuidad desde su ocupación por Gran Bretaña en enero de 1833, y ocupados por la Argentina en el conflicto bélico anglo-argentino de abril a junio de 1982.
- Pcia de Bs.As. (Provincia de Buenos Aires) se extiende por la provincia homónima y de mayor extensión del país, excepto el AMBA.
- Pampa o Área Pampeana está conformada, regularmente, por las provincias de Buenos Aires, Entre Ríos, sur de Santa Fe y de Córdoba, y La Pampa. En estos cuadros nos referimos solamente a Provincia de Buenos Aires y La Pampa.
- General: Refiere a los artículos cuyo objeto son la historia de la disciplina o la totalidad del país.

Listado de artículos por orden alfabético de 1er autor

- Abínzano, Roberto Carlos. 2017. Migraciones e integración en la región de la Triple Frontera: Argentina, Brasil y Paraguay. *TSN*. (4): 1-23.
- Achilli, Elena Libia. 1988. La práctica docente. Una interpretación desde los saberes de los maestros. *Cuadernos de Antropología Social*. (2): 5-18.
- Andreani, Héctor 2016. Clase, masculinidad y lenguas en el trabajo migrante santiagueño. *Signo & Seña* (29): 103-129.
- Archetti, Eduardo. 1988. Ideología y organización sindical: las Ligas Agrarias del norte de Santa Fe. *Desarrollo Económico*. 28 (111): 447-461.
- Bartolomé, Leopoldo J. [1982] 1984 La familia matrifocal en los sectores marginados: desarrollo y estrategias adaptativas. *Runa*. 23-39.
- Bergesio, Liliana y Natividad González. 2020. Los viajes de intercambio y las ferias. Relatos y vigencia del trueque en la Puna jujeña (Argentina). *Estudios Atacameños*.
- Bermúdez, Natalia. 2015. Etnografía de una muerte no denunciada. Justicias y valores locales en una villa de la ciudad de Córdoba, Argentina. *Dilemas*. 8 (3): 455-472.

- Bigot, Margot y Héctor Vázquez. 2008. "Convergencia lingüístico-cultural en el análisis de los toba 'qom' hablantes asentados en el barrio Los Pumitas, Rosario, Argentina". En *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Bilbao, Santiago. 1964-65. Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco Santiagueño. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. (5): 143-192.
- Blache, Martha. 1979. Dos aspectos de la tradición en San Antonio de Areco. *Folklore Americano*. (27): 163-194.
- Blázquez, Gustavo. 2012. *Negros de alma*. Raza y proceso de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina). *Estudios en Antropología Social*. 1 (1): 7-34.
- Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Fernando Balbi. 2003. "Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto ... y después conversamos: etnografía de una traición". En Rosato, Ana y Fernando Balbi (eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos*. *Estudios en Antropología Social*. pp. 121-152. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Boixados, Roxana y Judith Farberman. 2014. Los llanos riojanos en el siglo XVIII. Problemas, actores y métodos en una investigación interdisciplinaria. *Memoria Americana*. 22 (2):17-41.
- Bonnin, Mirta y Germán Soprano. 2011. Antropólogos y antropología entre las Universidades Nacionales de La Plata, Litoral y Córdoba. Circulación de personas, saberes y prácticas antropológicas en torno del liderazgo académico de Alberto Rex González (1949-1976). *Relaciones*. (36): 37-49.
- Braunstein, José. 2005. Los pueblos indígenas del Gran Chaco. *Mundo de Antes*. (4):127-137.
- Briones, Claudia. 2004. Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société suisse des Américanistes. Bulletin*. (68): 73-90.
- Bugallo, Lucila y Jorge Tomasi. 2012. Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*. 42 (1): 205-224.
- Buliubasich, Catalina. 2013. La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes. *Runa*. 34 (1):59-71.
- Calandrón, Sabrina 2014. "La sagrada familia y el oficio policial. Sentidos del parentesco en trayectorias y prácticas profesionales cotidianas". En Sabina Frederic, Mariana Galvani, José Garriga Zucal, Brígida Renoldi (eds) *De armas llevar. Estudios socioantropológicos sobre los quehaceres de policías y de las fuerzas de seguridad*. Pp. 57-88. La Plata, UNLP, EPC.
- Carnese, Raúl, José Cocilovo y Alicia Goicoechea. 1991-1992. Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina. *Runa*. (20): 35-67.

