Anuario de Estudios en Antropología Social

2005

Centro de Antropología Social-IDES

ISSN: 1669-5186

Editorial Antropofagia. Libertad 1358 piso 4 dto. H • CP: C1016ABB
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. www.eatropofagia.com.ar

Índice

Conferencia Esther Hermitte

L@s mestiz@s no nacen sino que se hacen.
Homenaje a Esther Hermitte (1921-1990) 7
Verena Stolcke

Dossier *de trabajo de campo*

"Hablando Terror": Trabajo de campo en medio del conflicto armado 33
Kimberly Theidon

Historias de la antropología argentina

"Instrucciones" y colecciones en viaje. Redes de recolección
entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales 49
Andrea Pegoraro

El Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti":
los usos del tiempo en una colección de pasados 65
Andrea Roca

Del seminario permanente

Ambigüedad y superposición de identidades:
crianceros argentinos y chilenos en el Alto Neuquén 89
Rolando Silla
Comentario de Rita Segato

Panoramas temáticos

Panorama de la antropologia visual en argentina 1983-2005 113
Marían Moya y Camila Álvarez

Artículos de investigación

La moral de los "inmorales". Los límites de la violencia
según sus practicantes: el caso de las hinchadas de fútbol 143
Pablo Alabarces y José Garriga Zucal

Las relaciones entre médicos y pacientes en el marco
de una epistemología integral 157
Octavio A. Bonet

(Re)aparecer en democracia: silencios y pasados posibles 175
Brenda Canelo y Ana Guglielmucci

"La ecología" de los colonos. Búsquedas de inclusión en un territorio ambientalista 187
Brian G. Ferrero

'El *trabajo* político' o la política como 'vocación de servicio': obligaciones y relaciones interpersonales 199
Julieta Gaztañaga

'Ahorristas' de vacaciones: de Villa Gesell al HSBC. Moralidades, familia y nación 217
Diego Zenobi

Colaboraciones

Con Elias en China. Proceso civilizatorio, restauraciones locales y poder en la China rural contemporánea 237
Susanne Brandtstädter

Comentarios de libros

Estigmas y valores etno-nacionales y la constitución de escenarios laborales informales 259
Comentario al libro de Patricia Vargas *"Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción"*. . . .
Sergio Visacovsky

Dar y recibir. La sutileza de las formas 262
Comentario al libro de Laura Zapata *"La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico"*. . . .
Adriana Gorlero

Las nuevas etnografías homoeróticas en Argentina 265
Comentario al libro de Horacio Sívori, *"Locas, Chongos y Gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990"*. . . .
Carlos Eduardo Figari

Antropólogos en acción 270
Comentario al libro de Isla, Alejandro y Paula Colmegna comps. *"Política y poder en los procesos de desarrollo. Debates y posturas en torno a la aplicación de la antropología"*. . . .
Andrea Mastrángelo

Antropología del "American dream" de los ejércitos latinoamericanos 280
Comentario al libro de Lesley Gill *"The School of the Americas. Military Training and Political Violence in the Americas"*, . . .
Máximo Badaró

En memoria

Santiago Alberto Bilbao (1930-2006) 286
Sergio E. Visacovsky

Ciro René Lafón (1923 – 2006) 287
Rosana Guber

Conferencia Esther Hermitte

L@s mestiz@s no nacen sino que se hacen. Homenaje a Esther Hermitte (1921-1990)

Verena Stolcke[1]

"...diréis de nuestra parte a los caciques y a los otros principales que nos queremos que los indios sean bien tratados como nuestros buenos súbditos y vasallos, y que ninguno sea osado de les hacer mal ni daño...porque somos informados que algunos cristianos de las dichas Islas, especialmente de La Española, tienen tomadas a los dichos indios sus mujeres e hijas y otras cosas contra su voluntad, luego como llegáredes, daréis orden como se les vuelvan todo lo que les tienen tomado contra su voluntad, y defenderéis so graves penas, que de aquí adelante ninguno sea osado de hacer lo semejante, a si con las indias se quisieren casar, sea de la voluntad de las partes y no por de fuerza" (Instrucción al Comendador Frey Nicolás de Ovando, Gobernador de las Islas y Tierra Firme del mar Océano, Granada, 16 septiembre 1501, en Konetzke 1956: 4-5).

"A los hijos de español y de India o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, amo yo a boca llena, y me honro con él." (Garcilaso se la Vega, Comentarios Reales de los Incas, libro IX, cap. XXXI, Buenos Aires, Emecé Editores, 1943 (1606).

"Dos Mundos ha puesto Dios en las Manos de Nuestro Católico Monarca, y el Nuevo no se parece a el Viejo, ni en el clima, ni en las costumbres, ni en los naturales; tiene otro cuerpo de leyes, otro consejo para gobernar; mas siempre con el fin de asemejarlos: En la España Vieja sólo se reconoce una casta de hombres, en la Nueva muchas, y diferentes." (Francisco A. Lorenzana Arzobispo de México desde 1766 hasta 1772 citado en Katzew, 1996: 108).

Conocí a Esther Hermitte a inicios de los años setenta en Buenos Aires. Hubo poco tiempo para hablar de nuestros respectivos trabajos. Por lo tanto me alegró en especial la oportunidad que me ofreció este homenaje para familiarizarme otra vez con su obra. Esther Hermitte fue una fina y original etnógrafa. Nadie escapa enteramente de las modas académicas pero Hermitte fue una antropóloga original. Sorprende que en los tiempos actuales que exaltan con tanta insistencia las identidades y diferencias "étnicas" su aportación científica pionera esté prácticamente olvidada.

En el primero y principal de sus trabajos etnográficos en Chiapas, México, entre 1959 y 1961, Hermitte se había distancia de los estudios convencionales sobre la *ladinización* de la población indígena de entonces (Hermitte 1964). Por *ladinización* se solía entender el *mestizaje* de la población autóctona con los *blancos* europeos y/o la adopción por sus integrantes o por los *mestizos* de los valores, el lenguaje y las costumbres de las elites criollas descendientes de españoles o de otros europeos dominantes. En su trabajo de campo en una comunidad Tzetzal encapsulada en una creciente población *ladina*, Hermitte documentó, en contraste, lo que hoy se llamarían formas de resistencia indígena. Los miembros de la comunidad estaban, en efecto, adoptando la lengua española y abandonando su vestimenta tradicional pero mantenían su propia interpretación

[1] Universidad Autónoma de Barcelona. VStolcke@telefonica.net. Conferencia dictada el día 9 de diciembre de 2005, CAS-IDES, Buenos Aires.

del mundo, sus mecanismos de regulación social, su concepción no dualista de la persona y su noción espiritual de las enfermedades y la curación a pesar del dominio de los *ladinos*.

Introducción

En este homenaje a Esther Hermitte quiero recuperar la pregunta sobre cómo se dieron las relaciones entre elites de procedencia europea y comunidades indígenas, entre conquistadores y conquistados. Pero quiero dar un paso atrás en esa larga historia y analizar las circunstancias socio-culturales e ideológicas que dieron origen a las nuevas gentes del Nuevo Mundo y las densas relaciones entre ellas. Las discordancias y crecientes ambigüedades en los modos de reinterpretar esa larga historia hacen necesaria esa retrospección antropológico-histórica.

Como bien señalaba Julio Cortázar ya hace algún tiempo: "Si algo sabemos los escritores es que las palabras pueden cansarse y enfermarse, como se cansan y se enferman los hombres o los caballos, (pues) hay palabras que a fuerza de ser repetidas, y muchas veces mal empleadas, terminan por agotarse, por perder poco a poco su vitalidad. En vez de brotar de las bocas o de la escritura como lo que fueron alguna vez, flechas de la comunicación, pájaros del pensamiento y de la sensibilidad, las vemos o las oímos caer como piedras opacas; empezamos a no recibir de lleno su mensaje o a percibir solamente una faceta de su contenido, a sentirlas como monedas gastadas, a perderlas cada vez más como signos vivos y a servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados." (citado por Redacción de *SERPAL* 2001:1). Algo similar ha ocurrido, creo, con palabras tan claves de la antropología social como en la formación de la sociedad colonial hispano-americana como cultura, mestizaje, identidad, raza, casta que hoy se han vuelto tan ubicuas como ambiguas.

Según el *Diccionario de la Lengua Española, mestizaje* refiere al "cruzamiento de razas diferentes" que resulta en un conjunto de individuos nuevos, que engendra *mestizos,* pero también hace referencia a la "mezcla de culturas distintas que da origen a una nueva" (Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, 22a. edición, 2001). El término *mestizaje* ha ingresado al lenguaje popular y mediático haciendo referencia a casi todos los tipos de mezcla. No queda claro si la palabra es utilizada en un sentido literal, analógico o metafórico.

El elemento más profundo y crucial en la vida y en la historia de una palabra es su origen, en tanto que atesora las circunstancias de su nacimiento, las características de su lugar de origen, la memoria de sus significados, su etimología. De aquí que en este artículo voy a trazar el origen y la trayectoria de los *mestizos,* uno de los nuevos tipos de gentes o personas engendrados por la sociedad y la historia colonial hispano-americana. La trivialización del término *mestizaje* ha tenido como una de sus consecuencias una suerte de inversión conceptual-ideológica. Las palabras pueden excluir y enmascarar los procesos históricos. Pero aquí mostraré que en el desarrollo de la sociedad colonial, la designación de las relaciones sexuales entre hombres españoles y mujeres indígenas como *mestizaje,* en sentido literal, y para designar sus productos en tanto *mestiz@s;* en lugar de resultar de diferencias "raciales" autoevidentes *de facto,* produjo e institucionalizó esas distinciones grupales socio-políticamente significativas, estimándolas como su causa. En efecto, actualmente la noción de *mestizaje* significa diferencias socio-culturales preexistentes, y las consolida como si fueran realidades supra-históricas. Por lo tanto, el estudiar *mestizos* de cara al resultado obvio de diferencias raciales o culturales es inapropiado, puesto se trata del producto de otros factores que en sí mismos no están relacionados con las diferencias grupales, tales como la organización familiar y los valores hispánicos, el tipo de uso de la población indígena dictada por la economía y varias otras clases de elementos intermedios (Lockhart, 1998: 332 n.22).

Un Nuevo Mundo

El imperio colonial español y su contraparte portuguesa fueron los pioneros en la expansión europea en África y América, para Adam Smith el evento más notable en la historia humana. Sus imperios sobrevivieron, más homogéneos que diversos, en el siglo diecinueve, cuando sus sucesores, los poderes coloniales británico y francés, apenas iban adquiriendo su definitiva fisonomía. Hasta 1815 España y Portugal no sólo eclipsaron la expansión ultramarina europea sino que enseñaron al Viejo Mundo cómo conquistar y colonizar grandes territorios en el Nuevo Mundo para tornar provechosos sus vastos recursos naturales y humanos. Las posesiones españolas en México y Perú eran vistas como las primeras colonias "mezcladas" en las que una minoría de colonizadores ibéricos crearon un tipo de sociedad completamente nuevo, desconocido hasta entonces, a partir de una gama completa de gentes desconocidas, engendrados por la subyugación de las poblaciones indígenas y la explotación de los crecientes contingentes de esclavos negros importados de África.

El principal objetivo de la empresa colonial era, sin duda, el bienestar nacional y el beneficio personal. Pero en ese momento, cuando la religión era inseparable de la política, la Iglesia Católica jugaba un rol tan importante como el que tuvo la Corona, en modelar la política colonial americana española y portuguesa, y las interrelaciones con los hasta entonces sólo fugaz o completamente desconocidos pueblos indígenas, y más tarde con los esclavos africanos.

En Brasil, Portugal estableció la primera "plantación" colonial que fue trabajada por el mayor número de esclavos africanos jamás transportado a las Américas, bajo el control de una pequeña minoría de colonizadores europeos, quienes se empeñaron, como hicieron los españoles, en imponer su civilización, instituciones y cosmología metropolitanas al Nuevo Mundo. Pese a las dificultades de comunicación y control debido a las enormes distancias que separaban a los establecimientos coloniales de sus metrópolis, España y Portugal consolidaron un hermético sistema de administración directa que contrasta con el ulterior, mucho menos opresivo, gobierno colonial británico (Fieldhouse, 1982).

Una perspectiva transatlántica es indispensable para comprender y estimar, no sólo el proyecto económico y político, de colonización y explotación de los recursos humanos y naturales, en los nuevos territorios durante los siglos que siguieron a la conquista, sino también el patrón socio-político que ordenaba las nuevas "clases" de gentes en el Nuevo Mundo. Este patrón fue el éxito de la dinámica recíproca entablada entre los principios administrativos metropolitanos, tanto los espirituales-religiosos como los valores sociales relativos al honor social y la jerarquía, y las circunstancias locales geo-políticas.

Los *mestiz@s* y toda la compleja jerarquía de nuevas categorías sociales implantada por la administración colonial y los colonizadores, impusieron una dimensión social adicional que, sin embargo, suele ser pasada por alto. El *mestizaje* tuvo que ver, primero y antes, con el sexo y la sexualidad; no obstante, éstos nunca deben ser disociados de los significados sociales en los cuales el intercambio sexual y las relaciones involucradas están invariablemente fundados. Los ideales de género relacionados con el honor social, la moralidad sexual y el matrimonio que suscribieron las relaciones de poder entre los conquistadores y colonizadores y con la población indígena, jugaron un rol decisivo en la creación de la sociedad colonial. Un código de moral sexual fue una dimensión constitutiva de la doctrina de la Iglesia Católica, algo que la Contrarreforma reforzó y que vinculaba explícitamente la virginidad y la castidad de la mujer, el honor familiar y la preeminencia social, consagrados en la doctrina de la *limpieza de sangre* subrayada e implementada en el Imperio Español a través del poderoso Santo Oficio de la Inquisición. Y las relaciones de género tienen que ver con la moralidad y el poder. Los ideales de la *limpieza de sangre* estructuraron política, moral y simbólicamente las identidades sociales y jerarquías tanto como el modo de su perpetuación a través del tiempo. En el Nuevo Mundo, sus nuevas "clases" de gentes plantearon nuevos dilemas políticos y conceptuales para la *limpieza de sangre.*

El llegar a ser mestizos

Desde la conquista, los oficiales de la Corona, los colonizadores y el clero -quienes se esperaba que eduquen y evangelicen a los nativos-, se apropiaron de las tierras indígenas y presionaron a la población local al trabajo forzado en las minas y en diversos tipos de servicios personales con un enorme costo humano y social, así como tornaron al abuso sexual de las mujeres indígenas en algo corriente. El dramático descenso de la población indígena, debido a la conquista militar y confrontaciones armadas entre conquistadores, a los desplazamientos forzados, al desparramo de enfermedades desconocidas por parte de los colonizadores y a la completa hambruna, socavaron las estructuras socioeconómicas y políticas locales (Sánchez-Albornoz 1984). Los testimonios indican que la explotación sexual de las mujeres nativas se volvió la regla tanto como el rápido ascenso del número de niños engendrados por conquistadores y colonizadores de todos los rangos sociales. La acusación mejor conocida de la conquista es probablemente la única crónica, *Nueva crónica y buen gobierno,* escrita a comienzos del siglo diecisiete para atraer la atención del Rey Felipe hacia la brutalidad y el mal manejo de sus administradores; en ella el etnógrafo andino *mestizo* Waman Poma de Ayala, de padre español y descendiente por vía materna de la nobleza incaica, provee una detallada descripción de la organización social, económica y política precolombina de los Andes, al tiempo que denuncia la destrucción que los *encomenderos* españoles, mineros, administradores y el clero inflingían a la población indígena. Los cuatrocientos dibujos que ilustran la crónica, retratan notablemente las escenas de trabajo forzado junto con el abuso sexual de las mujeres indígenas a manos de oficiales de la Corona, colonizadores y misioneros (Adorno 1986; Poma de Ayala 1980).

Formalmente, los indios, tal como los colonizadores denominaron a los originales habitantes del Nuevo Mundo, eran subordinados y vasallos de la Corona. En 1523 los dominios americanos habían sido incorporados al Reino de Castilla. Los indios poseían la categoría de *gentiles* (paganos) que la Corona les había concedido en tanto ignorantes de las sagradas escrituras. Sus *almas pequeñas* necesitaban el tutelaje de la Corona y de la Iglesia Católica, quienes compartían la incumbencia de instruirlos en la única y verdadera fe cristiana (Pagden 1982). En tanto *gentiles,* los habitantes originales de la América Hispana también eran tomados como de "sangre pura... sin mixtura de contagio u otra maldita secta" (Konetzke 1962: 67). En principio, los *Caciques* (los gobernantes indígenas) y otros *principales* (autoridades) disfrutaron de las prerrogativas sociales, dignidades y honores de la nobleza española. En mucho decretos Reales, la Corona expresaba su gran interés respecto de que los *naturales* (nativos) de las Indias no sean abusados o maltratados (Konetzke 1953). Con todo, la práctica colonial fue otra. Por ejemplo, ya los reportes de 1501, allegados a la Metropolis a través del gobernador Nicolás de Ovando de La Hispaniola, denunciaban a los colonizadores españoles en la isla por el hecho de haber tomado en contra de su deseo a las esposas e hijas de los *caciques* y otras autoridades (Konetzke 1953: 4-5, 9). Desde su llegada, Ovando encontró trescientos colonizadores castellanos que "vivían con mucha libertad y habían tomado las mujeres locales más bellas y distinguidas como *mancebas* (concubinas)" (citado en Konetzke, 1943: 219). Pero es de notar que el propio gobernador Ovando tuvo un hijo mestizo en la isla, llamado Diego (Lockhart 1994: 186). La Corona reaccionó frente a éste y otros abusos, incitando a los sacerdotes a notar que los indios disfrutaban de la libertad de matrimonio y a casarlos en la Iglesia de acuerdo a los santo sacramentos, e instó a los españoles a casarse con las mujeres nativas -y a las españolas a hacer lo mismo con los nativos-, aún cuando los indios no estaban bautizados tal como lo requería un temprano decreto; por lo tanto, en aras de incrementar la evangelización también creció la población isleña (Konetzke 1953: 61, 62; Konetzke, 1946; Rípodas 1977:230-236).

Con todo, el creciente número de *mestiz@s* provenía, en su mayoría, de hijos nacidos fuera del matrimonio. En 1533 la Audiencia y la Cancillería Real de Tenutztitlán, Nueva España, requirió a la Corona que provea un amparo para el gran número de vástagos que los españoles

habían concebido con las mujeres indígenas, y quienes habían sido abandonados por sus padres y vivían entre los indios en la miseria, algunos de ellos en peligro de inanición y de muerte (Konetzke 1953:147ff, 427). Sin embargo, los españoles también podían dejar a los vástagos concebidos con las mujeres indígenas junto con ellos para que recibiesen una educación cristiana, tal como lo sugería un decreto real 1535 (Konetzke 1953: 168).

Las mujeres indias se convirtieron en miembros íntimos de la mayoría de las familias de los conquistadores y de los primeros colonizadores instalados en el Nuevo Mundo. Pese a las quejas de la Iglesia, raramente los españoles aceptaron casarse con las mujeres indias, salvo cuando ellas descendían de las elites indígenas. Hay también registradas cantidad de instancias en las que los conquistadores -Hernán Cortes, Francisco Pizarro, Diego de Almagro, Hernando de Soto, por ejemplo- desposaron a sus antiguas concubinas indias fuera de cierta subordinación española a casarse con mujeres socialmente apropiadas de la Metrópolis (Miró Quesada 1965: 12-13; Ares Queija 2004b; Konetzke 1953: 187, 193). Y para los españoles tampoco era inusual tener más de una familia, una en la Península y otra en la América Hispana (Cook & Cook 1991). Casando a sus anteriores concubinas indias con algún español de menor rango y casándose luego con una mujer socialmente apropiada proveniente de la metrópoli.

Ares Queija ha examinado el primer registro de bautismo de la Catedral de Lima, en ese entonces, la única parroquia de la ciudad. Para esa época, el bautismo era obligatorio y los individuos eran bautizados, tanto si nacían de manera legítima o ilegítima. Los registros se refieren al período que va desde 1538 a 1547. En ese momento, no existían registros separados que indicaran la *calidad* de los progenitores (su posición socio-étnica). Este temprano registro contiene un total de 833 entradas de nuevos bautismos, de los cuales 347 eran vástagos de españoles y mujeres nativas -exceptuando tres instancias donde el padre era indio y la madre española-, 75 de padre negro y madre india, salvo un caso; 20 eran vástagos mulatos, de españoles y mujeres negras o mulatas. Ambos progenitores eran presumiblemente de extracción española sólo en 120 entradas (Ares Queija 2000: 78-80). Harth-Terré ha mostrado que el eufemismo utilizado para la concubina india en el registro bautismal era *su india* (su mujer india), no obstante, la presencia del padre junto con la madre india en la ceremonia del bautismo, indica su cohabitación bajo el mismo techo al menos durante el embarazo. Sólo en una docena de entradas durante toda la década falta el nombre del progenitor. En ese caso, el hijo era registrado simplemente como el "hijo de un cristiano y una mujer india" (Harth-Terré 1965: 132-133).

Los mulatos eran un fenómeno familiar para los conquistadores de la península. El hecho de ser mulat@ fue usualmente registrado en las entradas bautismales. Sin embargo, el término *mestizo*, aparece por primera vez en las entradas bautismales en 1539, sólo en la entrada del hijo de Pedro, un indio que servía como *mitayo* para Don Pedro de Villa Real, el mayordomo de Don Francisco Pizarro (Harth-Terré: 135). La celebrada *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano* de Fernández de Oviedo, publicado entre 1535 y 1557, también hace referencia a los *mestizos* americanos, *"los mestizos son hijos de cristianos e de indios"* (1851-1855: I: 105).[2]

Inicialmente, la descendencia de mujeres indias y hombres españoles no era tipificada como una categoría social separada. Ellos también eran considerados como españoles, siendo preferentemente bautizados como tales. Y los administradores coloniales y colonizadores usualmente empleaban la frase descriptiva *"hijo de español tenido en india"* (hijo de español

[2] En el Corpus de la Real Academia Española *mestizo* es identificado por primera vez en 1487 en un documento concerniente a la refutación de la difamación de un herético, cuyo autor, tal como él argumenta, no podía ser ni *"cristiano Viejo* ni uno *Nuevo* ni un *mestizo"*; las entradas siguientes son desde 1513 y refieren al mestizo de un perro. La primera entrada que refiere a Hispanoamérica es tomada de Fernández de Oviedo (http://corpus.rae.es/cgi-bin/crpsrvEx.dll). Alvar también sugiere que el término *mestizo* ya era conocido en la Península antes de la conquista (Alvar1987: 162).

con una mujer india) para designarlos (Konetzke 1953: 147, 168). Sólo cuando su cantidad, presencia social y peso legal crecieron en la sociedad colonial, la denominación descriptiva fue sustituida gradualmente por una nueva y precisa clasificación de categorías sociales. El término *mestizo* (del latín mixticius, en el sentido de mezclado) se volvió, por lo tanto, una denominación institucionalizada para identificar a los vástagos de los españoles con las mujeres indias. A diferencia de las diversas denominaciones regionales para las gentes "mezcladas", la de *mestizo* se tornó una designación no oficial para percibir tributos o privilegios, acceso o exclusión de los oficios públicos o religiosos, etc., y así fue utilizada en los registros bautismales y de matrimonio (Alvar 1987). Con el tiempo, el poder performativo de la categoría, ratificó la separación y desigualdad de los progenitores de los *mestizos* en la lucha simbólica respecto de la ubicación socio-política colonial. El progenitor indio era usualmente la madre y era percibida de status inferior. Además, los *mestizos* ocuparon una posición socio-política muy ambivalente, debido a que los ibéricos tenían en cuenta la descendencia de modo bilateral. Así, un individuo es la creación, la fusión, la mezcla, de ambos progenitores. A causa de la regla de descendencia bilateral, el matrimonio legítimo entre iguales fue decisivo para preservar y perpetuar los honores sociales. A través de sus madres, los *mestizos* descendían de los habitantes originales del Nuevo Mundo; a través de sus padres, descendían de quienes se apropiaron y ocuparon la tierra a través de la conquista.[3] La posición social ambivalente de los mestizos fue mejorada, en tanto ellos no nacieran fuera del matrimonio, algo que, por otra parte, socavaba el valor social y moral de sus madres.

Ser mestizo

En la América Hispana colonial, los indios que sobrevivieron al catastrófico colapso de su población nativa (Sanchez-Albornoz 1984) y el creciente grupo intermedio de los *mestiz@s*, prontamente fueron económicamente desaventajados y socialmente discriminados. El reconocimiento formal de los indios como vasallos de la Corona no los protegía de las desposesiones de sus tierras y medios de subsistencia, ni del desprecio de los españoles. A mediados de siglo, muchos españoles veían con desconfianza y aprehensión a los mestizos. Estos fueron progresivamente clasificados, en su conducta y posición social, junto con los mulatos. Por ejemplo, desde los años 1540 en adelante ya no hay más registros de decretos reales que demandasen a los colonizadores a casarse con las indias con quienes cohabitaban. Al contrario, insistentemente se les pedía a los colonizadores a casarse con mujeres de la Península o a llevar consigo a sus mujeres e hijos. A tal punto era esto así que, en 1538, el Virrey de la Nueva España se le propuso al Rey, quien consintió enviando un decreto real que compelía a los *encomenderos* (poseedores de concesiones de tierras) que estaban en posición de hacerlo, a desposar mujeres de la Península, con el atractivo de mejorar sus chances en la distribución de tierras e indios (Konetzke 1953: 187,193). Aún con todo, para los españoles del período de la conquista, el tener dos o varias sirvientes-concubinas al mismo tiempo no significaba algo inusual (Lockhart 1998: 230-237). El gobernador del Virreinato del Perú juntó a los españoles que satisfacían sus "deseos lujuriosos" con las indias que tenían en sus hogares; pero en lugar de plantearles que estaban compelidos a casarse con ellas, las autoridades sugerían que a ningún español le era permitido tener una mujer india sospechosa viviendo con ellos, embarazada o que haya dado a luz recientemente, más allá de estrictas necesidades de servicio doméstico (Konetzke 1953: 209).

La posición de los *mestizos* se deterioró al tiempo que la jerarquía social colonial se fue volviendo más compleja. Los conquistadores de la primera generación y las autoridades no ahorraron esfuerzos en asegurar derechos formales de propiedad a sus vástagos *mestizos*, a través de su legitimación mediante decreto real (Ko-

[3] Al mismo tiempo se desarrolló un rico léxico de términos populares regionalmente distintivo que aludía a las especiales características sociales o de personalidad atribuidas a los *mestizos* (Alvar 1987).

netzke 1953: 298). Una minoría de conquistadores y colonos desposaron a las madres indias de sus hijos. En la ciudad de Mexico, Nueva España, los españoles de la Península fundaron en 1548 el *Colegio de San Juan de Letrán* denominado *Colegio de Mestizos.* Algunos *mestizos* fueron exitosos en ser ordenados sacerdotes, tal como el infame andino perseguidor de idolatrías de origen desconocido, Francisco de Ávila (Bernand & Gruzinski 1999: 316-319). El cronista de la conquista, el Inca Garcilaso, hijo ilegítimo de un español y una princesa inca, fue seguramente el más distinguido entre los mestizos que buscaban honores de la Península (Bernand & Gruzinski 1999: 95ff).

Sin embargo, el tratamiento privilegiado del que disfrutaron algunos *mestizos* fue excepcional, e introdujo desigualdades sociales entre los propios *mestizos,* lo que reforzaba su posición social y política ambivalente. Así como en general iban perdiendo terreno social y político, para la década de 1560 la reputación de los *mestizos* empeoró notablemente. Pasaron a ser considerados malintencionados y de malas inclinaciones (Ares Queijo 1997: 42ff; Konetzke, 1953). Estos eran epítetos morales políticos que sugerían que los *mestizos* no eran confiables. En sus reportes, las autoridades coloniales llamaban insistentemente la atención hacia el hecho de que los *mestizos* estaban conduciendo desordenadamente las vidas de los indios. Así, en 1568 el Virrey del Perú, Francisco de Toledo, informó al Rey que "dado que sus madres eran indias, cuando los mestizos cometen un crimen se visten como indios y se esconden entre sus parientes maternos" (Konetzke 1956: 436). Una vez que la Corona tuvo éxito en instalar una maquinaria administrativa efectiva, los decretos reales siguieron limitando las oportunidades de avance socio-económico de los mestizos. A mitad de siglo, los mestizos ya se clasificaban con los mulatos y zambos - no obstante, esta era una nueva categoría social que designaba el creciente número de vástagos engendrados por hombres negros y mujeres indias, y señalada la diferencia en status que era atribuida a los negros por contraste con los indios - y compartían algunas de sus incapacidades sociales. Los mestizos ya no fueron admitidos en los seminarios para obtener una educación, ni al clero, y al igual que a los indios y mulatos, pese a que o precisamente porque se sabía que eran excelentes arcabuceros, se les prohibió cargar armas (Konetzke 1953: 256, 436, 479, 490-491). También se les impidió tener oficios públicos y reales así como concederles encomiendas, esto es, tener concesiones de tierras reales.

La conquista militar y política siempre es también una conquista económica. Aquello que fue un premio en la conquista de las Indias no fue el territorio *per se,* sino los indios que habitaban el Nuevo Mundo y su trabajo. Con las encomiendas de tradición medieval ibérica, la Corona recompensaba los servicios individuales de los conquistadores. Estas concesiones de tierras habilitaban a los conquistadores al tributo y al trabajo que los vasallos indios debían a la Corona. En contrapartida, los encomenderos eran compelidos a velar por el bien espiritual y mundano de sus indios. No obstante, los abusos existieron. Los indios trabajaban prácticamente por nada y su tasa de muerte fue extraordinariamente alta (Crosby 1973; Cook 1981). Las Leyes de Burgos de 1512 fallaron en mejorar la condición de los indios y en detener su declive poblacional.

La *encomienda* no era una institución hereditaria. Desde 1513 en adelante las concesiones de tierra fueron adjudicadas por "dos vidas", la del adjudicatario y su heredero. Sólo a Hernán Cortés le fue adjudicada una *encomienda* en perpetuidad. Sin embargo, las elites coloniales demandaban insistentemente la perpetuidad de las *encomiendas* para permitir a sus descendientes, entre ellos sus vástagos *mestizos,* consolidar su poder económico y político. La Corona y los funcionarios coloniales se oponían a estas recurrentes demandas porque amenazaban la soberanía de la Corona.

El desplazamiento de los indios de una *encomienda* a otra también fue permitido tempranamente (Pacheco Ríos 2002). El reemplazo laboral fue gran freno a la explotación de la totalidad de los recursos coloniales. A mitad de siglo, el Virrey del Perú Francisco de Toledo creaba las *reducciones* de indios, con la ayuda de misioneros y caciques, en aras de mejorar la fuerza de trabajo indígena. Las *reducciones* comportaron grandes dislocaciones y concentraciones de indios en los denominados *pueblos*

de indios que contaban con sus propias autoridades. Después de 1540, las *reducciones* se tornaron en un modo generalizado de asegurar el trabajo indígena en las colonias hispanoamericanas, aunque a menudo fracasaron por los altos niveles de explotación que prevalecían en ellas (Coello de la Rosa 1998; Coello de la Rosa 2000). El temprano proyecto de los Franciscanos de establecer dos "repúblicas" separadas, de españoles e indios, probó su carácter utópico hacia finales del siglo XVI. En la isla de La Hispaniola los españoles hicieron inútilmente sus primeros esfuerzos colonizadores al intentar segregar los municipios españoles de las ciudades indias. Los decretos reales que prohibían a españoles, *mestizos* y mulatos residir en las ciudades indias para proteger a los indios del maltrato, la explotación y el abuso eran recurrentes en el siglo XVIII (Konetzke 1953: 491, 513, 554, 572, 566).

Mestizos: semejanza o amenaza

La doble lealtad de los *mestizos* hacia sus padres españoles y sus madres indias se trasladó eventualmente hacia una tensa interacción política entre la semejanza y la amenaza. Hasta ahora no he puesto atención en los paralelismos o distinciones entre las dos posesiones hispano americanas más densamente pobladas y ricas, es decir, los Virreinatos del Perú y Nueva España. Los documentos históricos sugieren que durante el primer siglo de la conquista, el Perú capturó la mayor parte de los esfuerzos administrativos de la Corona, mientras que durante el siglo XVII de la consolidación colonial, el Virreinato de Nueva España se volvió el objeto de las regulares atenciones administrativas. Las guerras fraticidas entre los conquistadores, respecto de los derechos de propiedad sobre la tierra, el poder y los honores sociales, que rasgaron al Virreinato del Perú desde la conquista y el primer asentamiento, pueden dar cuenta de esta diferencia (The Harkness Collection 1936). Por contraste, el Virreinato de Nueva España siguió siendo leal al Rey en su mayor parte hasta las luchas de independencia de comienzos del siglo XIX, con excepción de la sospechada conspiración de los *"encomenderos"* en la década de 1560, y la rebelión criolla contra las reformas procuradas por el Virrey, en 1624 (Bernand & Gruzinski 1999, II: 140ff; Canny & Pagden 1987: 62; Wachtel 1992).

En tiempos de inestabilidad política, el lugar ambivalente de los *mestizos* en la sociedad colonial podía llegar a ser crítico. Las situaciones de malestar político que ambas regiones del Imperio español compartían a mitad del siglo XVI pueden ayudar a echar luz sobre la cambiante percepción y ubicación sociales de los *mestizos*.

Algunos autores han sabido sugerir que para los años 1560 las autoridades coloniales veían a los *mestizos* con desconfianza, como una amenaza política (Ares Queijo 1997; López Martínez 1964). Los enfrentamientos entre los descendientes de los conquistadores y las elites criollas con la Corona, respecto de la altamente discutida aplicación de la herencia de las *encomiendas,* no menos que las revueltas indias contra la dominación colonial, seguramente ponían a prueba las lealtades divididas de los *mestizos*. En definitiva, las conflictivas aplicaciones de la perpetuidad de las *encomiendas* y las sublevaciones indias contra la dominación colonial, eran dos áreas contemporáneas de conflicto que desafiaban la soberanía de la Corona y que implicaban potencialmente a los *mestizos*.

[4] *Criollo* es la designación colonial de los vástagos de los españoles de la Península nacidos en las Indias. El término se desparramó para Luso y América francesa. En la colección de documentos coloniales de Konetzke, la denominación de *criollo* aparece por primera vez en uno de los numerosos reportes del Consejo de Indias y disposiciones reales sobre el perturbador tema de la perpetuidad de las *encomiendas,* datado de 1602. El Consejo de Indias, una vez más, argumenta contra la perpetuidad, porque los *encomenderos* perpetuos podrían maltratar a los indios y provocar todo tipo de conflictos y confusiones, en tanto "los *Criollos* son desordenados en sus gastos; el tributo indio debería ser siempre empeñado, lo que acarrearía problemas sin fin para los indios por parte de los acreedores. . ." (Konetzke 1958: 92-93). Pero en una carta de 1567 que Ares Queijo reproduce, Lopez García de Castro, en ese momento gobernador del Perú y presidente de la Audiencia, refiere a la rebelión de 1567 señalando que "estas tierras están llenas de criollos quienes son los que nacieron aquí, y llenas de mestizos y mulatos . . ." (Ares Queijo 2004c: ¿?).

Los *mestizos* también tenían intereses en las prolongadas disputas respecto de la perpetuidad de las *encomiendas*. Para la segunda mitad del siglo XVI, los beneficiarios de las *encomiendas* se habían vuelto una suerte de aristocracia colonial. La cuestión de la perpetuidad de las concesiones de tierra se tornó en un esqueleto de la lucha por el poder entre las elites criollas[4] y la Corona (cf. Konetzke 1953: 340-356; 1958: 90-94). En 1542, Carlos V decretó que ninguna nueva *encomienda* se concedería de allí en adelante, así como que las que ya existían no podían ser pasadas a sus herederos, y para asegurar el crecimiento de la población indígena, prohibió la esclavización de los indios, aún aquellos tomados en "guerras justas", y su explotación para servicios personales (Konetzke 1953: 215-220). Pero los rumores de que el Rey nuevamente estaba buscando limitar la herencia de las *encomiendas* fueron suficientes para causar una inquietud y descontento generales entre quienes tenían indios en sus concesiones de tierras. Un gran descontento se encendió a causa de un Rey distante que desatendía los intereses de los hijos de los conquistadores, cuyas fortunas dependían de los beneficios derivados de ser *encomenderos* (Kahler 1974). Las protestas generalizadas surgidas entre las elites coloniales en los Virreinatos del Perú y de Nueva España, forzaron a la Corona a remover los párrafos más rigurosos de las *Leyes Nuevas* (Konetzke 1953: 222-226).[5]

A los hijos *mestizos* de los conquistadores y colonizadores les fueron concedidas *encomiendas*. Ellos tenían, por lo tanto, un interés personal en adherir a las quejas de los *encomenderos*. Esta afinidad de intereses hacía a los *mestizos* totalmente sospechosos para la administración colonial, y les daba más probabilidades de ser acusados, si no de abrigar diagramas de sedición contra la Corona, al menos de respaldar a las elites criollas.

Este fue probablemente el caso que se dio en el Virreinato del Perú durante la inestable crisis que corría en la década de 1560, y también en el de Nueva España, en ocasión de la denominada revuelta de los *encomenderos* de 1566. Según los rumores de la década de 1560, el impedir revueltas por parte de los españoles contra los representantes de la Corona, causadas por el descontento hacia las políticas metropolitanas, parece haber sido común además de la preocupación de que los indios podrían rebelarse. En el Virreinato de Nueva España, la sospechada conspiración Cortés-Ávila -que suele ser referida como la revuelta de los *encomenderos* de 1566 contra el Rey español-, es otro indicador de que las elites coloniales compartían quejas vis-à-vis la Corona.

Quien era sospechado de liderar la conspiración de los *encomenderos* en Nueva España era Don Martín Cortés, segundo Marqués del Valle de Oaxaca. Martín Cortés ilustra bien las tensiones latentes entre la Corona y los descendientes de los conquistadores nacidos en América, y los primeros colonizadores, frecuentemente *mestizos*. Martin Cortés fue el hijo ilegítimo que Hernán Cortés tuvo con la famosa india Marina, o Malintzin o Malinche, su intérprete y compañera en la conquista (Lanyon 2004: 148ff). Martin Cortés fue legitimado y promovido por su padre. A comienzos de la década de 1560, Martin Cortés volvía de España. La tierra dada en perpetuidad a Hernán Cortés había sido confirmada, pero ahora el título de Martin parecía haber sido modificado en la Metrópolis. Él se dirigió hacia la Audiencia de Nueva España por sus derechos sobre las tierras, y lo acusaron de haber amenazado en pos de la independencia de la colonia. Finalmente, Martín Cortés fue condenado como uno de los líderes conspiradores y se exilió en la Península (Kahler 1974; La colección Harkness en la Biblioteca del Congreso de los EEUU 1974; Bernand &b Gruzinski 1999: 139-144; Lanyon 2004:148-179).

Un serio impedimento para los *mestizos*, en lo tocante a ser herederos de los títulos y propiedades de sus padres españoles, fue, por supuesto, su frecuente ilegitimidad. Con todo, cuando en 1556 el Concilio de Indias consultó al Rey de revisar las *Leyes Nuevas*, propuso que, en ausencia de un heredero legítimo nacido en legítimo matrimonio, los *hijos na-*

[5] Para 1629 las *encomiendas* eran concedidas por tres generaciones en el Virreinato del Perú y por cinco años en el de Nueva España, para ser finalmente abolidas en 1718.

turales (hijos nacidos fuera del matrimonio con solteras que podían casarse) sean intitulados para heredar una *encomienda* (Konetzke 1953: 346-347). Esta normativa era aplicada explícitamente a los *mestizos* y no, tal como se enfatizaba, a los "hijos de mujeres negras porque estas asquerosas uniones deben prevenirse en tanto no hay esperanza de que terminan en matrimonio, dado que nadie querrá casarse con una negra a quien haya dejado embarazada" (Konetzke 1953: 347).