- Carrizo, Sergio. 2020. "Tucumán y su antropología de provincia con proyección nacional". En: Rosana Guber y Lía Ferrero (eds.), *Antropologías hechas en la Argentina*. Montevideo: ALA.
- Caruso, María Paula. 2012. "En torno a la hidatidosis: las condiciones de vida, la indiferencia y la violencia en la estepa sur patagónica argentina". En: Ana Domínguez Mon, Serena Perner y Soledad Pérez (comps.), *De la agencia social a la salud colectiva*. pp 195-212S. C. Bariloche-Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Castilla, María Victoria. 2016. Tuberculosis, sufrimiento y vida cotidiana en barrios marginales y vulnerables del Área Metropolitana de Buenos Aires. *Trabajo y sociedad*. (26): 101-116.
- Catela da Silva, Ludmila. 2014. "Lo que merece ser recordado..." Conflictos y tensiones en torno a los proyectos públicos sobre los usos del pasado en los sitios de memoria. *Clepsidra*. (2): 28-47.
- Cebolla Badie, Marilyn. 2015 Cebolla Badie, Marilyn Rituais de iniciação e relações com a natureza entre os Mbya-guarani. *Mana*. 21 (1): 7-34.
- Ceriani, César. 2013. La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Cultura y religión*. 7 (1): 10-29.
- Citro, Silvia. 2012. La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *Ilha*. 13 (1): 61-93.
- Escolar, Diego. 2003. Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis Huarpe. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (28): 23-43.
- Fondebrider, Luis y Vivian Scheinsohn. 2015. "Forensic archaeology: the Argentinian way". En: W.J. Mike Groen, Nicholas Márquez-Grant y Robert C. Janaway (eds.), *Forensic archaeology: a Global Perspective*. pp 369-378. John Wiley & Sons.
- Frederic, Sabina. 2016. "Una investigación etnográfica en campo militar. Repensando la autonomía académica en el estudio del éxodo de personal militar subalterno en la Argentina". En: Helena Carreiras, Celso Castro y Sabina Frederic (eds.), *Researching the Military*. Pp. 119-130 London-New York: Routledge.
- Gandulfo, Carolina. 2012. "Guaraní sí, castellano más o menos". Etnografía en colaboración con niños/as en una escuela rural de Corrientes, Argentina. *Spanish in Context*. 9 (2): 315-338.
- Garbulsky, Edgardo. 2014 (2004). "La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales". En: Silvana Sánchez (comp.), *Antropología Crítica*. Edgardo Garbulsky. pp.37-53. Rosario: Laborde Editor.
- Garriga Zucal, José. 2018. Las lógicas de las violencias: más allá de la noción de recurso y más allá de "la parte maldita". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* (16): 48-62.