Otros oficiales de la Corona, como el Virrey del Perú, Conde de Nieva, eran firmes en su defensa por la perpetuidad de las *encomiendas* respecto de las posibilidades reales de los *mestizos,* e inclusive de los mulatos, en suceder las concesiones de tierras de sus progenitores españoles. Tal como advertía al Rey en un informe de 1562, la posibilidad de los españoles de casarse con las mujeres indias tendría calamitosas consecuencias para la conservación y el gobierno de las colonias. El gran número de *mestizos* y mulatos que los españoles habían concebido con mujeres indias o negras amenazaba con "daño y agitación en las colonias". Por lo tanto, él recomendaba que se les prohiba a los españoles desposar indias, esclavas o extranjeras, bajo pena de renunciar a la *encomienda* y primogenitura, y, por el contrario, obligarlos a casarse con españolas para poblar esos territorios españoles (Levellier 1921, I: 395; Ares Queijo 2000: 44ff; Ares Queijo 2004c: 16 - draft)[6]. Sus contemporáneos estaban seguramente advertidos del hecho de que una prohibición matrimonial de este tipo difícilmente podía prevenir contra los nacimientos ilegítimos de *mestizos* y mulatos. En efecto, ellos eran oficiales de la Corona, como el *oidor* (juez) Serrano de Vigil of Lima quien, en aras de detener el aumento de la población de *mestizos* y *zambiagos*, llegó al punto de sugerir que se les prohíba a españoles y negros tener intercambios sexuales con indias so pena de que sus vástagos sean declarados escalvos (Ares Queijo 2004c: 16-17 - draft). La Corona no interfería, sin embargo, con la libertad de matrimonio, consagrada por la Iglesia Católica hasta fines del siglo XVIII. Pero el tema controvesial de los vástagos ilegítimos de los españoles fue resuelto formalmente declarando el derecho a heredar de estos, cuando no hubiese vástagos legítimos ni viudas a suceder en la *encomienda* que obstruya a las autoridades coloniales (Konetzke 1953: 559-566; Canny & Pagden 1987:53ff).

Las revueltas de los indios en contra de la dominación colonial, fueron otra fuente de inestabilidad política. En el Virreinato del Perú, la inquietud de la población indígena duró hasta el levantamiento de Tupac Amaru, en 1780-1783; en contraste con el de Nueva España, donde habían desarmado a la población nativa para siempre. Los *mestizos* podían y querían ponerse del lado de sus parientes indios, apoyando y aún participando en las rebeliones indígenas, tal como las autoridades coloniales advertían insistentemente. En la década de 1570, en el Virreinato del Perú, las elites incas se rebelaron contra la Corona con la esperanza de desprenderse del yugo de la dominación española. Los últimos soberanos incas, desde Manco Capac II en adelante, establecieron su capital en Vilcabamba para escapar a las normas de los conquistadores. Desde Vilcabamba acosaron a las tropas españolas con guerra de guerrilla por muchos años hasta que, en 1572, un gran contingente de tropas españolas bajo las órdenes de Martín Hurtado de Arbieto conquistó la fortaleza y tomó prisionero a Túpac Amarú y a sus seguidores. Túpac Amarú fue apresado por alta traición y ejecutado públicamente en Cuzco, dándole un final ejemplar a la dinastía inca.

Ares Queijo demostró las conexiones que existían entre algunos *mestizos* y el fuerte Inca en Vilcabamba. Hizo esto, además de documentar la participación activa de un número significativo de *mestizos* de Cuzco en, al menos, un levantamiento planeado en 1567, más allá de seis sospechadas conspiraciones contra las autoridades de la Corona (Ares Queijo 2000: 44, 46-48; Bernand & Gruzinski 1999: 68-80).

[6] Mis muy especiales agradecimientos a Berta Ares Queijo por enviarme la *Carta información a S.M. del Conde de Nieva, Virrey del Perú, y comisarios del Perú, acerca de la conveniencia de perpetuar las encomiendas y repartimientos de indios* del Conde de Nieva, Los Reyes del 4 de mayo de 1562, que contiene dicha propuesta.

Viejas ideas en el Nuevo Mundo

Progresivamente, los *mestizos* tendieron a ser socialmente clasificados junto con los mulatos, pero lo contrario no fue el caso. *Mestizos* y mulatos solían compartir el defecto socio-moral del nacimiento ilegítimo, a causa de que gran parte de la procreación ocurría fuera del matrimonio, entre los españoles que llegaron a las colonias y las mujeres indias y negras.[7] Pero los mulatos cargaban la "mancha" adicional de ser descendientes de esclavos africanos. Los *mestizos* eran "vástagos ilegítimos de indias y españoles que provenían de dos naciones puras y *castizas,* y eran llamados *indios mestizos*", y jamás debían de ser confundidos con los "mulatos, *pardos, zambos, zambaigos* y otras castas de origen viciado y hábitos corruptos, siendo, en su mayoría, *espurios* (hijos de curas), adúlteros e ilegítimos" (Konetzke 1962: 823-824).[8]

Los esclavos africanos fueron un significativo elemento humano, al igual que la población indígena y sus descendientes, que fue moldeado en la jerarquía político-legal cada vez más compleja de la sociedad colonial hispano americana. Sólo me he referido a la pasada a las inhabilitaciones especiales y al desdén que sufrían negros y mulatos. Hasta aquí no he examinado la última doctrina medieval hispánica de la *limpieza de sangre* que daba soporte a las emergentes categorías socio-políticas que creó el legado de la jerarquía social del imperio trasatlántico hispánico. El arribo masivo de esclavos africanos y la revitalización de las nociones españolas de nacimiento, honor, pureza, sangre y fe, estaban íntimamente relacionados. Cuando, para comienzos del siglo XVIII, "los mulatos, pardos, zambos, zambaigos y otras castas de *origen viciado*" se volvieron numerosos, la *limpieza de sangre* como un criterio básico de clasificación social comenzó a aparece con una creciente frecuencia en los documentos oficiales en que se basaban los requisitos de admisión para el sacerdocio, los seminarios y los cargos públicos (Konetzke 1962: 824).

La expansión transatlántica del Imperio español fue la prolongación política e ideológica de los Reinos Cristianos peninsulares. La legitimidad de la conquista de las Indias residía en el compromiso de la Corona de desplegar la fe cristiana en los nuevos dominios. Sólo a los antiguos cristianos les estaba permitido asentarse en los nuevos territorios. Los tipos de pueblos a los cuales se estimaba como amenaza para la unificación cristiana del Nuevo Mundo, y como un peligro para la nueva evangelización de las Indias, tenían la entrada prohibida. Los africanos participaron como esclavos en las primeras expediciones al Nuevo Mundo. Los primeros negros, mulatos y esclavos llegaron desde la Península en el séquito de los conquistadores, y fueron conocidos como *negros ladinos, negros mansos o negros de Castilla o Portugal,* porque eran familiares con sus respectivos lenguajes e idiosincrasias y se asumía bautizarlos. La primera instrucción real en la que los Monarcas Católicos autorizaron la entrada de los esclavos negros en sus posesiones de ultramar, estaba dirigida al gobernador Ovando en 1501,

[7] En 1806 un funcionario de la Corona comparaba retrospectivamente la ubicación social relativa de los *mestizos* contrastándolos con los mulatos, en respuesta a una solicitud de un mulato para que su descendencia sea dispensada de su condición de mulatos y puedan acceder a tener cargos. De acuerdo al funcionario de la Corona, se podía distinguir tres períodos en la condición de los *mestizos* en los primeros tiempos que siguieron a la conquista. Sin denegar ellos su origen y "naturaleza" los *mestizos* fueron al principio excluidos de los cargos y empleos públicos porque eran neófitos, viciosos y tenían malos hábitos, eran bastardos de nacimiento ilegítimo y no podían, por lo tanto, ser empleados de los juzgados ni notarios. Siguiendo el primer y segundo Concilio, y en vista del miedo de los sacerdotes que conocían los lenguajes indígenas, los *mestizos* fueron entonces admitidos al sacerdocio aún cuando eran ilegítimos. Dada cuenta de tales "abusos", los obispos luego decretaron eso, en aras de que, para ser ordenados, los *mestizos* tuvieran que presentar prueba satisfactoria de su origen adecuado (Konetzke 1962: 821-824).

[8] Tan tarde como en 1806 un abogado real respondió a una solicitud que venía de Caracas para dispensar de la condición de *pardo* (mulato) en forma negativa, señalando que las prerrogativas sociales de los *mestizos* no debían hacerse extensivas a los negros y mulatos porque "...la evidencia muestra que los individuos que pertenecen a estas castas corruptas (cargan) una notable inferioridad en comparación con los blancos y los *mestizos* legítimos". Sin embargo, los *mestizos* ilegítimos eran una subdivisión de las castas corruptas, incapaces de obtener exenciones reales (Konetzke 1962: 823-824).

ordenando que a ningún "moro o judío, tampoco herético, ni *reconciliado* ni católicos conversos recientemente a la fe cristiana, salvo si eran esclavos negros u otros esclavos que hayan nacido en las posesiones de nuestros súbditos cristianos", le estaba permitido llegar a Hispanoamérica (citado en Friedemann 2005: 2). El edicto de los no cristianos y/ o heréticos en su pasaje a las Indias fue rápidamente extendido a sus descendientes y prevaleció también en el siglo XVIII. Para 1513, el Rey dio la instrucción de que ningún "hijo o nieto de un individuo calcinado por la hoguera de la Inquisición, ni tampoco el hijo de un *reconciliado*, ni el hijo o nieto de un judío o un moro" entre a las Indias (Konetzke 1953: 59). Las persecuciones brutales de la Inquisición, los fallos y ejecuciones de judíos en América demuestran que una cantidad desconocida de nuevos cristianos, más judíos conversos que moros, fueron, sin embargo, a Hispanoamérica presumiblemente escapando de la persecución en la Península (Silverblatt 2004)[9].

Se ha estimado que, aproximadamente, de 10 a 15 millones de africanos fueron transportados a América (Curtin 1969; Klein 1999). Cuatro quintos del total de los esclavos africanos que arribaron al Nuevo Mundo fueron transportados durante los 150 años que van desde comienzos del siglo XVIII a mitad del XIX (Klein 1986: 93). Ellos fueron transportados a la Indias para sustituir la fuerza de trabajo indígena que había sido diezmada por el trabajo forzado en las minas, las *reducciones,* las hambrunas, enfermedades y conflictos armados, tal como procedió la expansión imperial (Sanchez-Albornoz 1984). Cuando la población indígena de las principales regiones del Imperio rápidamente declinaba, hacia fines del siglo XVI, los colonos y administradores demandaron con creciente insistencia reemplazos a la Corona. En el último quinquenio del siglo XVI, el comercio de esclavos africanos alcanzó un primer pico (Sanchez-Albornoz 1984).

La doctrina religiosa ibérica de la pureza de sangre de los honores y distinciones sociales, experimentó una notable revitalización cuanto más y más esclavos africanos arribaban a Hispanoamérica. A fines del siglo XVII, la sociedad colonial se había vuelto extraordinariamente compleja y fluida. Lejos de constituirse en un orden social jerárquico cerrado e impermeable, un mosaico multicolor de desigualdades había desarrollado intrincadas intersecciones entre nacimiento, clase socioeconómica, honor y "sangre" en la intensa lucha por el status social, especialmente en la zona intermedia de la sociedad. Entre las elites y peninsulares, la obsesión por el matrimonio y el nacimiento legítimos como prueba de la pureza de sangre se intensificó en las generaciones sucesivas. En

[9] Silverblatt quien cita a Liebman (1975:31-32) indica que el apogeo de la caza de judíos en las Américas fue alcanzado entre 1635 y 1649. En este período, los inquisidores de México, quienes fueron los más activos en la persecución de los judíos, y los de Perú hablaban sobre la 'gran conspiración de los judíos'. En México casi 300 judíos fueron puestos a prueba por la Inquisición, comparados con los aproximadamente 180 en Perú (Silverblatt: 2004: n.3, 263-264). Esta fue la dramática consecuencia de la persecución de los judíos, que en España comenzó en el siglo XIV (Nirenberg 1996). En 1348, las leyes españolas de *Las Siete Partidas* ya habían declarado a los judíos una nación "extranjera". Esta estigmatización fue seguida de varias leyes que revelan la animosidad creciente contra los judíos, tal como en toda Europa. Hasta el siglo catorce, los judíos y también los musulmanes habían vivido pacíficamente en la Península ibérica, a menudo en estrecha asociación con la Corte y la nobleza. Pero luego hubo una oleada de ataques contra las *juderías* y masacres sangrientas de judíos se desparramaron a través de Castilla, Aragon, Catalunya, Valencia y Sevilla en el seno de nuevas tensiones políticas entre nobles y cortesanos. Para escapar a la persecución, la pérdida de la propiedad, e inclusive a la muerte, los judíos se sintieron compelidos a convertirse al cristianismo o a buscar refugio en el vecino Portugal, donde prevalecía una atmósfera menos represiva para con los judíos. In 1449, luego de una renovada revuelta popular, el Concilio de Toledo adoptó el primer estatuto de pureza de sangre. Esta vez, la cólera popular estaba dirigida contra los "nuevos cristianos" (judíos conversos) adinerados, cuyas propiedades fueron confiscadas. Esta revuelta se dijo haber sido disparada a causa de un nuevo y pesado impuesto que impuso la Corona, según se afirma, instigada por un influyente mercader converso. En 1536 fue fundada una rama portuguesa de la Inquisición que perseguía a los judíos convertidos al cristianismo.

[10] En 1734 la Corona insistía que "todas las distinciones y honores (sean eclesiásticos o seculares) acordados a los castellanos nobles serán acordados para todos los *caciques* y sus descendientes; y a los indios menos ilustres o sus descendientes, que sean *limpios de sangre* sin mezcla o de una secta condenada . . .para lo que las determinaciones reales se encuentran calificadas a través de Su Misericordia by Your Mercy para cualquier empleo honorífico" (Konetzke, 1962: 217).

la Península ibérica, las órdenes seminaristas y religiosas requerían una prueba genealógica de la pureza de sangre a sus miembros desde el siglo XV. En Hispanoamérica, la prueba de la pureza de sangre comenzó a ser más firmemente demandada para la admisión en todos los tipos de cargos públicos y religiosos y en el matrimonio, al tiempo que se multiplicaban las "nuevas clases de gentes" dado que sus aspiraciones de mejorar su posición socio económica reforzaban la desconfianza genealógica general.

Como he indicado anteriormente, los descendientes de la población nativa original eran tanto vasallos de la Corona como *gentiles,* y poseían sangre pura (Konetzke 1962: 66-69, 217).[10] Era ilegítimo, por lo tanto, "reputar a los indios como de mala raza", tal como, por ejemplo, el Consejo de Indias instruyó a las autoridades coloniales de la Habana en 1778 (Konetzke 1962: 437). La mixtura de ancestros de muchas *castas* era también, por contraste, una constante fuente de incertidumbre genealógica, porque podían estar "contaminados" con ancestros negros africanos o mulatos y/ o porque su nacimiento ilegítimo tornaba imposible determinar su verdadero origen.[11] De este modo, en 1768 el Rey instruyó a la Audiencia de Lima a prohibir la admisión a los Colegios Reales y a la Universidad para graduarse en derecho a todos aquellos que no hayan atestiguado debidamente su legitimidad y pureza de sangre, en vistas del "daño perjudicial hecho a la República y al buen gobierno a causa de la multitud de abogados de oscuro nacimiento y modales enfermos que abundan en este Reino ...a remediar esta injuria que es tan dañosa al público al tiempo que es vergonzoso para quienes no están manchados por la asquerosa blasfemia del tan vil nacimiento de *zambos, mulatos* o aún castas peores, con quienes los hombres de regular condición se sienten avergonzados de tener relaciones sexuales..." (Konetzke 1962: 340-341).

Los precedente ibéricos - Limpieza de sangre

La mixtura étnica no era una novedad para los colonizadores españoles y portugueses de las Américas. Pero la peculiaridad de la cultura, conducta y creencias de los nativos americanos cambió las normas teológicas y las certezas cosmológicas contemporáneas de los administradores coloniales. Al principio, los conquistadores y colonizadores no podían encontrar convicciones religiosas-culturales familiares; la doctrina ideológica de la pureza de sangre que estructuraba la sociedad ibérica medieval les era central para dar sentido a la nueva, y sin precedentes, realidad americana. Sólo con el tiempo, las dinámicas particulares de la sociedad colonial transformaron las nociones metropolitanas de nobleza, honores y jerarquía sociales, la familia y la moral sexual (Schwartz & Salomon, 1999; Pastor, 1999).

El descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo coincidió con la derrota de la Granda musulmana y la conversión compulsiva de judíos y musulmanes, o bien su completa expulsión, completando la conquista cristiana y la unificación político-religiosa de España. Un siglo más tarde (1609-14), los *moriscos* (musulmanes conversos) también fueron desterrados.

En Hispanoamérica, hasta comienzos del siglo XVIII, la doctrina de la pureza de sangre ordenaba a las personas de acuerdo a sus cualidades morales y religiosas. Sólo más tarde, cuando los estatutos de la pureza de sangre fueron perdiendo fuerza en la Metrópolis, cuando éstos se combinaron el crecimiento del poder real, el racionalismo y las políticas anticlericales en Madrid y Lisboa luego de 1750, para reducir el poder y la influencia de la Inquisición, la obsesión por la pureza de la sangre tuvo su apogeo en las colonias y la doctrina

[11] La palabra *casta* que actualmente se asocia con el sistema de casta indio, fue introducida en el sur de Asia como un concepto ibérico que refería a la gente definida por "sangre". En la América española, "casta" inicialmente señalaba la limitada naturaleza de las desigualdades de poder entre los colonizadores españoles, los indios y los esclavos africanos. Pero en cambio, con el tiempo, *casta* se transformó en un término genérico que refería a la gran cohorte de gente "mezclada" (Schwartz & Salomon, 1999: 444). Nadie aparece teniéndolo investigado, sin embargo, en la América española y bajo esas circunstancias, cuando *casta* refería al linaje, transformaba su significado en "mezcla".

experimentó un cambio de significado en Hispanoamérica (Boxer 1978:92).

La doctrina ibérica de la *limpieza de sangre* fue única en la Europa medieval tardía en tanto sistema legal y simbólico que suscribió la persecución de crímenes contra el cristianismo (sobre todo judaísmo e islamismo), y fue introducida al comienzo de la modernidad. La Inquisición española fue la única corte con jurisdicción sobre la *limpieza de sangre*, y mediaba entre los teóricos de la estigmatización y la exclusión, y la gente, popularizando la idea de que todos los conversos eran sospechosos.[12]

Mucho ha sido escrito respecto del refuerzo de los estatutos de la pureza de sangre por parte de la Inquisición española, y sobre la atmósfera de desconfianza y aprehensión que provocaban las investigaciones genealógicas en la Península Ibérica (Sicroff 1979; Canessa de Sanguinetti 2000: p.106; Zúñiga 1999). Aún es poco lo que se conoce de los orígenes y el significado simbólico de la *limpieza de sangre.*

El ideal de la pureza de sangre se basaba en una ideología genealógica que enraizaba en el honor y el status para legitimar el nacimiento de antiguos cristianos como prueba de "pureza", esto es, de sangre cristiana. Este ideal atribuye una responsabilidad especial a los hombres sobre el control de la sexualidad de las mujeres, en el hecho de asegurar su virginidad y castidad antes del matrimonio y, conforme a eso, prevenir que la sangre impura se infiltre en el linaje.

La pureza de sangre fue entendida como la cualidad de no tener un ancestro que haya sido moro, judío, herético o *penitenciado* (alguien condenado por la Inquisición). Los honores sociales y las prerrogativas estaban enmarcados en términos religiosos y culturales, no sólo por canon legal sino por la voluntad divina de Dios; la sangre pura testificaba una fe cristiana genuina y constante. La oposición entre pureza e impureza, que no permitía gradaciones de pureza espiritual, hacía referencia a cualidades morales. La sangre impura era entendida como aquella que cargaba con la mancha indeleble de descender de los judíos que mataron a Jesucristo, y de los musulmanes que rechazaron reconocer a Jesucristo como el hijo de Dios. La sangre era concebida en un sentido metafórico, como vehículo de pureza de fe que transmitía vicios y virtudes religiosos y morales de una generación a la otra. (Zúñiga 1999: 429-434). La pureza de sangre era determinada a través de las investigaciones genealógicas que buscaban determinar la fe religiosa, en un contexto donde el Catolicismo era la única y última fuente de sentido y conocimiento sobre el orden en la sociedad y el universo. La importancia de la genealogía como prueba de descender de ancestros cristianos a través de generaciones, transformó la conducta sexual de las mujeres cristianas en la garantía de origen puro.

En el siglo XV, comenzaron a ser demandadas las "pruebas de sangre" que reservaban los cargos civiles, eclesiásticos y militares de distinción social a los "viejos cristianos". Las alianzas matrimoniales entre viejos y nuevos cristianos han sido, para los últimos, un camino para adquirir status social ocultando sus orígenes. Ahora a los cristianos también se les requería presentar pruebas de sangre para casarse, y la Inquisición podía impedir autorizaciones de matrimonio cuando el background puro de las familias involucradas estaba abierto a la duda. Cualquier persona nacida fuera del matrimonio se volvía sospechado de impureza (Tucci Carneiro 1988: 99).

De acuerdo con los preceptos cristianos , la conversión al catolicismo como la única fe verdadera podía, sin embargo, redimir la mancha que portaban los no-creyentes. A través del bautismo, judíos y musulmanes podían ser como los *gentiles* (Díaz de Montalvo, citado en Kamen 1985: 158). Los gentiles, en tanto que diferentes de los infieles o heréticos, eran neófitos genuinos porque habían sido ignorantes de las leyes de Dios antes de la conversión, tal fuera el argumento que fuese luego aplicado a los nativos americanos.

Las intensas disputas entre los funcionarios de la Inquisición y entre las elites, respecto del

[12] La inquisición había sido creada por una bula promulgada por el Papa Sixto IV en 1478, autorizando a los monarcas católicos a designar a los eclesiásticos para que investiguen y castiguen a los heréticos, especialmente a los conversos sospechosos de la práctica clandestina del judaismo (Kamen 1985; Boxer 1978).

refuerzo de los estatutos aumentaron en lo concerniente a la *limpieza de sangre*. En consecuencia, en la Península los antiguos cristianos genuinos terminaban siendo pocos, puesto que la nobleza, no menos que la gente común, poseía desde hacía mucho tiempo intermatrimonios con musulmanes y judíos. Los desastrosos efectos políticos, de cara a la unidad religiosa y nacional del Imperio Español, que tuvieron las investigaciones de la pureza de sangre, también fueron evidentes para muchos pensadores contemporáneos durante el siglo XVII. Los opositores advertían sobre las consecuencias económicas y demográficas de los estatutos y de la gran cantidad de conversos fugados de la Península. Ellos argumentaban que los estatutos eran, sobretodo, contrarios a los cánones o leyes civiles, así como a la tradición bíblica, porque negaban a los conversos el beneficio de la redención a través de la purificación del bautismo. Las opiniones chocaban respecto a sí la pureza de sangre era materia de la práctica religiosa o si se refería a una suerte de rasgo esencial, innato. Pese a estos disensos, se probó imposible librar a España de lo que se había vuelto un obsesiva ansiedad respecto de los honores y distinciones sociales, que, luego aumentaron en lo concerniente al nacimiento, matrimonio y legitimidad (Sicroff 1979: 259-342).

A los conquistadores y colonizadores en América le resultaba familiar la esclavitud africana, puesto que la esclavitud formó parte de la sociedad ibérica del siglo XVI, especialmente en Andalucía, y sólo declinó en el XVIII precisamente cuando la esclavitud africana se expandió enormemente en las plantaciones alrededor de la región del Caribe. Los portugueses dominaban el comercio de esclavos desde África occidental hasta la península Ibérica. Las primeras cargas de esclavos arribaron a mediados del siglo XV. Durante la primera mitad del siglo XVI, en Granada la mayoría de los esclavos procedían de lo que se conocía como *Guinea*, ahora Senegal, Gambia, Guinea Bissau, Guinea Conakry, parte de Mali y Burkina Faso (Martin Casares 2000). Los piratas españoles también capturaban esclavos verberes de fe musulmana en el norte de África. Y cuando los *moriscos* (musulmanes conversos) se rebelaron en la vigilia de Navidad de 1568, se tornaron igualmente expuestos a ser esclavizados. Durante el siglo XVI un porcentaje estimado del 14% de la población de Granada, predominantemente mujeres, eran esclavas utilizadas en el servicio doméstico (Martin Casares 2000).

En los ojos de los contemporáneos no existía una casta más baja que la de los negros y esclavos originarios de *Guinea*. Los traficantes portugueses de esclavos en Luanda, por ejemplo, concebían a los esclavos africanos negros como "brutos sin inteligencia ni entendimiento" y "casi, si uno puede decirlo, seres irracionales" (citado en Boxer 1963: 29). Los esclavos del norte de África disfrutaban del doble beneficio de pertenecer a la, en cierto modo superior, aunque despreciada, cultura musulmana. Los manumisos esclavos negros, negros nacidos libres o mulatos portaban la mancha de descender de esclavos bárbaros. En la opinión popular de la península, el color oscuro de su piel revelaba su calidad cultural manchada.

Contrastando con la intensa controversia escolástica que despertó la justificación de la conquista de América, es decir la "naturaleza" de los indios y su esclavitud (Pagden 1982); los pensadores contemporáneos, los políticos y la Iglesia en España y Portugal, no sentían remordimientos morales respecto de la esclavización de negros africanos. Nadie disputaba la justificación aristotélica de su "esclavitud natural".

Conquistadores, administradores coloniales y el clero, transportaron esas ideas socio religiosas, ideales y ansiedades al Nuevo Mundo. En la América española colonial, el principio de la *limpieza de sangre* identificaba y colocaba a los esclavos negros, y a todos los sospechosos de descender de ellos, aparte del resto de la población. La "sangre" negra significaba sangre impura, y presentaba la indeleble contaminación de la esclavitud de esos africanos que, de acuerdo a las ideas europeas tomadas de Aristóteles, estaban por debajo de la palidez de la civilización en tanto descendían de los bárbaros esclavos africanos de *Guinea*. Una fisonomía negra o mulata era el signo visible de esta genealogía bárbara.

La introducción de esclavos africanos en una escala masiva importó dos problemas, uno económico y otro moral. La magnitud del

tráfico de esclavos planteó considerables dificultades económicas y políticas de organización y control para España (Bowser 1984:139ff). Y en las colonias algunos misioneros temían que grandes cantidades de esclavos africanos pudiesen corromper las frágiles almas de los nativos, quienes habían llegado tan recientemente al cristianismo. Los esclavos africanos eran vistos como irremediablemente impuros. De aquí que, mientras que la sangre española estaba pensada como pasible de prevalecer sobre la india en tres generaciones de *mestizaje*, la mancha de la sangre negra era indeleble (Katzew 1996:11-12).[13]

Los estudiosos de la sociedad colonial hispano americana han ignorado el importante rol socio político que jugó la doctrina de la *limpieza de sangre* en la creación de la sociedad hispano americana. O bien, en lugar de preguntarse por el significado metafórico de la noción medieval de *sangre,* tomaron a las diferencias fenotípicas entre la población colonial en función de su valor, y partieron de asumir que la *limpieza de sangre* representaba un principio racialista de clasificación social.[14] Los estudiosos de la jerarquía de género relacionada con las desigualdades sociales también han tendido a asumir a la "raza" y/ o a la clase social como estructuradoras de la sociedad colonial (Socolow 1978; Arrom 1985; Socolow 1987; Silverblatt 1987; Seed 1988; Lavrin (ed.) 1989; Dueñas Vargas 1996; Ramirez 2000). Twinam es una excepción. En su detallado estudio de las dinámicas de los honores sociales, matrimonio, legitimidad y género en la sociedad colonial Hispanoamericana, ella indagó en los precedentes metropolitanos de la *limpieza de sangre* basados en las peticiones dieciochescas de legitimación real, donde destaca las discriminaciones sociales individuales de nacimiento ilegítimo, sufridas a causa de las incertidumbres respecto de la pureza de sangre en tanto que prueba de pureza social. Tal como ella concluye, "Para el siglo XVIII el vínculo entre *limpieza,* legitimidad y honor estaba completamente institucionalizado en las tradiciones discriminatorias que la historia española había combinado" (Twinam, 1999: 47). Sin embargo, Twinam emplea nuevamente "raza" y pureza de sangre de modo indistinto para la España medieval tardía, argumentando que los estatutos de pureza de sangre "mantenían alejados a los *racialmente mezclados* e ilegítimos de poseer un cargo" (Twinam 1999: 47, mi énfasis; Silverblat 2004).[15] Genuinas excepciones en esta tendencia a relacionar la *limpieza de sangre* con la raza, son Schwartz y Salomon, y también Zúñiga. Ellos han insistido con razón en que el uso colonial temprano de un lenguaje genealógico de "nacimiento" y "sangre" para definir las fronteras sociales, debe distinguirse del racismo moderno que hace su aparición

[13] Tal como Katzew cita de la *Idea compendiosa del Reyno de Nueva España* (1774) de Pedro Alonso O'Crouley *"...las calidades y linajes de que estas castas se originan; son español, indio y negro, sabido es que de estas dos últimas ninguna disputa al español la dignidad y estimación, ni alguna de las demás quiere ceder a la del negro, que es la más abatida y despreciada...Si el compuesto es nacido de español e indio sale la mancha al tercer grado, porque se regula que de español e indio sale mestizo, de éste y español castizo, y de éste y español sale ya español...porque se encuentra que de español y negro nace el mulato, de éste y español morisco, de éste y español tornatrás, de éste y español tenteenelaire, que es lo mismo que mulato, y por esto se dice y con razón que el mulato no sale del mixto, y antes bien como que se pierde la porción de español y se liquida en carácter de negro, o poco menos que es mulato. Por lo que respecta a la confección de negro e indio sucede lo mismo; de negro e indio, lobo: de éste e indio chino, de éste e indio albarazado, y todos tiran a mulato."* (Katzew, 1996: 109).

[14] Kamen, por ejemplo, sugiere para la Península ibérica que aquello que comenzó como una discriminación religiosa y cultural se transformó, alrededor de mediados del siglo XVI, en una " doctrina racista del pecado original del tipo más repulsivo" (Kamen, 1985: 158).

[15] Sin embargo, de acuerdo con Seed, durante los primeros dos siglos luego de la conquista, en el Virreinato de México, donde la oposición prenupcial de los padres ocurría predominantemente entre grupos socioeconómicos próximos de españoles y criollos por motivos de riqueza, la *limpieza de sangre* no era un tema en una sociedad estructurada por la raza. Cuando la legislación real explícitamente demandó pruebas de la *limpieza de sangre* en función de hacer exitosa la oposición de los padres al matrimonio, hacia finales del siglo XVIII, las razones de disenso fue la disparidad racial (Seed 1988: 330, n.6; Rípodas 1977). En la década de 1980, se desarrolló una gran controversia respecto de la estructura social colonial cuando los defensores de la visión de que la identidad étnica condicionada la ubicación social de un individuo en la sociedad colonial tardía criticaron a historiadores como Seed, quien mantenía que la clase social se había vuelto más importante que la raza (Garavaglia & Grosso 1994: 39-42; Arrom 1985).

sólo en el siglo XIX (Schwartz & Salomon 1999: 443-478; Schwartz 1995; Zúñiga 1999).

De hecho, el examinar los significados simbólicos que informan las categorías y jerarquías sociales desarrolladas en la sociedad colonial hispanoamericana de cara al antecedente metropolitano, no es sino trivial por varias razones. En primer lugar, cuando se aplican significados culturales presentes al pasado, el análisis histórico corre el riesgo del anacronismo. Las categorías de ubicación social que he examinado no sólo suscribían la identificación y el tratamiento de las poblaciones indígenas y de los esclavos africanos, restringiendo sus chances de mejora social en modos particulares, lo mismo se aplicaba a sus vástagos "mezclados". En efecto, durante los dos primeros siglos que siguieron a la conquista, la doctrina de la *limpieza de sangre* era una conceptualización moral y religiosa de ubicación social y discriminación. Pero esta interpretación religiosa no hizo a la temprana jerarquía social de honores ni mejor ni peor que el moderno racismo, sólo la hizo históricamente especifica. Aún cuando los estudiosos usan el controvertido término de raza en un sentido descriptivo antes que analítico, esto sigue siendo históricamente engañoso, porque elude la pregunta fundamental de cómo los americanos entendían la identidad social y las desigualdades en su propia época.

En segundo lugar, interpretar cualquier ideología que enraíza las cualidades sociales y al status en el nacimiento, la genealogía, el linaje o la descendencia en un sentido racialista implica, en última instancia, la insostenible conclusión de que todas las sociedades premodernas, incluyendo las tradicionalmente estudiadas por los antropólogos, estaban organizadas en función de líneas raciales (Nirenberg 2000: 42; Schwartz 1995:189).

Finalmente, dado que los modos de clasificación e identificación social que estructuran una sociedad modelan el modo en que se organiza su reproducción social, el significado simbólico que revestía la *limpieza de sangre* tuvo consecuencias para el modo en que eran forjadas socio-políticamente las concepciones y las relaciones entre hombres y mujeres. Como mostraré más adelante, si bien cuando el estatus social es predicado respecto al "nacimiento", la "sangre", éste indica una descendencia concebida sobre todo para ser bilateral, las mujeres y el control de su sexualidad se volvieron decisivos para los hombres en su competencia por y para reproducir los honores sociales pese a las proezas o méritos socio-políticos individuales. Esto se debe a que sólo las mujeres son las que pueden garantizar un nacimiento legítimo y socialmente adecuado. Como dice el antiguo adagio, *mater semper certa est.*

La moralidad sexual de los honores y privilegios sociales

En 1752, un tal Dr. Tembra de la Nueva España emitió la siguiente opinión, que era una verdadera aritmética de status, respecto de si un matrimonio desigual podía ser celebrado sin consentimiento paterno,:

> "Pues si la doncella violada bajo palabra de matrimonio fuera de tan inferior condición que cause mayor deshonra a su linaje con su casamiento que la que ella padeciese con quedar violada; como si un Duque, un Conde, un Marqués, un Caballero de eminente nobleza hubiera violado a una mulata, una china, o una coyota, o a una hija de un carnicero, de un zurrador... En este caso no deberá casarse con ella... porque le resultaría mayor agravio a él y a todo su linaje que el que padeciera la doncella con quedar perdida y en todo caso debemos escoger el menor daño... Pues aquel es un daño de una persona particular que en ella se queda, sin perjuicio de la República, pero éste fuera un perjuicio tan grave que denigrara toda la familia, deshonrara una persona pública, infamara o manchara todo su linaje noble y destruyera una cosa que es lustre y blasón de la República. Pero siendo la doncella violada de poca inferior condición, de no muy notable desigualdad, de forma que su inferioridad no ocasione notable deshonra a la familia, entonces si el prominente no quiere dotarla o ella justamente no quiere admitir la compensación de la dote; debe precisamente compelerse a que se case con ella;

> porque en ese caso prevalece su agravio a la injuria de los padres del prominente pues a ellos no se sigue notable deshonra ni grave daño del casamiento y a ella sí de no casarse" (citado en Martinez-Alier 1974: 101).

Esta es una muy elocuente ilustración de la estrecha asociación que se desarrolló en el Imperio colonial español entre la jerarquía social, las concepciones de la sexualidad femenina, el honor familiar, las relaciones de género y el orden del Estado. El cuerpo sexuado se volvió tan importante como para estructurar toda la fábrica sociocultural y étnica engendrada por la conquista española del Nuevo Mundo. Cuando la sociedad colonial se volvió políticamente organizada y simbólicamente conceptualizada, las normas sociales, jurídicas y religiosas respecto de la moralidad sexual y las relaciones de género interactuaron en múltiples formas con la desigualdad sociopolítica. El género no refiere a las mujeres *per se* sino a la concepción socio-política de las mujeres en sus relaciones con los hombres, en tanto que seres humanos sexualmente identificados. La experiencia de la América hispana colonial permite trascender la letanía convencional de clase, raza y sexo/género, sexualidad, porque provee un ejemplo especialmente claro de cómo genéro/sexo, etnicidad/raza y clase interactuaban en el nuevo sistema de identificación, clasificación y discriminación social que emergió en el Nuevo Mundo.

He argumentado que durante los dos primeros siglos después de la conquista, la doctrina de la *limpieza de sangre* concernía más a lo moral-religioso que a las cualidades raciales. La categoría moderna de raza fue introducida en el Nuevo Mundo recién en el siglo XVIII. No obstante, ambos sistemas de jerarquización social tenían en común, el hecho de que basaban el status socio-político en la genealogía. La jerarquía social estaba basada en el nacimiento y en las líneas de descendencia bilaterales. Pero qué se pensaba que era aquello transmitido a través de la sangre cambió desde cualidades morales-religiosas redimibles hacia características grupales morales e intelectuales innatas.

A causa de que se pensaba que la posición social estaba determinada primero y sobre todo por la genealogía, en su fervor por salvaguardar sus honores sociales *cum* pureza de sangre, las elites coloniales aspiraban a casarse entre ellas para asegurar la pureza social condicionada a través del nacimiento legítimo de sus vástagos. De lo contrario, bajo estas circunstancias, las clases bajas difícilmente podían casarse. Las elites coloniales reproducían el código de honor metropolitano adaptándolo al nuevo ambiente colonial, esto tornaba a la búsqueda de pureza dependiente de una moralidad sexual donde la virginidad y la castidad de las mujeres estaban puestas como valores superiores. El vínculo entre pureza social y virtud sexual femenina se manifestaba en una ideología de género que dotaba a los hombres del derecho y la responsabilidad de controlar los cuerpos y la sexualidad de sus mujeres. Esto era así, precisamente, porque el valor social de un individuo dependía primordialmente de los antecedentes genealógicos de ella/él, en lugar de ser algo adquirido a través de las acciones o el comportamiento. Mientras que los hombres podían ganar honores sociales a través de hazañas heroicas, pero luego necesitaban seguir el código de honor para no perderlos, las mujeres sólo podían perder su honor/virtud.

Precisamente, por el peso estructural de la genealogía en determinar el status social, la sociedad colonial se había vuelto, hacia el siglo XVIII, un complejo y fluido escalonamiento de desigualdades -el resultado de las interrelaciones entre el criterio moderno de clase socioeconómica y el de raza. El aumento notable de peticiones de legitimación real en esa época, particularmente en los territorios del Caribe y en la zona norte de Sudamérica, es una indicación de la intensa preocupación de las elites respecto dela pureza de sangre, especialmente en esas regiones donde el número de esclavos africanos aún seguía en aumento. El matrimonio y el nacimiento legítimos no eran sólo la prueba de la calidad moral de los progenitores; la pureza de sangre había ganado una nueva prominencia a causa de los numerosos vástagos mezclados producto de uniones sexuales esporádicas y del concubinato de europeos y *criollos* con mujeres indias o *mestizas,* o con mujeres de background africano, que ahora difuminaban las fronteras de los grupos y cuya

movilidad social ascendente temían los primeros en tanto amenazaba la preeminencia social de las elites (Twinam 1999: 258-260). Más que nunca, el nacimiento ilegítimo se volvió un signo de "infamia, mancha y defecto", tal como lo declaraba un decreto real de legitimación en 1780 (Konetzke, 1962: 173).

El dilema clasificatorio impuesto por los *expósitos* ilustra el cambiante criterio de la jerarquización social. El Rey había concedido el beneficio de la legitimidad a expósitos, lo que los intitulaba con todos las maneras de cargos religiosos y seculares. Pero en Hispanoamérica, los expósitos estaban bajo sospecha constante porque su origen era desconocido. Tal como pensaba un juez del Consejo de Indias, las leyes que beneficiaban a los expósitos no debía adoptarse en los dominios americanos "a causa de la gran variedad de castas que han resultado de la introducción de negros y de su mezcla con los nativos del país". Aquellos expósitos quienes "por su apariencia y bien conocidos signos denotaban que eran mulatos u otras castas igualmente indecorosas" no debían ser ordenados (Konetzke 1962: 392).

Los extraordinarios *cuadros de castas* producidos por los pintores del género en la Nueva España durante la década de 1870, son sintomáticos de las agudas sensibilidades sociales que tres siglos de *mestizaje* en lugar de disminuirlas, sólo las aumentaron. Estas pinturas suelen venir en conjuntos de dieciséis, y cada una de ellas retrata un par de fisonomías y color de piel diferentes acompañadas por un vástago mixto. A través de una primera mirada, las pinturas representan meticulosamente la notable clasificación de matices, textura de cabellos, vestidos, e inclusive conducta moral, que los contemporáneos percibían entre las grandes cantidades de gentes de "sangre" mezclada (Katzew 1996; Schwartz & Salomon 1999: 493). Pero en realidad representan un proceso, a saber, el de la constitución de la crecientemente diversa población colonial y, por lo tanto, sugiere la inestabilidad social que resultaba de la notable fluidez socio racial de la sociedad colonial. Fue en este contexto de fluidez social y competencia por el status, que el lenguaje de la *limpieza de sangre* perdió su primera connotación religiosa y moral, y adquirió, en lugar de ello, un significado racial moderno.