- Gil, Gastón J. 2016. Producción teórica y circulación de ideas en las ciencias sociales en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*. (32): 51-71.
- Golluscio, Lucía y Ana Ramos. 2007. El “hablar bien” mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social. *Signo & Seña*. (17): 91-113.
- Gorosito Kramer, Ana María. 2006. Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. *Avá*. (9): 11-27.
- Gravano, Ariel. 2003. Los atrases y delantes de las ciudades. Muestra del trabajo con los imaginarios urbanos. *Runa* (24): 27-42. También en Gravano (comp.). *Antropología de lo urbano*. pp. 129-138. Santiago de Chile: LOM Ediciones-colegio de Antropólogos de Chile.
- Grimberg, Mabel. 2009. Sexualidad, experiencias corporales y género: un estudio etnográfico entre personas viviendo con VIH en el Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. *Cadernos de Saúde Pública*. 25 (1): 133-141.
- Guber, Rosana. 2020 “De chicos a veteranos. O la subversión de la organización social”. En: Rosana Guber y Lía Ferrero (eds), *Antropologías hechas en la Argentina*. Montevideo: ALA.
- Guglielmucci, Ana. 2017. Identidades fragmentadas: los procesos de identificación forense en casos de desaparición forzada. *Avá*. (30): 105-136.
- Hermitte, Esther y Carlos Herrán. 1970. Patronazgo o cooperativismo? Obstáculos a la modificación del sistema de interacción social en una comunidad del noroeste argentino. *Revista Latinoamericana de Sociología*. (2): 293-317.
- Hirose, Belén. 2020. “Entre el amor y la pasión. Augusto Raúl Cortazar, fundador de la profesionalización del Folklore en la antropología argentina”. En: Rosana Guber y Lía Ferrero (eds), *Antropologías hechas en la Argentina*. Montevideo: ALA.
- Hirsch, Silvia. 2008. “Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino”. Hirsch (comp.), *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- Isla, Alejandro. 2000. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños*. (19): 135-156.
- Kalinsky, Beatriz. 2009. Efectos sociales de los procesos jurídicos-penales. Algunas consideraciones antropológicas. *Capítulo Criminológico*. 37 (1): 77-101.
- Karasik, Gabriela. 2013. “Migraciones, trabajo y corporalidad. Bolivianos y nativos en el trabajo rural y el servicio doméstico en Jujuy”. En: Gabriela Karasik (comp.), *Migraciones internacionales. Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea*. pp. 231-255 Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Kohl, Philip L. y José A. Pérez Gollán. 2002. Religion, politics and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswald Mehin. *Current Anthropology*. 43 (4): 561-586.

- Lattuada, Mario, María Elena Nogueira y Marcos Urcola. 2012. Rupturas y continuidades en la gestión del desarrollo rural: consideraciones acerca del rol del Estado (1991-2011). *Avá* 21:11-41.
- Lazzari, Axel y Diana Lenton. 2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización. *Avá*. (1): 125-140.
- Lorandi, Ana María 1998. "Los diaguitas y el Tawantinsuyu. Una hipótesis de conflicto". En Dillehay, Tom D. y Patricia J. Netherly (eds.) *Las Fronteras del Estado Inca*. pp. 198-216. Quito, Fundación Alexander Von Humboldt-Abya-Yala.
- Ludueña, Gustavo. 2012. Estado y Nación en las Narrativas de *Espíritus Desaparecidos* durante la Dictadura Militar en Argentina, 1976-1983. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. (47-48): 181-216.
- Manzano, Virginia. 2009. "Un barrio, diferentes grupos. Acerca de dinámicas políticas locales en el distrito de La Matanza". En Grimson, Alejandro, María Cecilia Ferraudi Curto y Ramiro Segura (comps.) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*. pp. 267-294. Buenos Aires: Prometeo.
- Medrano, Celeste y Florencia Tola. 2016. Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco. *Avá*. (29): 99-129.
- Míguez, Daniel. 2007. "Reciprocidad y poder en el sistema penal argentino. Del 'pitufeo' al motín de Sierra Chica". En: Alejandro Isla (comp.), *En los márgenes de la ley. Inseguridad y violencia en el Cono Sur*. pp. 23-46. Buenos Aires: Paidós.
- Milstein, Diana J. 2010. Politics is also child's play. *Teaching and Teacher Education*. (26): 136-143.
- Morel, Carlos Hernán 2012. Vuelve el tango: "Tango argentino" y las narrativas sobre el resurgimiento del baile en Buenos Aires. *Revista del Museo de Antropología*. (5): 77-88.
- Nacuzzi, Lidia R. y Carina P. Lucaioli. 2014. "Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras". En Trincherro, H., L. Campos Muñoz y S. Valverde (comps.), *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina I*. pp. 27-71. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires- Universidad Academia Humanismo Cristiano (UAHC) / FLACSO.
- Neufeld, María Rosa. 1988. Estrategias Familiares y Escuela. *Cuadernos de Antropología Social*. 1 (2): 31-39.
- Noel, Gabriel. 2016. Verdades y consecuencias. Las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías. *Avá*. (28): 101-126.
- Padawer, Ana. 2012. Feeding pigs and looking for guembe: local production of knowledge about the natural world of peasant and indigenous children in San Ignacio. *Ethnography and Education*. (7): 227-237.
- Podgorny, Irina. 2013. "La eternidad de lo provisorio. El sistema geográfico de Enrique Delachaux y el orden de las colecciones antropológicas en la Argentina". En Carla Lois y Verónica Hollman (comps.), *Geografía*