Para estimar este cambio en el significado simbólico de la pureza de sangre en la sociedad colonial, tenemos que mirar a Europa una vez más. En Europa el despliegue del moderno individualismo y la declinación de la monarquía estuvo acompañando por nuevas teorías de "cómo los individuos debían vincularse con otros en función de sus caracteres naturales" (Guillaumin citado en Stoler l995: 37). Con el advenimiento, a fines del siglo XVII, de la filosofía natural experimental que buscaba descubrir las leyes naturales que gobernaban la condición humana, se abandonó la ontología teológica anterior. Luego de la publicación de los trabajos de William Petty, Edward Tyson y Carl Linnaeus, la humanidad ya no era una totalidad perfecta, divinamente creada en el orden de la naturaleza sino que estaba separada en dos, tres, sino más, grados potenciales de seres humanos; léase razas. El interés de los naturalistas respecto a los seres humanos era en tanto que criaturas físicas y miembros de sociedades organizadas. El énfasis ya no estaba puesto en la unidad humana sino en las diferencias físicas y culturales. Este interés en la pluralidad de seres humanos iba a resonar durante generaciones a través de los tratados y tomos de teoría racial y social (Hodgen 1964: 418ff.).

Un artículo anónimo publicado en Francia, en el *Journal des Savants* de 1684, muestra uno de los primeros usos del concepto de *raza* en un sentido que se acerca a su significado moderno. Su autor distingue "cuatro o cinco especies o razas de hombres" a las que diferenciaba por sus características antropológicas, centralmente el color de la piel y su hábitat geográfico. Sin embargo, el autor vacilaba en ver a los indios americanos como una raza aparte. El *Journal de Savants* estaba entre las principales publicaciones europeas. El artículo era un signo de los tiempos (Gusdorf, 1972: 362-363). Esta nueva noción de raza se desarrollaba, sobre todo, en paralelo con el nuevo modelo bisexual que sostenía que hombres y mujeres eran inconmensurables, y que sus úteros naturalmente disponían a las mujeres a la maternidad y la domesticidad (Laqueur 1990: 155). Es difícil decir

exactamente cuándo hizo su pasaje al Nuevo Mundo esta nueva noción de *raza,* pero sin duda lo hizo; al menos no hay duda de que elevó la ansiedad de elites coloniales respecto de su pureza genealógica. Con todo, pese a su nuevo significado racial, el lenguaje de una calidad de pureza de sangre menos tangible persistió en las colonias hispano americanas; esto era así porque el fenotipo, al mismo tiempo que en el siglo XVII adquiría nueva relevancia social, se había vuelto, ante todo, signo inseguro del antecedente genealógico de una persona (Martinez-Alier (Stolcke) 1974).

¿Independencia?

Debajo de la pelea de peticiones de preeminencia y ascenso social no sólo yace la realidad de sociedades divididas entre indios, *mestizos, morenos* (negros), *pardos* (mulatos), esclavos, *libertos* (esclavos liberados), sino también una dividida entre *criollos* y *gachupines* o *peninsulares* (españoles nacidos en la Metrópoli). En el siglo XVIII, estas divisiones también estaban reflejadas en la existencia de registros bautismales separados, para *"naturales y otro para españoles y otras castas, que es preciso sepa su calidad, pues la de naturales, la de españoles puros, la de mestizos hijos de español e India, la de castizos - que son hijos de mestizo e India - están declarados por limpias:; mas no son asi los negros, mulatos, coyotes, lobos, moriscos, quarterones y otras mezclas." (Avisos para la acertada conducta de un párroco en América (post 1766)* citado en Alvar 1987: 48-49).

Las tensas relaciones entre las elites *criollas* y peninsulares fueron agravadas de manera creciente a causa de las Reformas Borbónicas del siglo XVIII, las cuales tendrían grandes consecuencias para el orden colonial. Para contener los avances políticos que habían hecho los *criollos* en la administración colonial durante un siglo, y para limitar su autodeterminación, la Corona intentó una vez más limitar los cargos a los españoles peninsulares, a través de demandar a todos los oficiales reales que hayan ido a una universidad castellana (Canny & Pagden 1987: 62ff.). El creciente antagonismo y los sentimientos mortificados entre *criollos* y *peninsulares* encontraron expresión, entre otras cuestiones, en las disputas respecto de la pureza de sangre. Los *criollos* se ofendieron por las sospechas latentes en torno a sus antecedentes genealógicos. En Caracas, durante un apasionado conflicto en torno a los requisitos para legitimar la admisión a los cargos públicos que duró desde 1770 a 1776, los *criollos* demandaron que a los españoles les sea requerida, tal como a ellos, la prueba de su pureza de sangre y de su origen claro. El juez del Consejo de Indias que estaba a cargo del caso advirtió sobre las peligrosas consecuencias de que, si el descontento de los *criollos* no era mitigado, podía llegarse, inclusive, a una guerra civil y a la pérdida de toda la provincia (Konetzke 1962: 413ff.).

En la Metrópolis, la Corona fue más exitosa en expandir su jurisdicción. El 23 de marzo de 1776, Carlos III promulgó la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonies desiguales.* El matrimonio era un sacramento, y la Corona respetaba la exclusiva jurisdicción que la Iglesia tenía sobre el matrimonio así como el principio de la libertad de matrimonio. La Pragmática Real introducía el requisito del consentimiento paterno para los casamientos de *hijos de familia.* En lo sucesivo, el matrimonio sólo podía ser realizado con el acuerdo de los padres bajo la amenaza de ser desheredado (Martínez-Alier 1974). El principio doctrinal que también gobernaba la práctica eclesiástica en las colonias era la libertad de matrimonio, que apoyaba el derecho de los jóvenes a elegir libremente sus esposos y a rechazar la oposición paterna al matrimonio por razones de pureza de sangre, algo que seguramente intensificó las preocupaciones de las elites coloniales respecto de sus honores sociales. La Pragmática Real fue, en efecto, extendida a Hispanoamérica en in 1778. "Teniendo presente que los mismos o mayores perjudiciales efectos se causan de este abuso en mis Reinos y Dominios de las Indias por su extensión, diversidad de clases y castas de sus habitantes...(y) los gravísimos perjuicios que se han experimentado en la absoluta y desarreglada libertad con que se contraen los esponsales por los apasionados e incapaces jóvenes

de uno y otro sexo." (Konetzke 1962: 438-42). Esto sumaba una prohibición virtual de matrimonio interracial. Mulatos, negros, *coyotes* eran, sin embargo, excluidos de los efectos de la Pragmática Real, y podían continuar casándose libremente, presumiblemente porque no tenían méritos de valor social que proteger. A los indios y *mestizos* se les requería, no obstante, obtener el consentimiento de la sangre pura de los padres para casarse, al igual que a los españoles y *criollos.* Tal como declaró en 1871 la Audiencia de México en la regulación de la Pragmática Real, "Los mestizos, hijos de español e India y por el contrario, y los castizos merecen distinguirse de las otras razas, como lo hacen por varias consideraciones las leyes y la común estimación..." (Konetzke 1962: 476). La Prelatura debía instruir, por lo tanto, a los clérigos que si algún indio quería casarse con una persona de dicha casta entonces los padres ser informados del severo daño que sobrevendría para sus familias y comunidades (477). Es llamativo que el Rey casi simultáneamente instruyó al Virrey del Perú de retirar con discreción, junto con los panfletos difamatorios que circulaban contra los tribunales y magistrados reales, la historia del Inca Garcilaso (los *Comentarios reales de los Incas* de 1609) porque "donde han aprendido estos naturales muchas cosas perjudiciales...aunque nunca debió de permitirse la profecía del prefacio de dicha Historia." (Konetzke 1962: 482-483).

Como indiqué antes, la sociedad colonial no era un orden social jerárquico impermeable. La parafernalia del matrimonio legal fue necesaria y bienvenida precisamente porque, más allá de la preocupación respecto a la pureza de sangre, siempre hubo mujeres y hombres blancos listos para desafiar el orden político y racial, y sus valores sociales y morales, queriendo casarse en contra de la corriente. Finalmente fue sólo en Cuba, la perla del Caribe, donde la Pragmática Real se arraigó y fue implementada sin variar en rigor, al tiempo que los esclavos africanos continuaron llegando a sus costas para guarnecer las plantaciones de azúcar que estuvieron en expansión hasta 1870. En el continente, las guerras de independencia liberaron a América de la dominación española pero no así a su población nativa, los *mestizos* y los descendientes de los africanos, de la discriminación y la desigualdad. Esto se debió, en parte, a la trágica ironía de que los *criollos* eligieron la república francesa que asumía una nación culturalmente y "racialmente" homogénea como modelo político para la construcción de la nación. Esta opción política introdujo el dilema de cómo construir una nación en un mundo habitado por tantas clases de gentes. En algunos de los proyectos nacionalistas americanos se desarrolló una distinción entre los indios vivos y los muertos, sus ancestros, para invocar el pasado indígena. En otros, como Argentina, simplemente ocultaron su pasado indígena y africano. Pero el específico rol político que jugaron los indígenas míticos en los modelos ideológicos nacionales desarrolló enormemente una variedad tal como, por ejemplo, entre Perú y México. Además de la diferencia de densidad de población indígena en ambos países, también se ha sugerido que la frecuencia relativa y la intensidad de las revueltas indígenas antes de la Independencia dan cuenta de la intensidad de las tensiones étnico-raciales así como del lugar acordado a los *mestizos* en la sociedad y en la ideología *criolla.* Los intelectuales mexicanos han diseñado a su país como una nación *mestiza,* mientras que en Perú ha persistido una aprehensión latente entre la elite *criolla* hispanófila y blanca respecto de la población indígena (Canny & Pagden 1987: 66-67; Gutierrez 1990). Pero esta es otra historia...

Bibliografía

Ares Queijo, Berta 2004 "'Sang-melés' dans le Perou colonial: les défis aux contraintes des catégories identitaires", Marie-Lucie Copete & Raul Caplan (eds), *Identités péripheriques. Pénsinule Ibérique, Méditerranée, Amérique latine,* Paris, L'Harmattan.

— 2004 "Mancebas de Españoles, Madres de Mestizos. Imágenes de la Mujer Indígena en el Perú Colonial Temprano", Gonzalbo Aizpuru & Berta Ares Queija (eds), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas,* Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-

EEHA/ El Colegio de México-CEH.

— 2004 "'...un borracho de chicha y vino'. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI), Gregorio Salinero (ed.), *Homme mêlé, homme suspect. Mobilité et identités, Espagne et Amérique (XVIe-XVIII siècles),* Madrid, Collection de la Casa de Velásquez.

— 2000 "Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)", Berta Ares Queijo & Alessandro Stella (eds), *Negros, Mulatos, Zambaigos. Derroteros Africanos en los Mundos Ibéricos,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

— 1999 "¿Mestizos en hábito de indios: estrategias transgresoras o identidades difusas?", Rui Manuel Loureiro & Serge Gruzinski (eds), *Passar as Fronteiras,* Lagos (Portugal), Centro de Estudios Gil Eanes.

— 1997 "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)", Berta Ares Queijo & Serge Gruzinski (eds), *Entre dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores,* Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Arrom, Silvia M. 1985 *The Women of Mexico City, 1790-1857.* Stanford University Press.

Boxer, Charles R. 1978 *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770.* Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

— 1963 *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825.* Oxford, Clarendon Press.

Bernand, Carmen & Gruzinski, Serge 1999 [1993] *Historia del Nuevo Mundo, Tomo II: Los mestizajes, 1550-1640,* México, Fondo de Cultura Económica.

Bethell, Leslie (ed.) 1984 *The Cambridge History of Latin America: Volume 2: Colonial America,* Cambridge,Cambridge University Press.

Bowser, Frederick P. 1984 "Africans in Spanish American Colonial Society", Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America: Volume 2: Colonial America,* Cambridge, Cambridge University Press.

Canessa de Sanguinetti, Marta 2000 El Bien Nacer. Limpieza de Oficios y Limpieza de Snagre: Raíces I béricas de un mal Latinoamericano. Madrid, Taurus Ediciones, S.A..

Canny, Nicholas & Pagden, Anthony (eds) 1987 Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800. Princeton University Press.

Coello de la Rosa, Alexandre 2000 *El Barro de Cristo. Entre la Corona y el Evangelio en el Perú Virreinal (1568-1581),* Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Servei de Publicacions d'Antropología Social.

— 1998 "Génesis y desarrollo de las relaciones de poder en el Perú virreinal (siglo XVI), *Revista de Historia de América,* México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, no. 120.

Cook, Noble David 1981 *Demographic Collapse. Indian Peru,* 1520-1620, Cambridge, Cambridge University Press.

Parma Cook, Alexandra & Cook, Noble David 1991 *Good Faith and Trustful Ignorance. A Case of Transatlantic Bigamy,* Durham & London, Duke University Press.

Crosby, Alfred W. 1972 *Thje Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492,* Wesport, Connecticut, Greenwood Publishing Co.

Curtin, Philip D. 1969 *The Atlantic Slave Trade,* University of Wisconsin Press.

Dueñas Vargas, Guiomar 1996 *Los Hijos del Pecado. Ilegitimidad y Vida Familiar en la Santa Fé de Bogotá Colonial.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Fieldhouse, David K. 1982 *The Colonial Empires. A Comparative Survey from the Eighteenth Century.* London, The Macmillann Press Ltd. (2nd English edition; 1st German edition, 1965).

Friedemann, Nina S. de 2005 *La Saga del Negro. Aportes del Negro a la Cultura Colombiana,* virtual edition 2005. Disponible en: lablaa.org/blaavirtual/letra-s/saga/

Garavaglia, Juan Carlos & Grosso, Juan Carlos 1994 "Criollos, mestizos e indios: etnias y clases sociales en México colonial a fines del siglo XVIII". *Secuencia. Revista de Historia e Ciencias Sociales* 29, May-August 1994.

Gusdorf, Georges 1972 *Dieu, La Nature, L'Homme au Siécle des Lumiéres.* Paris, Payot.

Gutierrez, Natividad 1990 "Memoria indígena en el nacionalismo precursor del México y Perú". *E.I.A.L.* 1 (2), July-December 1990.

The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts Concerning Mexico, Washington, Library of Congress, 1974.

The Harkness Collection in the Library of Congress in the Library of Congress. Documents from Early

Peru. The Pizarros and the Almagros, 1531-1578. Washington, United States Government Printing Office, 1936.

The Harkness Collection in the Library of Congress in the Library of Congress. Calendar of Spanish Manuscripts concerning Peru, 1531-1651, Washington, United States Government Printing Office, 1932.

Harth-Terré, Emilio 1965 "El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima". *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia,* Lima, XXVIII, pp. 132-144.

Hodgen, Margaret T. 1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Kahler, Mary Ellis 1974 "Editor's Forword". *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts Concerning Mexico,* Washington, Library of Congress.

Kamen, Henry 1986 "Una crisis de conciencia en la Edad de Oro de España: Inquisición contra la 'limpieza de sangre'". *Bulletin Hispanique* 88 (3-4), pp. 321-56.

— 1985 *La Inquisición Española.* Barcelona, Editorial Crítica.

Katzew, Ilona 1996 *New World Order. Casta Paintings and Colonial America.* New York, Americas Society Art Gallery.

Klein, Herbert S. 1999 *The Atlantic Slave Trade (New Approaches to the Americas),* Cambridge, Cambridge University Press.

— 1986 *African Slavery in Latin America and the Caribbean,* Oxford, Oxford University Press.

Konetzke, Richard 1962 *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

— 1946 "El mestizaje y su importancia en el desarrolloi de la población Hispano-Americana durante la época colonial". *Revista de Indias,* Madrid.

Lanyon, Anna 2004 *The New World of Martín Cortés.* Cambridge, Da Capo Press.

Laqueur, Thomas 1990 *Making Sex. Body and Gender ffom the Greeks to Freud.* Harvard University Press.

Lavrin, Asunción 1989 *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America.* University of Nebraska Press.

Levellier, Roberto 1921 *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles, siglo XVI,* Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 3 vols.

Liebman, Seymour B. 1975 *The Inquisitors and the Jews in the New World: Summaries of Procesos, 1500-1810,* Coral Gables, University of Miami Press.

Lockhart, James 1999 *Of things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History,* Stanford, Stanford University Press.

Martín Casares, Aurelia 2000 *La Esclavitud en la Granada del Siglo XVI. Género, Raza y Religión.* Granada, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada.

Martinez-Alier Stolcke, Verena 1974 *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society.* Cambridge University Press. (reeditada por Ann Arbor: The Michigan University Press. 1989, 19).

Méchoulan, Henry 1981 *El Honor de Dios.* Barcelona, Editorial Argos Vegara.

Miró Quesada, Aurelio 1965 "Ideas y procesos del mestizaje en el Perú". *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia,* Lima, XXVIII, pp. 9-23.

Mörner, Magnus 1967 *Race Mixture in the History of Latin America.* Boston, Little, Brown and Company.

Nirenberg, David 2000 "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval". *Edad Media. Revista de Historia* no. 3.

— 1996 *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages,* Princeton University Press.

Fernández de Oviedo, Gonzalo 1851-1855 *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mal Océano,* publicada por la Real Academia de la Historia, Madrid,José Amador de los Rios.

Pacheco Ríos, Oscar 2002 *Basta! No soy Indio!* Santa Cruz, Editorial CEPDI.

Pagden, Anthony 1995 *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800.* New Haven, Yale University Press.

— 1987 "Identity Formation in Spanish America". En: Nicholas Canny & Anthony Pagden (eds), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800.* Princeton University Press.

— 1982 *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology.* Cambridge University Press.

Ramírez, María Imelda 2000 *Las Mujeres y la Sociedad Colonial de Santa Fé de Bogotá, 1750-1810.* Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Real Academia Española 2001 *Diccionario de la Lengua Española,* 22a. edición.

Rípodas Ardanaz, Daisy 1977 *El Matrimonio en Indias. Realidad Social y Regulación Jurídica.* Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Sánchez-Albornoz, Nicolás 1984 "The population of colonial Spanish America". En: Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America: Volume 2: Colonial America,* Cambridge, Cambridge University Press.

Schwartz, Stuart B. 1996 "Brazilian ethnogenesis: Mestizos, Mamelucos and Pardos". En: Serge Gruzinski & Nathal Wachtel (eds), *Le Nouveau Monde, Mondes Mouveaus. L'expérience Américaine.* Paris, Éditions de l'EHESS.

— 1995 "Colonial identities and the *Sociedad de Castas*". *Colonial Latin American Review* 4 (1).

— 1985 *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society. Bahia, 1550-1835.* Cambridge University Press.

— & Salomon, Frank 1999 "New peoples and new kinds of people: Adaptation, readjustment, and ethnogenesis in South American Indigenous societies (colonial era)". En: Stuart B. Schwartz & Frank Salomon (eds), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* III (2): South America. Cambridge University Press, pp. 443-501.

Seed, Patricia 1988 To Love, Honor, and Obey in Colonial México. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821. Stanford University Press.

Sicroff, Albert A. 1979 *Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII.* Madrid, Taurus Ediciones, S.A.

Silverblatt, Irene 2004 *Modern Inquisition. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World,* Durham & London, Duke University Press.

— 1987 *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru.* Princeton, Princeton University Press.

Socolow, Susan 1987 The Bureaucrats of Buenos Aires: 1769-1810: Amor al Real Servicio. Durham, N.C., Duke University Press.

– 1978 *The Merchants of Buenos Aires: 1778-1810.* Cambridge University Press.

Stolcke, Verena 2003 "A New World Engendered. The Making of the Iberian Transatlantic Empires - XVI to XIX Centuries". En: Teresa A. Meade & Merry E. Wiesner-Hanks (eds.)*A companion to Gender History*, Blackwell Companions to History Series, Oxford- Blackwell.

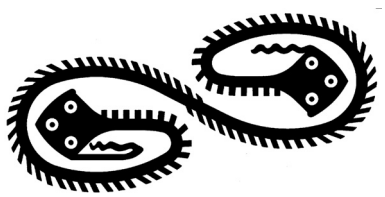
— 1993 "Is sex to gender as race is to ethnicity?". En: Teresa del Valle (ed.), *Gendered Anthropology.* London, Routledge.

Stoler, Ann Laura 1995 *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Duke University Press.

Tucci Carneiro, Maria Luiza 1988 *Preconceito racial - Portugal e Brasil - Colônia, Sao Paulo,* Editora Brasiliense.

Twinam, Ann 1999 *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America.* Stanford University Press.

Zúñiga, Jean-Paul 1999 "La Voix du Sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole".*Annales. Histoire, Sciences Sociales* 54 (2), March-April, pp. 425-452.



Dossier de trabajo de campo

"Hablando Terror": Trabajo de campo en medio del conflicto armado

Kimberly Theidon[1]

Introducción

El propósito que me lleva a elaborar este artículo es el deseo de trazar ciertas definiciones y proponer ciertas preguntas sobre lo que concierne a la investigación de la violencia política. Desde 1995 he desarrollado trabajo etnográfico en comunidades rurales de Ayacucho, la región peruana más gravemente afectada por la guerra entre Sendero Luminoso, las rondas campesinas y las Fuerzas Armadas del Perú. Es así que he concentrado mi trabajo en los temas de trauma psicosocial, movimientos religiosos, derechos humanos y reconciliación.

Sin lugar a dudas, uno de los principales factores que ha motivado este trabajo ha sido mi voluntad de contrarrestar aquellos argumentos referentes a una "cultura de violencia" o la "violencia endémica" que usualmente han sido atribuídos a la Región Andina y, particularmente, a los campesinos que habitan en las alturas (Bolton 1974, Montoya 1992, Vargas Llosa et al. 1983). En efecto, tal como Malcolm Deas alguna vez notó, "la excavación de conflictos pasados, preferiblemente violentos, ha sido el modo dominante de la historia andina elaborada local e internacionalmente hasta tal punto que ahora es ampliamente aceptada como natural hasta por los mismos historiadores que otrora hubieran visto a este factor dominante sospechosamente" (1997:391).

Consciente de estas perspectivas, inicié mi trabajo comprometida a encontrar explicaciones que fueran más allá de los argumentos esencializantes, fueran estos invocados por un imaginario cultural o por un imaginario biológico. De acuerdo a esta convicción, entonces, he situado como ejes centrales en mi trabajo ciertas preguntas: ¿Cómo es que la gente compone y descompone la violencia letal en un contexto histórico en particular? ¿Qué les sucede a las relaciones sociales y a las identidades de grupo en este proceso? ¿Qué pesa en la construcción de "comunidad" como una identidad estratégica, bien durante la guerra, durante la transición a una paz tentativa? Atraída por estas preguntas, me destiné a estudiar la vida social y la sociabilidad en circunstancias de guerra y conflicto armado.

Como argumentaré, establezco que no es posible ni siquiera una mínima "observación" cuando la gente está en guerra. Uno no puede simplemente "observar" y preguntar "¿Qué pasó?". Quieras o no, ya eres un participante. Cuando el terror se entreteje en la constitución misma de una comunidad, las palabras ya no son simples vehículos de información. Las palabras se vuelven armas y el simple acto de preguntar algo inmediatamente conlleva otros significados, evidenciando que planeas hacer algo con la respuesta. Consciente de estas variables, quiero discutir los desafíos y la importancia del trabajo de campo cuando uno está rodeado de *"terror's talk"* –habla de terror.

Sasachakuy: "Los Años Difíciles"

> "Durante los años de la violencia, vivíamos y moríamos como perros"
>
> *Leitmotif* en las comunidades de las alturas de Ayacucho.

De 1980 a 1992, una tempestuosa guerra interna imperó en el Perú entre el grupo de guerrilla Sendero Luminoso, las rondas campesi-

[1] Facultad de Antropología. Universidad de Harvard. ktheidon@aol.com

nas, y las fuerzas armadas peruanas. El Partido Comunista Peruano, Sendero Luminoso, inició su campaña para derrotar al estado peruano en 1980 mediante un ataque calculado en la villa andina de Chuschi. Fundada por Abimael Guzmán, esta banda de revolucionarios se posicionó como la vanguardia de la revolución, dispuesta a llevar a la nación a una inminente utopía comunista (Degregori 1990; Palmer 1992; Starn 1995a). Basándose en teorías Marxistas de combate de guerrilla, planearon una revolución de arriba hacia abajo en la cual Sendero Luminoso movilizaría al campesinado, rodearía a las ciudades y estrangularía a la costa urbana en sumisión. Sin embargo, la marcha infatigable hacia el futuro que Sendero había formulado fue prontamente interrumpida. La respuesta inicial del gobierno fue, primero, inspirada por métodos brutales de guerra contra-insurgencia –métodos según los cuales cualquier "campesino andino" se volvía un "terrorista." De tal forma, muchos campesinos se rebelaron contra la revolución (Starn 1995).

Mientras muchas comunidades permanecían *in situ*) y se organizaban en rondas campesinas para defenderse en contra de Sendero, muchas otras escapaban de la región en una forma de éxodo masivo. De hecho, un estimado de 600,000 personas escapó de la sierra sur-centro, devastando unas 400 comunidades campesinas (Coronel 1995). A la hora en que el estado declaró la "victoria" sobre los Senderistas en 1992, 30,000 ya habían sido asesinados y 5,000 desaparecidos (Americas' Watch 1992).

Aún así, estadísticas agregadas ofuscan la intensidad verdadera en el departamento particular de Ayacucho. Por ejemplo, de los 7,000 casos de desapariciones forzosas actualmente bajo investigación de la Defensoría del Pueblo, 60% ocurrieron en Ayacucho (Rojas-Pérez 2000:64). Como Rojas resalta, las características claves de los desaparecidos en el Perú eran cuatro: joven, andino, campesino y quechua-hablante (Rojas-Pérez 2000:65). De tal forma, una etnografía de la violencia política del Perú demuestra desde ya que la muerte y la distribución estaba fuertemente distribuida por clase, etnicidad y género.

En adición a las estadísticas que dan razón del impacto de la guerra en el Perú rural, enfatizo el grado hasta el cual la guerra se experimentó como una "revolución cultural" –un ataque en contra de prácticas culturales dominantes y lo que, básicamente, estaba implicado en vivir como ser humano en estos pueblos. Bajo continua amenaza de ataques senderistas, la vida comunal se vio severamente distorsionada. Tanto las celebraciones familiares como las comunales se suspendieron, los pobladores comenzaron a ir sólo esporádicamente a sus mercados semanales con temor a viajar por caminos remotos, y muchos lamentan que debían hasta dejar a sus seres queridos enterrados en el mismo lugar en el que morían, "enterrándolos de prisa, como animales."

Sé que la frase "violencia deshumanizante ha sido reducida a un simple cliché en la mayoría de los medios. Sin embargo, la atención al lenguaje de los comuneros indica exactamente cuán apropiada es esta frase en este contexto específico. El "vivir y morir como perros," el insistir en que la vida de uno "ya no era vida," demuestra el grado en el que la violencia política efectivamente sobrepasaba toda fuerza aceptable: la violencia de la guerrilla superaba cualquier cosa que los campesinos se hubiesen alguna vez podido imaginar. Como muchos campesinos me han dejado saber, "los Senderistas mataban a la gente en maneras que nosotros ni mataríamos nuestros animales. Chancaban las cabezas de la gente con piedras, los aplastaban como sapos." Otros pobladores hasta describieron cómo era que para poder enterrar a sus seres queridos fallecidos, debían salir a inspeccionar el área con bolsas, acumulando partes de cuerpos, tratando de imaginarse cómo poder juntarlas para darles, una vez más, alguna potencial forma humana.

Es importante entender el rol de la violencia en este gran proyecto histórico del Senderismo para poder verdaderamente tener una concepción del curso de la guerra. Como nota Degregori "La sange y la muerte debían ser familiares para aquellos que habían decidido convertir palabras en acciones armadas. La alusión evangélica al Rendentor –la palabra hecha carne– era totalmente reconocible por los Senderistas, anunciando la actitud de Guzmán y Sendero frente a la violencia. La carne era redentora. La violencia no era la partera de

la historia. Era la Madre misma" (Degregori 1997:67). Abimael Guzmán hasta insistía que cada pueblo debería pagar su "cuota de sangre." Efectivamente, serían millones de vidas las que concertarían el precio de la guerra liderada por Sendero, la cuota fenomenal.

Para muchos comuneros, el precio de la guerra era simplemente demasiado alto. En vez de estar sin defensa y atrapado entre dos armadas, los campesinos rurales comenzaron a organizarse y negociar alianzas, por sí mismos, con los principales protagonistas. Por medio de estas rondas campesinas, comenzaron a matar a la guerrilla y a los que creían eran sus simpatizantes. Así, cuando habitantes de Huaychao mataron a siete Senderistas, trayendo sus cabezas ensangrentadas a la policía local, la atención de la nación viró a "los olvidados del país."

Haciendo guerra

Era aún el comienzo de la guerra interna en el Perú cuando ocho periodistas y su guía se dirigían a la villa alta de Huaychao, localizada en el departamento de Ayacucho. Habían arribado desde Lima para investigar rumores que los "indios" habían estado matando a los Senderistas –las guerrillas que se habían posicionado como la vanguardia en lo que a la revolución se refiere, prestos a luchar una guerra por el bien de los pobres del campo. En 1983 la guerra en el interior aún tenía una calidad misteriosa, dadas las profundas rupturas que caracterizan al Perú. De hecho, en parte, ya que la guerra era aún un misterio para la mayoría de los peruanos, estos periodistas reconocían su viaje como una expedición en busca de la "verdad".

Pasaron la noche en la ciudad de Huamanga antes de partir en la madrugada en rumbo a Huaychao. Su ruta los llevó a través de Uchuraccay, adonde llegaron sin ser anunciados, acompañados por su guía quechua-hablante. Aunque la siguiente secuencia de eventos está abierta a debate, las fotos tomadas por uno de los periodistas, mientras cada uno, uno por uno, moría, determinaron una cosa: que los comuneros rodearon a los periodistas y comenzaron a matarlos tirándoles rocas, piedras, y machetes. Y luego de cortarles las lenguas y sacarles los ojos, los enterraron boca abajo en las en tumbas cercanas a la superficie en la pendiente que atraviesa el largo de la comunidad.

Luego de las matanzas, el gobierno estableció una comisión investigadora para determinar que había pasado y por qué había ocurrido. Comandada por el novelista Mario Vargas Llosa, la comisión estaba compuesta por tres antropólogos, un psicoanalista, un jurista y dos lingüistas, mandados a estudiar al "Otro" étnico habitando las alturas del Perú, a conocer las circunstancias de las muertes de aquellos periodistas.

En su reporte, los autores dieron inicio a su investigación revisando material existente sobre la historia de la etnografía de los Iquichanos, un grupo étnico supuestamente comprendido de los pueblos de Carhuahurán, Huaychao, Iquicha y Uchuraccay, entre otros (iii). Tal como ellos lo resumen, "La historia de los Iquichanos está caracterizada por largos períodos de casi total aislamiento y erupciones cuasi-bélicas temporales de estas comunidades en los eventos de la región o de la nación" (Vargas Llosa et al 1983:38). La belicosidad de los Iquichanos forma el principal componente de la historia presentada, así como también la noción de "latencia étnica":

> "Ciertamente, es difícil definir al grupo Iquichano como una tribu en el estricto sentido de la palabra, pero parece evidente, dada la información examinada, que los Iquichanos poseen una organización y estructura étnica intercomunal latente que constantemente se manifesta en situaciones críticas, marcando un alto grado de solidaridad regional. Es probable que las circunstancias del mes de enero precipitaron una manifestación de estas latencias." (Vargas Llosa et al 1983:45).

De esta forma, el reporte que la comisión produjo insistía en dos factores explicativos claves: la primitividad de los habitantes de las alturas, que supuestamente vivían tal como habían vivido en los tiempos de la conquista, y la intrínsicamente violenta naturaleza de los "Indios" (Vargas Llosa et al. 1983). Basándose en un substancial fragmento de la literatura que

enfatiza la violencia endémica de los Andes," los miembros de la comisión atribuyeron las matanzas a la extensa "cultura de violencia" que caracteriza a los pobladores. En un ampliamente circulado "Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay," la comisión sugirió que uno no podía en realidad culpar a los pobladores –ellos no estaban haciendo sino lo que les venía *naturalmente*. Resaltando el rol de la incompatibilidad de culturas como el verdadero culpable, los autores afirmaron que la muerte de los ocho periodistas en los territorios Iquichanos proveía evidencia definitiva de que a pesar de 400 años de contacto entre la cultura Europea y la cultura andina todavía no había sido posible entablar un verdadero diálogo (Vargas Llosa et al. 1983: 77). Enraizaban sus descubrimientos en la aserción de que dos mundos irreconciliables coexisten en el Perú –el mundo civilizado, moderno, y costeño peruano, con Lima como centro, y el mundo tradicional, salvaje y arcaico peruano, extendiéndose por todas las comunidades del altiplano, particularmente en Ayacucho. De alguna manera, en alguna forma de adaptación perversa del concepto de "pisos ecológicos" propuesto por Murra, la civilización nunca había sido capaz de escalar las agrestes laderas montañosas del interior peruano (Murra 1975).

En efecto, en una entrevista subsiguiente con el periódico Caretas, Vargas Llosa elaboró su perspectiva sobre la noción de los "dos Perús" consistiendo de aquellos "hombres que participan en el vigésimo siglo y hombres como estos comuneros de Uchuraccay que viven el el décimo noveno siglo, o tal vez hasta en el siglo dieciocho". La enorme distancia que existe entre los dos Perús es lo que acelera esta tragedia. Por tal, estas comunidades andinas no eran más que exhibiciones de museo, congeladas en el tiempo y puestas fuera de la historia, resultando en un "mundo andino que está tan atrás y tan violento" (Caretas 1983:28-34).

En un artículo elocuente en referencia al Informe, Enrique Mayer notó que "el resultado fue un texto antropológico más que un reporte factual de investigación. El contenido antropológico de la comisión le dió un aura de experiencia legítima sobre asuntos indígenas" (Mayer 1992:476). En realidad, empero, en vez de producir un genuino texto antropológico, la Comisión no siguió ninguna indicación ni ningún esencial componente de metodologías antropológicas –nunca adentrándose al ámbito de trabajo de campo y manteniendo experiencias íntimas con las personas estudiadas.

Algunos años más tarde en la novela *Adiós, Ayacucho* (1986), Julio Ortega brindó un no tan ligeramente cubierto comentario político sobre los eventos de Uchuraccay, sugiriendo que la antropología como disciplina fue una de las fatalidades de la masacre. Como él lo demuestra, si es que todo lo que los antropólogos pueden realmente hacer es ofrecer un reflejo de la salvaje primitividad de los otros, sería más apropiado entonces también contar a la antropología como uno de los tantos muertos de Uchuraccay.

Estos debates constituyeron el contexto de mi trabajo en Perú. Decidí concentrarme en las alturas de Huanta, la provincia de Ayacucho que incluye Uchuraccay, Huaychao, Iquicha y Carhuahurán. Comencé mi trabajo en 1995, cuando casas quemadas, iglesias destruídas, y el miedo aún moldeaban el panorama. Ciertamente, las categorías de "conflicto" y "post-conflicto" tratan de imponer un orden en el flujo constante de la experiencia humana pero, en realidad, la vida diaria se opone a esta fácil dicotomía. Aunque la historia oficial narra que la guerra acabó en 1992 con la captura de Abimael Guzmán, el líder de Sendero Luminoso, hasta este día las comunidades están armadas, y los hombres adultos –y en algunos pueblos, también las mujeres adultas– están requeridas de servir en las patrullas de defensa. Para estos pobladores, la posibilidad de ataques futuros es aún palpable.

Hablando Terror

Era 1996. Ya había estado en el pueblo de Carhuahurán por algunas semanas cuando finalmente conocí a Miguel, del comando de Los Tigres –una unidad especial de auto-defensa que era pagada para vigilar cada noche. Estaba interesada principalmente en el por qué la gente del pueblo había adicionado esta unidad extra aparte de la ya existente ronda campe-

sina. Me acerqué a Miguel de mano y brazos extendidos, comentándole cuán feliz estaba de conocerlo y ansiosa de poder hablarle. No obstante, a mi llegar, él smplemente se posicionó a la defensiva, cogiendo su rifle con recelo, manteniéndolo agarrado más firmemente por sobre el hombro. Me miró firmemente a los ojos, diciéndome, "¿Qué es lo que quieres hablar conmigo?"

Le comencé a explicar de a poco, sintiéndome cada vez más nerviosa con cada palabra inapropiada que escapaba mi boca. Le traté de hacer recordar que el alcalde me había presentado en la asamblea general algún tiempo atrás. Intenté explicarle qué hacía allí, delucidando mi investigación. Le indiqué mi interés en la historia del pueblo, cómo había sobrevivido durante la guerra, y cómo ahora reconstruía su comunidad. Pero, a esto, él ni se inmutó. Todo lo que recibí fue una mirada desconfiada, confundida. Si no fuese por el oportuno aparecimiento de un grupo de niños pequeños, no hubiese sabido cómo proseguir. Ni bien se acercaron, comencé a comentar sobre cuán bellos eran los gorritos de las niñas con sus flores y lazos. Trataba de hacer conversación, hablar ligera, sobre cualquier cosa. Poco yo sabía, sin embargo, de que esto, en las condiciones en las que estaba, era ironía.

Aquella noche en mi cuarto, comencé a pensar en lo que estaba pasando. Mi experiencia con Miguel, ciertamente, no era única. Cuando recién había llegado, muchas personas inventaban nombres para sí mismas. Mis notas de campo preliminares están pobladas por una sarta fantasmal de seudónimos. Como entendería ya después, por años la guerrilla había llegado a cada pueblo acompañada de una lista de nombres. Dicha lista era leída, los comuneros a cuyos nombres pertenecían eran separados de sus familias, habría un juicio de "justicia popular", seguido de la matanza de todos aquellos que apareciesen en la lista. Los soldados también arrivaban con sus listas de supuestos simpatizantes Senderistas, a muchos de los cuales mataban o "desaparecían."

Pero no era tan sólo la guerra la que había tornado los nombres en elementos tan poderosos. En cualquier pueblo, enemigos y ex-enemigos viven lado a lado –denominados Senderistas, ex-Senderistas, ex-soldados, mujeres que quedaron viudas durante los ataques. Sin duda, este es un panorama social ampliamente cargado. Sumado al espectro de la violencia política está la histórica práctica de hechicería. Estas prácticas son a veces movilizadas y utilizadas para nuevos usos, mientras preocupaciones sobre alianzas sospechosas durante la guerra conllevan a ansiosas dudas sobre saña, deseos de venganza y delitos en el presente.

Una figura clave en el diagnóstico de la brujería es Don Teófilo, el curandero. Teófilo es un hombre pequeñísimo. De hecho, su mote es "El Piki", que en Quechua significa "piojo". Teófilo es llamado en toda ocasión que las hojas de coca o síntomas de enfermedad deben ser interpretados. También es buscado cuando algún perpetrador de brujería ha sido determinado –o tal vez, también, cuando alguien debe ir a las montañas a hablar con sus dioses, los apus, apus que acabaron aliándose con los Senderistas durante los años de la guerra, en revancha por el olvido de los campesinos.

Teófilo estaba muy preocupado por mí cuando llegué, preguntándose que es lo que yo haría con todo lo que podría descubrir o aprender. Durante una de nuestras primeras conversaciones, Teófilo me lanzó un nada oculto reto, "Entonces, ¿quieres saber qué hago por la vida? Las palabras que utilizo son tan poderosas que podría destruírte con tan sólamente pronunciarlas. ¿Quieres entonces que las diga en voz alta? ¿Crees en verdad tener el poder de confrontar mis palabras?" Trás eso, se comenzó a reír, contento por la obviedad de mi malestar. Me sentí, sí, muy pequeña y sin poder. Él era, después de todo, el hombre que dominaba el lenguaje que le permitía escalar los picos altos alrededor de Carhuahurán y conversar con los dioses de las montañas para solicitarles consulta y domar su odio.

Con ésto, me gustaría resaltar las dificultades metodológicas relacionadas a la investigación durante tiempos de guerra, ya que ésta va más allá de las consideraciones "normales" de establecer grados de confianza. En Perú, oí sobre muertes –muertes sufridas y muertes perpetradas. Sabía quiénes eran los ex-guerrillas, y por qué se les había permitido retornar, sus se-

cretos mantenidos guardados ante los soldados de la base. Sabía qué había pasado con Don Mario Quispe, el presidente de la comunidad que había demandado que los soldados dejaran de abusar de las mujeres. Su cuerpo nunca había sido hallado. Allí, en la omnipresente, gélida puna, comencé a recordar el trabajo de Favret-Saada y los campesinos para los que ella había trabajado.