- y cultura visual. Los usos de las imágenes en las reflexiones sobre el espacio. pp. 129-153. UNR-Prohistoria Ediciones.
- Quirós, Julieta. 2019. Nacidos, criados, llegados: relaciones de clase y geometrías socioespaciales en la migración neorrural de la Argentina contemporánea. *Cuadernos de Geografía: Revista colombiana de geografía*. 28 (2): 271-287.
- Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote. 1996. "Hasta el río cambió de color": impacto social y relocalización de población en casa de Piedra (Provincia de Río Negro). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (21): 33-48.
- Ratier, Hugo. 1969. De Empedrado a Isla Maciel. Dos polos del camino migratorio. *Etnía*. 9 (40-43): 1-9.
- Renoldi, Brígida. 2015. Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera. *Etnográfica*. 9 (3): 417-440.
- Sapkus, Sergio Omar. 2014. Cambio agrario y reconfiguración de las relaciones sociales en la provincia de Formosa. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. (26): 103-120.
- Schamber, Pablo J. 2006. "Morfología del fenómeno cartonero en Buenos Aires". En Guillermo Wilde y Pablo Chamber (eds.) *Culturas, comunidades y procesos urbanos contemporáneos*. pp. 79-101. Buenos Aires, SB.
- Schiavoni, Gabriela. 1998-1999. Porto-Capivara: los ocupantes agrícolas de la frontera argentino-brasileña (Misiones, Argentina). *Estudios migratorios latinoamericanos*. 13-14 (40-41): 449-470.
- Siffredi, Alejandra. 2003. Etnología, espiritualidad y ética. Hacia una construcción de sentidos en diálogo con el nativo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. (28): 7-21.
- Silla, Rolando. 2012. Raza, raciología y racismo en la obra de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología*. 5 (1): 65-76.
- Sirimarco, Mariana. 2019. Lo narrativo antropológico. Apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual. *Runa*. 40 (1): 37-52.
- Sorá, Gustavo 2020 "La historia como reedición. La antropología argentina en su feria americana". En: Rosana Guber y Lía Ferrero (eds), *Antropologías bechas en la Argentina*. Uruguay: ALA.
- Tamagno, Liliana y Marta Maffia. 2011. Lo afro y lo indígena en Argentina. Aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio. *Boletín Americanista*. 61 (2): 121-141.
- Tiscornia, Sofía y María José Sarabayrouse Oliveira. 2004. "Sobre la banalidad del mal, la violencia vernácula y las reconstrucciones de la historia". En Sofía Tiscornia (comp.), *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. pp. 63-74. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Vecchioli, Virginia. 2005. "La nación como familia'. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos". En: Sabina Frederic y Germán Soprano (comps.), *Cultura y política en etnografías sobre*

- la Argentina*. pp. 241-269. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Vessuri, Hebe M.C. 1977. "Procesos de transición en comunidades de obreros rurales y articulación social". En: Esther Hermitte y Leopoldo J. Bartolomé (comps), *Procesos de articulación social*. pp. 196-237. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Visacovsky, Sergio E. 2012. Experiencias de descenso social, percepción de fronteras sociales e identidad de clase media en la Argentina post-crisis. *Pensamiento Iberoamericano*. (10): 133-168.
- Wilde, Guillermo. 2018. "Invención, circulación y manipulación de clasificaciones en los orígenes de una antropología misionera". En: Christophe Giudicelli (comp.) *Luchas de clasificación. Las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*. pp. 41-77. Rosario-Lima: Prohistoria/IFEA.
- Wright, Pablo. 2005. Cuerpos y espacios plurales: sobre la razón espacial de la práctica etnográfica. *Indiana*. (22): 55-72.