En su libro *Palabras Mortales: Brujería en el Bocage*, Favret-Saada examina brujería en las provincias de Francia. Como ella escribe, "Proyectando lo que investigaría, escribí que quería estudiar las prácticas de la brujería, puesto que por más de un siglo, folkloristas han estado en desacuerdo sobre ellas, y ya que el tiempo de entenderlas verdaderamente ha, en mi opinión, llegado. Estando ya en el campo, sin embargo, todo lo que encontré fue lenguaje. Por muchos meses, los únicos datos empíricos que encontré o que pudé anotar eran palabras". (Favret-Saada 1980:9). Como ella llega a ver, "la brujería no es nada sino palabras al aire, pero palabras emitidas con poder, y no necesariamente con sabiduría alguna o información" (Favret-Saada 1980:9). "En suma, no existe ninguna posición neutra con las palabras que se pronuncian: en la brujería, las palabras pueden comenzar guerras" (Favret-Saada 1980:10). Y en la guerra, las palabras acarrean terror. Rumores sobre quién ha visto tal cosa o hecho tal otra se vuelven cuestiones de vida o muerte.

Reflexionando sobre su aserción de que el lenguage, las palabras, son actos, la proposición frecuente de etnográfos que afirman que la palabra hablada es sólamente un medio de transmitir información es destruida. En el campo de la brujería, por ejemplo, las palabras son acciones que pueden determinar destinos, y quien sea que esté en la posición de determinar estos futuros tiene, sin lugar a dudas, un dominio formidable de una de las principales herramientas. El saber, nos demuestran ambas, mi experiencia y la de Favret-Saada, no es neutral. Por tal razón, insistir en que uno simplemente está aquí para "estudiar" inherentemente obliga a las personas a indagar qué es lo que uno viene a saber.

Los paralelos entre Francia y mi campo de estudio son sorprendentes. Ambos, la brujería y la guerra, conllevan relaciones sociales que son tensas, ocultas, peligrosas, violentas y potencialmente letales. Una vez más surge la convicción de que no existe, bajo estas circunstancias, lugar neutral desde el cual uno pueda preguntar "¿Qué sucedió aquí? ¿me dirías algo sobre la guerra?" Es indudable que no hay forma de mantenerse neutral en tal contexto. Sin querer, uno se adentra automáticamente al habla del terror.

En señal de los tiempos

"De seguro es en los lapsos del rumor, secreto, chisme, historia y palabreo que la ideología y las ideas se vuelven emocionalmente poderosas, entrando en activa circulación social y existencia substantiva" (Taussig 1984: 494).

La violencia es frecuentemente descrita como sin sentido, y bien pueda ser que la violencia horrorífica es aquella que destruye todo significado aceptado, vocabulario compartido, y que asalta los órganos de los sentidos. Feldman se refirió alguna vez al "sensor de violencia" (1995:243) para poder capturar el cómo las percepciones de uno son alteradas con el conflicto armado y el terror. Ciertamente, numerosos pobladores me hicieron saber directamente cuánto habían llorado, cuánto habían sufrido hasta inclusive perder totalmente la visión, asegurándome que sus cuerpos llevaban tanta tristeza que les dolían y envejecían antes de tiempo. El cuerpo vivido estaba, según ellos, plagado por "llakis" –el dolor de las memorias intrusivas que irrumpían y dejaban sin tranquilidad a cualquier alma.

Este mundo de percepciones alteradas y sistemas simbólicos en ruptura ha sido descrito como "espacio de muerte" (Taussig 1984: 476). En el "espacio de muerte" el significado y significante se desprenden el uno del otro –el sueño estructuralista envisionando (?) como una cerca acordonada y simple imponiendo orden se trunca y el significado adicional que tal interrupción del orden habilita da raíz a un enorme valor, a un considerable augurio. Todo se vuelve lo que ya es, pero en algo más también. El viento que corre por los techos de aluminio laminado de las casas rurales presagia un ata-

que Senderista inminente. El vacío retumbar de una montaña señala la abertura desde la cual la guerrilla reaparecerá para luego, una vez más, desaparecer, como tragada por la tierra por la tierra. Efectivamente, los campesinos me aseguraban constantemente que les había tomado tanto tiempo a las fuerzas de seguridad capturar a Abimael Guzmán, porque este se podía transformar en una roca, un árbol, una fuente –mientras los soldados simplemente buscaban a un hombre –un hombre y nada más. Eventos, sonidos, imágenes –todas estos eran señales que podían ser ampliamente leídas como advertencias y alarmas de males por venir.

El significado adicionado también llama a la duplicidad y a la duplicación. Los comuneros aprenden que la supervivencia puede muy bien ser dependiente de saber qué cara mostrar a los soldados, que faz hacer presente a la guerrilla. La gente vive vidas públicas y vidas secretas, enmascarando sus conexiones ya de por sí conflictivas. Muchas veces escuché decir que la guerrilla "está de dos caras" y que uno nunca podría verdaderamente saber cuál de estas se tornaría. La duplicidad acarrea el rumor, y el rumor crea divisiones. Como White nota, "si es que si pudiéramos historizar el chisme, podríamos apreciar los límites y los vínculos de una comunidad. Quién dice qué de quién y a quién: cómo se articulan las alianzas y afiliaciones de los conflictos de la vida diaria" (White, 2000:65). Tal como los campesinos intentan crear comunidad como una identidad estratégica que les permite hacer demandas al estado –a manera de suprimir conflictos internos de forma de presentar un frente unificado al estado y a las organizaciones nogubernamentales– el chisme se vuelve explosivo. De hecho, muchas autoridades de pueblos crearon una Ley Contra Chismes en un débil intento de controlar el poder de las palabras para destruir pueblos enteros. Reconociendo el poder hiriente de meras palabras, fue necesario que las mismas autoridades trataran de controlar las complejidades de la economía verbal.

Durante los primeros años de mi investigación, frecuentemente oí quejas exhortando que "hay que imponer el orden acá." Yo sugiero que este es un lamento multidimensional. Ciertamente, los campesinos demandan que las autoridades comunales reestablezcan sus deberes y que comiencen a implantar una especie de orden a la vida diaria. Sendero había visto bien atacar y matar a las autoridades comunales, porque sabían bien que así efectivamente "descabezarían" las estructuras locales del poder –estructuras que eran vistas como barreras al proyecto revolucionario. Sin embargo, en complemento de eso, yo creo que el deseo de orden también indicaba la importancia de otro plano. Dada la precaria naturaleza de la vida en la región, la disrupción de los rituales, y el contexto social altamente tenso, todos los sistemas de referentes se habían visto desplazados. Es así que los campesinos ahora hacen lo posible por arreglar los significados perdidos y hacerlos nuevamente funcionales, llevándolos otra vez al nivel en los que otrora fueron compartidos y estables.

Practicando antropología, posicionando al investigador

Entonces, si es que el acto de recordar es disruptivo, angustiante, físicamente doloroso, y heraldo de incrementado desorden, ¿por qué es que las personas hablan de tiempos tan dolorosos y peligrosos, en primera instancia? ¿Cuál es la responsabilidad del investigador visto todo lo que su estudio vale y concierne? Si es que insistía en quedarme, tenía que tomar una postura y hacerla explícita. Tenía que demonstrar que podría poner el conocimiento compartido conmigo en buen uso, o irme, y ya.

Claramente, no soy la primera antropóloga en notar la implausibilidad de la neutralidad del investigador en contextos de conflicto (i.e. Nash 1993; Scheper-Hughes 1995; Sluka 1996; Warren 2000). Sin embargo, mi intención aquí no es la redundancia. No quiero simplemente notar la necesidad de adoptar una posicion como un imperativo ético. En vez de eso, arguyo que la presencia de uno, el habla de uno de por sí, rehuyen la neutralidad. Estamos, para repetir lo dicho por Favret-Saada, desde un buen comienzo "atrapados."

Hacer trabajo de campo durante tiempos de conflicto armado requiere mucho tiempo. La

gente no hablará si es que uno llega preguntando. Adicionalmente, uno no simplemente puede limitarse a la observación. Nunca te dejarían, en primer lugar, si es que tu intención fuera la de abrir tu boca. Inevitablemente, llega el momento en el que uno debe adquirir una posición. De otra forma, la gente te hará recordar que estás demasiado implicada en la cuestión como para rehusarte.

> La balacera y el griterío me sacaron de mi cuarto. Un grupo de gente se había reunido afuera del "calabozo" –el cuarto que los ronderos utilizaban para mantener capturados a sus prisioneros durante la noche. Me abrí camino entre la gente y así hallé soldados que usaban sus rifles para empujar hacia afuera todas las mujeres que trataban adentrarse al calabozo. Ví a mamá Juliana y a mamá Sosima gritando a los soldados. Mientras me acercaba a Juliana, me enteré que su pareja Esteban era uno de los jóvenes hombres atrapados adentro. La leva los había llevado hasta Carhuahurán. Sin embargo, el solo hecho de llamar a aquellos individuos "hombres," semblaba ser una inconsistencia, un eufemismo para referirse a los muchachos casi adolescents encerrados en el calabozo. Juliana estaba inconsolable: si bien era cierto que Esteban era en gran parte menor, él, ella reconocía, era una buena pareja para ella, trayendo regularmente regalos y pequeños zapatos rosas plásticos a su pequeña hija Shintaca. Era como un noble padrastro, un trabajador empeñoso. Juliana no permitiría entonces que se lo llevaran tan fácilmente. Las madres de los otros dos hombres también estaban protestando, y sin haber pasado mucho tiempo, éstas ya estaban agarrando los rifles de los soldados, intentando quitárselos de las manos. La gente sabía que yo tenía una cámara y me pedía que fuera corriendo y la trajera. Los campesinos comenzaron así a exhortarme de que tomara fotos de los soldados mientras luchaban con las mujeres. Así, comencé a acercar la cámara, deseando fotografiar sus caras. Formé parte del griterío y el manoseo. Prontamente, los soldados comenzaron a retroceder. Imagínome ahora que el ser fotografiados empujando con las culatas de rifles a débiles mujeres sin armas no les venía bien. El mayor se acercó a mí y en frente de los soldados me pidió que llevara las fotos a la Defensoría del Pueblo para mostrarles lo sucedido. El Mayor Rimachi y las mujeres así consiguieron liberar a los jóvenes hombres. Las mujeres fueron efectivas negándose a retroceder bajo ninguna circunstancia.

Antes de este episodio, siempre me había mantenido sigilosa en toda negociación con los soldados, siempre consciente de que mis acciones podrían tener consecuencias no intencionadas para los pobladores con los que vivía y trabajaba. Si bien a mí un simple avión me podría fácilmente llevar a la seguridad completa, para los comuneros con los que yo vivía un vuelo no era posible. No obstante, en la situación descrita, no existía otra opción. Si no me hubiese mantenido a la par de las mujeres que manoseaban esos rifles, tirándoselos de sus manos, ¿quién hubiese sido yo en una situación en la que los soldados meramente atacaban a las mujeres? Había pasado ya demasiadas noches alrededor de precarias cocinas de barro y ollas vacías y manchadas, enterándome de cómo los soldados habían tratado a las mujeres y muchachas jovenes cuando la base era totalmente operacional. Conocía muy bien las historias. Por lo tanto, o bien escogía una parte, un campo, un aliado yo, o tal era escogido para mí.

Luego del episodio narrado, me reuní con el Defensor del Pueblo en Huamanga, así como con el director del Consejo Nacional de Derechos Humanos (CONADEH) en Lima. Estos grupos sabían muy bien que "la leva" continuaba funcionando totalmente a pesar de afirmaciones oficiales que negaban rotundamente la práctica. Las fotos proveían prueba de que lo ocurrido ese día podría haber ido más alla del abuso rutinario de los habitantes rurales del campo. Las mujeres, de tal forma, habían iniciado la diferencia –y las fotos eran testimonio de esto.

Scheper-Hughes preguntó alguna vez, "¿Qué es lo que exime a la antropología y a los antropólogos de la responsibilidad humana de tomar una posición ética, o hasta política, ante la

resolución de eventos históricos, privilegiados como son de poder atestiguarlos?" (Scheper-Hughes 1995:411). Efectivamente, ella discierne entre el antropólogo como testigo y el antropólogo como espectador. Mientras no concuerdo con su llamado a una "antropología con corazón femenino" (conozco demasiados hombres que valen la pena como para seguir su llamado a la acción en términos tan sexualizados), sí concedo su insistencia del rol del antropólogo como testigo comprometido. El simple acto de observar reduce el mundo sensual y la crucial naturaleza y significado de eventos como éste a ser nada fuera de simples espectáculos. Se convierte en la óptica del observador distante para el cual el mundo no pasa de encapsular un proyecto intelectual antes de representar un mundo actual en el cual uno está ampliamente involucrado.

> En 1999 el gobierno de Fujimori orgullosamente promocionó el hecho de haber alcanzado no solamente paz dentro de sus bordes pero también a lo largo de ellos. El acuerdo de paz con el Ecuador había sido firmado y los Senderistas habían sido, en gran parte, relegados a la historia –excepto, es claro, en aquellos casos en los cuales el discurso del terrorismo servía como extensa justificación a médidas autoritarias. La retórica militarizada del estado entonces viraba a La Guerra Contra la Pobreza. Como parte de la fase de análisis de necesidades de la iniciativa contra la pobreza, numerosas reuniones se mantuvieron a lo largo y ancho del país para determinar cómo y dónde el estado debería concentrar sus recursos. Una de tales reuniones fue convenida en Huanta, una pequeña ciudad localizada en el valle bajo las villas de las alturas en las que yo vivía. De tal manera, líderes comunales se dirigieron a Huanta, donde tratarían de argüir en favor de la inclusión de sus comunidades en el programa.
>
> El mayor de Huanta, Milton Córdoba, otorgó a todos aquellos asistentes una bienvenida muy florida, seguida por los ingenieros del estado. Luego, la discusión se abrió a las doscientas personas presentes, inspiradas a hablar sobre sus prioridades y necesidades. Reconocí a muchas autoridades comunales que conocía de antes; entonces me senté en la parte de trás de la habitación para escuchar.
>
> Mayor Rimachi todo el tiempo se volteaba y me miraba. Originalmente, pensaba que estaba tratando de explicarse cómo aquella Kimberly cubierta de lodo y bloqueador de sol podía ser la misma Kimberly sentada atrás en la sala, con el lápiz de labio remplazando el labelo. Pero no, mediante tales acciones él en realidad me estaba pidiendo que me parara y hablara. Me sentí profundamente incómoda –la antropóloga gringa "dándole voz" a la población rural. Tal es que mi trasero se empeñó en mantenerse pegado a mi asiento. Pero a poco el promotor de salud y el Mayor Rimachi comenzaron a indicar moviendo sus cabezas que debería pararme y hablar. Indudablemente, entendían la política racial. Sin lugar a dudas, captaban totalmente la política de clase: Una mujer blanca –lo que es más, una antropóloga de Berkeley –sería fácilmente escuchada. Podía servir de algo. Notando mi inactividad, finalmente Mayor Rimachi susurró fuertemente desde a través de la sala, "Tú has vivido con nosotros por largo tiempo. Nos conoces. Párate y háblales. Háblales sobre nuestras vidas y por qué necesitamos este programa." Este momento me mostró precisamente cómo alzarse en una postura determinada podía, de hecho, conllevar más que un sentido figurativo.

Estoy ampliamente consciente de las crescientes críticas a las ONGs, la agenda humanitaria, y el discurso del desarrollo, más generalmente (i.e. Escobar 1995; Ferguson 1990; Fisher 197). Comparto la preocupación de estos autores en lo que concierne la necesidad de alternativas al desarrollo. También, entiendo su advertencia de que el aparato del desarrollo pueda, en efecto, despolitizar problemas estructurales o políticos imponiendo "soluciones" técnicas. Aún así, empero, no estoy convencida.

A término de la guerra interna peruana, la respuesta del estado ha sido la pacificación y reconstrucción por medio de inversiones masi-

vas proyectos de infraestructura en el llamado Trapecio Andino, conformado por los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Estos proyectos han traído silos, escuelas, puestos de salud y carreteras a pueblos antes remotos.

Una vista rápida al énfasis puesto en las obras públicas indicaría una continuación de la tradición largamente establecida del clientelismo. Sin embargo, tal perspectiva estatista ofusca la política de la percepción y la experiencia. Alonso (1994) nota cómo la extensión del nacionalismo como una estructura de sentimiento así como también los valores y prácticas locales puede develar una interpretación muy diferente de las políticas desarrollistas.

Un tema recurrente en estas comunidades es la convicción de que "Ahora vamos a vivir como civilizados." Esta frase refleja una intensa internalización del racismo por parte de la población rural, acompañado de un deseo de participar y obtener la clase de servicios que anteriormente sólo estaban disponibles en locaciones urbanas. A través de los Andes, habitantes de las alturas claman por "el progreso y desarrollo del pueblo." Pero una lectura materialista de "obras públicas" ignora completamente el valor simbólico incluído en estos proyectos. El derecho de demandar tales servicios y de verse merecedor de ellos indica un nuevo sentido y nivel de integración nacional y ciudadanía a favor de un sector tradicionalmente marginalizado de la población.

Con seguridad, no estoy sugiriendo que los antropólogos deban retornar a una posición necesariamente aprobadora del desarrollo ni que se tornen brokers culturales aconsejando a entidades gubernamentales y no-gubernamentales cómo ser "culturalmente sensibles" y que incluyan algunos rostros marrones en sus brochures publicitarios. Pero al mismo tiempo reconozco que la gente desea recibir acceso a estos productos y servicios y sería igualmente paternalista intentar "protegerlos" de estas instituciones.

Por más difícil que esto haya sido, a lo largo de mi tiempo en Perú, trabajé, o intenté trabajar, a favor de la gente que estudiaba. Siempre que era posible, utilizaba los resultados de mi disertación para apoyar posiciones que argüían en favor de la construcción de nuevas escuelas, para hacer recomendaciones sobre en qué lugares programas de educación bilingüe podrían tener verdaderos efectos, etc. Utilicé mis entrevistas con niños para demandar que profesores particularmente abusivos fueran reemplazados. Escuché las críticas de los pobladores a las ONGs y sus innúmeras encuestas y workshops. Dí sugerencias a las ONGs sobre cómo se podría reconfigurar la "participación" –una muy diferente a la participación "de arriba a abajo" que de cierta manera no es nada disímil a la simple re-estructuración del control (Fisher 1997:455). Y siempre que fue posible, proveí a las autoridades comunales de copias de reportes y recomendaciones que ONGs producían para que así los comuneros pudieran tener una idea de qué era lo que les había sido prometido a comparación de qué recibían. En el campo, estos temas ciertamente jalan al antropólogo en muchas direcciones; los particulares etnográficos de la situación retan todo paradigma o construcción teorética con la que uno pueda haber ingresado.

Comencé este articulo con una serie de preguntas a cerca de la violencia. Me gustaría volver a ellas ahora. Cuando me senté a considerar estos puntos, una Comisión de la Verdad estaba siendo formada en el Perú. Mientras miembros de esta Comisión determinaban su composición y metodología, activistas en el área de derechos humanos sugerían que la Comisión comenzara su trabajo de verdad, justicia, reconciliación, y exigencia y búsqueda de responsabilidades en Ayacucho, la región del país que más claramente sufrió con la guerra interna. Eventos contemporáneos habían ya destruído y desplazado el slogan político con el cual Fujimori había maquinado su tercera y fraudulenta victoria: "Perú, un país con Futuro." Cada vez más frecuentemente, se reconocía que además de apreciar el futuro, Perú debía primero revisar su pasado reciente y desafiar la historia oficial que había sido grabada tan fuertemente.

Feldman escribió que la "representación etnográfica puede pluralizar y expandir qué géneros narrativos y qué voces son admisibles. Esto es particularmente cierto cuando la etnografía se practica en contra de las culturas de información estratificada y monofónica y las

culturas de estado. La multiplicación de voces históricas no es simplemente cuestión de representación textual para ser empleada cuando sea que la estratificación del discurso en la sociedad es interrumpida por una voz previamente cancelada. Por lo contrario, estamos atestiguando la emergencia activa y creativa de nuevos actores políticos" (Feldman 1995:229). Los sujetos politicos nóveles con los cuales yo trabajé dieron a la Comisión importantes definiciones de justicia, reparación y reconciliación (Theidon 2004).