EDITORAS

Rosana Guber es antropóloga graduada en la Universidad de Buenos Aires y doctorada en la Universidad Johns Hopkins (Baltimore, EEUU). Es investigadora del Centro de Investigaciones Sociales del IDES-CONICET, dirige la Maestría en Antropología Social IDES-IDAES/UNSAM (desde 2001) y el Centro de Antropología Social del IDES (desde 1994), y es docente del Programa de Posgrado de Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones (desde 1997). Sus líneas de trabajo son la antropología de las antropologías argentinas (comp. *Antropologías Argentinas*, 2014), etnografía y trabajo de campo (*El Salvaje Metropolitano*, 1991/2004; *Etnografía: método, campo y reflexividad*, 2001/2012; *La articulación etnográfica*, 2013; comp. *Prácticas etnográficas*, 2014; comp. *Trabajo de campo en América Latina*, 2 vols. 2018), y memoria social y experiencia de protagonistas directos en el conflicto anglo-argentino por las Malvinas e islas del Atlántico Sur, 1982 (*¿Por qué Malvinas?*, 2001; *De chicos a veteranos*, 2004; *Experiencia de balcón*, 2016). En 2016 fue galardonada con el Premio Konex de Platino en el área de Arqueología y Antropología.

Lía Ferrero es antropóloga graduada de la Universidad de Buenos Aires, diplomada en Antropología Social y Política por FLACSO y maestranda por la FFyL-UBA. Presidió el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina-CGA entre los años 2013 y 2018. Como presidenta de esa Asociación fue delegada por Argentina en el Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología (WCAA); participó de la organización de múltiples eventos científicos y de divulgación de cara a reflexionar sobre las Ciencias Antropológicas, sus Asociaciones y el rol profesional de lxs antropólogxs en Argentina y la región. Es docente investigadora de la Universidad Nacional de José C. Paz y de la Universidad Nacional de La Plata, integra el Centro de Estudios del Deporte de la Universidad Nacional de San Martín. Es editora de la revista *PUBLICAR-En Antropología y Ciencias Sociales* del CGA y co-editora de *Déjà Lu-* iniciativa de la WCAA. Desde 2017 integra la Comisión Directiva de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) como vocal por Argentina. Desde 2020 es presidenta de ALA.

Las tres mujeres de esta foto integraban el proyecto de Alfarcito, Tilcara (provincia de Jujuy) en 1969. El proyecto era dirigido por el arqueólogo y etnohistoriador Guillermo Madrazo, por entonces director del Museo de Olavarría (que editaba tres publicaciones: *Monografías*, *Etnía* y un boletín *Actualidad Antropológica*. Con sweater rojo Judith Freidenberg; a su lado Cristina Soruco y esposa de Madrazo, y sentada con sombrero Magui Tessone, estudiante en Olavarría. Los resultados de esta investigación se publicaron en 1970 en *Etnía* 11(50-54):1-11. “De mañana hacíamos arqueología y a la tarde Cristina y yo íbamos por los cerros entrevistando gente. Dormíamos en la carpa que se ve allí. El muchacho que está parado en el extremo derecho (de frente a la foto) no recordamos quién es. Podría haber sido miembro de la familia al lado de la cual armamos la carpa o un ayudante del equipo de Guillermo” (J.Freidenberg en consulta con Soruco, 8 de setiembre, 2020).



Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

ISBN: 978-9915-9333-6-8



9 789915 933368