En mis estudios, exploré cómo los pobladores rurales entienden la violencia política que se ha moldeado desde 1980, así como también cómo ellos interpretaban el mandato para matar que surgió en el contexto del conflicto armado. Exploré cómo la circunstancia de guerra da forma a la vida moral, desafiando nociones simples de conducta humana aceptable y el significado de vivir en una comunidad *humana*. Utilicé un acercamiento genealógico para analizar cómo los orígenes de interpretaciones morales son específicos del contexto y no absolutos. Investigué cómo los cambiantes horizontes morales de los pobladores contaban notablemente con elementos del catolicismo y la cristiandad evangélica, temas psicoculturales, y la apropiación de discursos extralocales sobre la militarizacion y desmilitarización de la vida diaria (Theidon 2000; 2001).

Hallé que entre muchas de las herramientas de resolución de conflicto disponibles a los comuneros estaban los actos de conciliación públicos que procuran alcanzar compromisos entre las partes agravadas. Analicé también leyes de regulación de chisme divisivo y la práctica de arrepentimiento –el acto comunal de confesar las acciones de uno a manera de pedir perdón de los congéneres. Tracé la reincorporación de los arrepentidos, los ex-guerrilla, de vuelta a la vida comunal. Adicionalmente, analicé temas psicoculturales que enfatizaban la mutabilidad de la identidad individual, resaltando la posibilidad de recuperar a aquellos miembros de la comunidad que habían "caído fuera de la humanidad."

Sugiero que las condiciones materiales tienen un rol fundamental en estas prácticas. Tamayo Flores, en su estudio del derecho consuetudinario peruano, nota la importancia de las formas comunales de trabajo como las faenas y el *ayni* (Tamayo Flores 1992). Estas formas comunales de labor establecen una interdependencia entre los pobladores que activamente participan de ellas y que las practican dada la agreste geografía de la región que hace la introducción de nuevas tecnologías casi imposible. Es así que el recurso a la labor comunal se convierte en una necesidad para sobrevivir, requiriendo la cooperacion de familias y poblaciones. No es sorpresa, bajo este lente de análisis, entonces, que un nombre otorgado a los ex-Senderistas que son incorporados en las villas, es *"runa masinchik"* –literalmente "gente con la que uno trabaja."

La noción de la vuelta a la humanidad de los Senderistas es central en el problema. De hecho, durante la guerra misma, los pobladores afirman que iban a las montañas en busca de los Senderistas para tratar de convencerlos de que se vuelvan "nuevamente humanos." Aparte de ir atrás de los Senderistas para "convertirlos," los Senderistas también retornaban a los pueblos, confesándose "humanamente" y pidiendo perdón. En medio de este panorama social tan cargado, los pobladores efectivamente trataban de buscar medios y avenidas por vía de las cuales podrían reconstruir verdaderas relaciones humanas y, principalmente, una comunidad moral.

En uno de sus escritos sobre resolución de conflictos, Rubinstein nota que "un tema recurrente en la literatura antropológica es que todo comportamiento social lleva una dimensión simbólica. Aunque el conflicto bélico y la construcción de relaciones sociales pacíficas tienen mucho que ver con consideraciones económicas y materiales, están también relacionadas a aspectos simbólicos que deben ser tomados en consideración para poder genuinamente resolver conflictos, evitar guerras, o mantener paz establecida" (Rubinstein 1988:28). De tal manera, las prácticas desarrolladas por estos campesinos de hacer y deshacer la violencia proveen un importante discurso en contra de los argumentos de violencia endémica, otorgando aún más importante información sobre la naturaleza de las nociones de justicia, responsabilidad, y reconciliación en la región. Analizar

estos procesos a nivel local en conjunción al diálogo de los debates a nivel nacional resalta la centralidad de aliar descubrimientos políticos con el análisis cultural. El adentrarse al habla del terror y quedarse allí, en ese ambiguo "espacio de muerte," puede ser la única manera en la que un antropólogo puede comenzar a entender cómo individuos hacen, y deshacen, pasada la guerra.

Conclusiones

Concluyo enfatizando la importancia de las metodologías antropológicas para estudiar los temas discutidos en este artículo. Antropólogos que trabajan con los sujetos de violencia política así como también en la reconstrucción y reconciliación demuestran la importancia del trabajo de campo de largo plazo en permitirnos entender los aspectos cotidianos del proceso reconstructivo –los micro-espacios en los cuales el modo de vida humano es re-establecido después de largos períodos de violencia dehumanizante. Al término de la guerra, no son simplemente las instituciones políticas y sistemas económicos aquellos que tienen que ser reconstruídos. Las personas mismas deben también reconstruir sus vidas como entes sociales, reentablando principalmente todo lo relacionado a sus previas relaciones humanas. En estas circunstancias, existe un rol para los antropólogos, pues la antropología es, al final de cuentas, la disciplina que se define como aquella que estudia la vida humana. Y precisamente, es ésta la que los campesinos intentan reconstruir.

Bibliografía

Alonso, Ana María 1988 "The Effects of Truth: Re-presentations of the Past and the Imagining of Community." *Journal of Historical Sociology* vol.1, March.

America's Watch 1992 Peru Under Fire: Human Rights Since the Return to Democracy. New Haven and London: Yale University Press.

Apter, David E. 1997 The Legitimization of Violence. New York: New York University Press.

Burga, Manuel 1988 Nacimiento de una utopia: Muerte y resurrección de los incas. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Caretas 1983 "Conversación sobre Uchuraccay." March 7, No. 738:28-34.

Coronel, José Aguirre.1995 "Recomposición del Tejido Social y el Estado." Foro Nacional Sobre Desplazamiento Interno Forzado. Julio 13-14, Lima, Perú.

Deas, Malcolm 1997 "Violent Exchanges: Reflections on Political Violence in Colombia." In The Legitimization of Violence, Apter, David E., ed. New York: New York University Press

Degregori, Carlos Iván 1997 "The Maturation of a Cosmocrat and the Building of a Discourse Community: The Case of the Shining Path." In The Legitimization of Violence, David. E. Apter, ed. New York: New York University Press.

Del Pino, Ponciano and Kimberly Theidon 1999 "'Así es Como Vive Gente': Procesos Deslocalizados y Culturas Emergentes." In Cultura y Globalización, Carlos Ivan Degregori and Gonzalo Portocarrero, eds. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Escobar, Arturo 1995 Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press.

Favret-Saada, Jeanne 1980 Deadly Words: Witchcraft in the Bocage. Cambridge: Cambridge University Press.

Feldman, Allen 1995 "Ethnographic States of Emergency." In Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival, Antonius Robben and Carolyn Nordstrom, eds. Berkeley: University of California Press.

Ferguson, James 1990 The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho. Cambridge: Cambridge University Press

Fisher, William F. 1997 "Doing Good? The politics and Antipolitics of NGO Practices." *Annual Review of Anthropology* 26:439-464.

Flores Galindo, Alberto 1986 *Buscando un In-*

ca. Identidad y Utopía en los Andes. Lima: Editorial Horizonte.

Mayer, Enrique 1992 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined." *Cultural Anthropology* 6(4):466-504.

Mendez Gastelumendi, Cecilia 1996 Rebellion without Resistance: Huanta's Monarchist Peasants in the Making of the Peruvian State, Ayacucho 1825-1850. Doctoral dissertation, State University of New York at Stony Brook.

Montoya, Rodrigo 1992 Al borde del naufragio: democracia, violencia y problema étnico en el Perú. Sur: Casa de Estudios del Socialismo.

Murra, John 1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andina. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Nash, June 1993 (1979) We Eat the Mines and the Mines Eat Us. New York: Columbia University Press.

Nordstrom, Carolyn and Joann Martin 1992 "The Culture of Conflict: Field Reality and Theory". In The Paths to Domination, Resistance, and Terror, Carolyn Nordstrom and JoAnn Martin, eds. Berkeley: University of California Press.

Ortega, Julio 1986 Adiós, Ayacucho. Lima: Mosca Azul Editores

Robben, C. G. M Antonius and Carolyn Nordstrom 1995 "The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict." In Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival, Antonius Robben and Carolyn Nordstrom, eds. Berkeley: University of California Press.

Rojas Pérez, Isaías 2000 "Informe Defensorial. Son Casi 7 Mil las Denuncias por Desaparición Forzada." *Ideele* No. 133:63-65.

Rubinstein, Robert A. 1988 "Anthropology and International Security." In The Social Dynamics of Peace and Conflict, Rubinstein, Robert A. and Mary Foster, eds. Boulder, CO: Westview Press.

Scheper-Hughes, Nancy 1995 "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology." *Current Anthropology* 36(3):409-420.

Sluka, Jeffrey A. 1996 "Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast." In Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival, Antonius Robben and Carolyn Nordstrom, eds. Berkeley: University of California Press.

Starn, Orin. 1995 "To Revolt against the Revolution: War and Resistance in Peru's Andes." *Cultural Anthropology* 10(4):547-580.

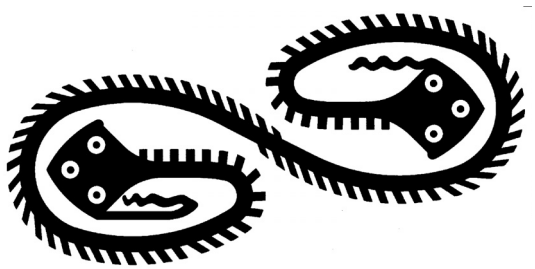
Tamayo Flores, Ana María 1992 Derecho en los Andes: Un Estudio de Antropología Jurídica. Lima: Centro de Estudios País y Región.

Taussig Michael 1984 "Culture of Terror - Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture." *Comparative Study of Society and History*.

Theidon, Kimberly 2000 "Memoria, Historia y Reconciliación." *Ideele: Revista del Instituto de Defensa Legal,* No. 133:58-63, November. 2001 "'How we learned to kill our brother': Memory, Morality and Reconciliation in Peru." *Buletin de L'Institut Français des Études Andines, No. 3 (29).*

Warren, Kay B. 2000 "Death Squads and Wider Complicities: Dilemmas for the Anthropology of Violence." .In *Death Squad: The Anthropology of State Terror,* Sluka, Jeffrey A., ed. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

White, Luise 2000 *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press.



Historias de la antropología argentina

"Instrucciones" y colecciones en viaje. Redes de recolección entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales

Andrea Pegoraro[1]

Resumen

En este trabajo se examina la manera en que se formaron las primeras colecciones del Museo Etnográfico "Juan Bautista Ambrosetti" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante los años 1904-1917. En primer lugar, se exploran las estrategias desplegadas por su primer director, Juan B. Ambrosetti, para reunir colecciones de las más diversas culturas del mundo y su participación en redes internacionales de intercambio de objetos y publicaciones entre instituciones científicas. Luego se analiza en particular el tendido de una red de recolección local de objetos indígenas. Para esto último se utilizaron los canales administrativos y burocráticos estatales, a través de los cuales se distribuyeron las "instrucciones" elaboradas por el director del Museo sobre los objetos a reunir, dónde encontrarlos y como enviarlos hacia la institución.

Abstract

This work analizes the way the first ethnographic collections of the "Juan Bautista Ambrosetti" museum of the Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires were organised between the years 1904-1917. On the first place, I will explore the strategies developed by its first director, Juan B. Ambrosetti, in order to acquire colections comming from the most diverse cultures of the world, describing his participation in an international network of exchange of ethnographic objects and publications between cientific institutions. Afterwards, I will analize the constitution of a local network for collecting local indigenous objects. For this purpouse, he used the state bureacracy writing "instructions" on the objects to be collected, where to find them and how to delivered them to the museum.

Introducción

A lo largo del siglo XIX y principios del XX, la recolección de objetos etnográficos y arqueológicos de las sociedades desaparecidas ocupó un lugar central en la organización institucional de las prácticas antropológicas. (Parezzo,1987). La creación de museos etnográficos en diferentes partes del mundo, significaron una nueva forma de pensar la historia humana con énfasis en el valor empírico de la cultura material (Penny, 2002:25). Y cómo señala Dias (1987) se convertirían en los "laboratorios" del saber antropológico.

Una de las características de los museos era que su existencia como tales y el mutuo reconocimiento de sus pares, se producía con la inserción institucional en una red de canje de publicaciones, materiales y de información, que incluso no siempre se hacía en términos institucionales sino a través de circuitos ya establecidos por individuos y saberes concretos (Podgorny, 2005). En parte de la información que se intercambiaba, se presentaban las colecciones del museo, la cantidad que tenían, la manera en la que se disponían y el criterio con el que se las ordenaba. Esto significaba una exposición del museo a la mirada científica y, era fundamental porque como señala Sheets-Pyenson (1987), precisamente los directores de los museos reco-

[1] Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti". anpegora@mail.retina.ar

nocían las instituciones por las colecciones que tenían para presentar y ofrecer en canje.

Los directores de los museos etnográficos al igual que los que dirigían otros tipos de museos, compartieron circuitos de comunicación formando parte de redes de información a través de las cuales se transfería el conocimiento sobre diversas culturas y regiones del mundo que despertaban el interés de científicos, directores y curadores de museos. (Penny 2002:97)

Sus colecciones se incrementaron gracias a donaciones, compras a comerciantes que abastecían a diferentes museos y financiando expediciones de su personal y científicos ligados a ellos. A su vez, desde el interior de estas instituciones se construyeron redes de recolección utilizando a investigadores y/o aficionados que vivían en localidades distantes a los centros metropolitanos. Estos colaboradores locales darían lugar a la figura del corresponsal[2]. Estos últimos eran aquellos agentes cuya actividad se centraba en sociedades geográficamente lejanas a las instituciones metropolitanas y tenían la misión de hacer descripciones del paisaje, de reunir objetos, relevar vocabularios, creencias, costumbres y hábitos, de forma que se pudiera tener un panorama de la vida de aquellas sociedades. En algunos casos eran miembros de la comunidad académica, en otros, viajeros, estudiosos, profesores universitarios; miembros del gobierno ya sea nacional, provincial o de las colonias, y algunos aficionados que residían en los lugares de recolección, como misioneros, médicos, abogados, militares, comisarios, jueces o comerciantes. La mayor parte de las veces no actuaron en forma aislada sino que estaban ligados a las instituciones científicas que les habían encomendado la misión, convirtiéndose en parte de estas redes a través de las cuales circulaban "instrucciones" sobre los tipos de objetos que debían recoger, cómo y qué datos reunir.[3]

En estas redes quedaban envueltas personas que no tenían inserción formal en ámbitos científicos institucionalizados, y si bien su conocimiento como señala Latour (1987:206) podía considerarse ambiguo e impreciso, en el centro científico se convertiría en un conocimiento fundado, preciso y claro. Pero además, en la medida en que la distancia no permitía el registro y la observación directa del científico, éste elaboraba "instrucciones" que adoptaban la forma de sugerencias y reglas para que los objetos pudiesen ser transportados, no se deterioraran en el viaje y contuvieran información suficiente y entendible para ser trabajados

[2] Algunos trabajos sobre la formación de las colecciones para los museos y la función de los emisarios para adquirirlas en otros países son por ejemplo: Kohlstedt, Sally. "Henry A Ward: The merchant naturalist and American Museum development", Journal of society for the bibliography of natural history", 1980. Lopes M. Margaret, O Brasil descobre a pesquisa cientifica., Hucitec, Sao Paulo, 1997. Pérez Gollán, José A. "Mr Ward en Buenos Aires. Los Museos y el proyecto de nación a fines del siglo XIX", en Ciencia Hoy, v 5(28) 1999, pp 52-58. Podgorny Irina, "Los gliptodontes en París: la colección de mamíferos pampéanos en los museos europeos del siglo XIX", en Montserrat, Marcelo (comp) La ciencia en la Argentina entre siglos: textos, contextos e instituciones, Manantial, Buenos Aires, 2000, pp 309-329. Pyenson Lewis, "Functionaries and seekers; Latin America: Missionary diffusion of exact science, 1850-1930", en Quipu, v2, pp 387-420. Sheets-Pyenson, Susan. Cathedrals of science. The development of colonial natural history museums in the late nineteenth century. McGill-Queens, Kingston, 1988.

[3] Algunos trabajos sobre el tendido de redes y la confección de instrucciones para la recolección de especímenes de historia natural y etnografía son: Bourguet, Marie Noelle. 1997. "La collecte du monde: voyage et histoire naturelle (fin XVIIème siècle-debut XIXsiècle". En Blanckaert Claude et al (eds). Le Muséum au premier siecle de son histoire. Paris: Muséum National d´Histoire Naturelle; Bravo, Michael, 1996. "Ethnological Encounters". En: Jardine.N, Secord J.A. y Spary E.C. Cultures of natural history. Cambridge: Cambridge University Press; Latour, B. Science in Action. How to follow Scientists and Engineers through Society. England: Open University Press, 1987; Podgorny I. 2001."El caminos de los fósiles: Las colecciones de mamíferos pampeanos en los museos franceses e ingleses del siglo XIX": En Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia. Vol LIII, Fasc 2, pp 97 a 115; Podgorny, I y Schaffner, W. 2000. "La intención de observar abre los ojos, narraciones, datos y medios técnicos en las empresas humboldtianas del siglo XIX", En Prismas,4. Universidad Nacional de Quilmes. Pp 217 a 227; Podgorny, I. 2002. "Ser todo y no ser nada.Paleontología y trabajo de campo en la Patagonia argentina a fines del siglo XIX". En: Visacovsky S, y Guber, R. (comp).Historia y estilo de trabajo de campo en Argentina. Buenos Aires, Antropofagia, pp. 31 a 77.

[4] Latour, B. Science in Action. How to follow Scientists and Engineers through Society. England: Open University Press, 1987:212

en el gabinete. El objetivo de ellas era dirigir, orientar y pautar el comportamiento del recolector en el campo y teniendo en cuenta que los museos eran una institución creada en ámbitos urbanos, esta era la forma en que desde el centro se podía actuar a la distancia sobre otros puntos (ibid).[4] Específicamente, ello significaba tener determinado control sobre lo que se recogía de forma que, por un lado, se adecuara a lo pedido y, por otro, se garantizara las condiciones de su traslado hasta la institución.

En Argentina desde fines del siglo XIX, una de las características de la práctica de la arqueología, la etnografía y la antropología era que se articulaba a través de instituciones privadas, las asociaciones, la amistad, los vínculos de parentesco, la comunidad de origen, los grupos políticos y los clubes, y de las instituciones estatales como las cátedras universitarias y los museos. Esto generaba, además de rivalidades, una red de alianzas e intercambio que se extendían sobre el país facilitando el trabajo de campo, la obtención de información y de colecciones (Podgorny 2004:151)

En este contexto, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires creó el Museo Etnográfico en el año 1904 como un gabinete de investigación, enseñanza y difusión de la prehistoria y la etnografía americana. Este sería un ámbito destinado a la formación de profesionales en el trabajo de campo y de gabinete, construyéndose en este último actividades que involucraron a personal técnico, investigadores y estudiantes para las tareas de catalogación, restauración y el arreglo de las colecciones en secciones de estudio e investigación.

Para formar sus colecciones su primer director, Juan B. Ambrosetti[5] (1865-1917), se insertó en redes internacionales de comunicación e intercambio; asimismo, a nivel nacional la estrategia fue privilegiar sus relaciones personales y vínculos científicos forjados en diferentes espacios académicos, como forma de garantizar la formación del acervo del nuevo museo y facilitar la tarea arqueológica en el campo.

Este trabajo tiene dos propósitos. Por un lado, describir de manera general la forma en que Ambrosetti, quien dirigió la institución entre 1904 y 1917, formó las colecciones y se insertó en redes internacionales de canjes de publicaciones y materiales que le permitieron reunir un acervo de diferentes culturas, obtener información sobre posibles donantes, colecciones disponibles para el canje en otros museos y recibir catálogos de ventas de colecciones de comerciantes que abastecían a museos del país, europeos y norteamericanos. Por otro lado, se analizará en particular la construcción de una red de recolección a nivel local para reunir objetos etnográficos de grupos indígenas que vivían en regiones del interior del país a través del aparato burocrático del Estado nacional; es decir, por medio de personal del Ejército y los agentes administrativos de los gobiernos de los Territorios Nacionales.

Formación de las colecciones

Cuando Ambrosetti es nombrado director del nuevo museo[6], se desempeñaba como profesor suplente de la materia Arqueología Americana desde el año 1903. Recordemos que esta cátedra creada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1899 y con Samuel Lafone Quevedo como profesor, fue la primera de esta disciplina en la Argentina (García y Podgorny, 2001:12). Como profesor, Ambrosetti estaba interesado en la creación de un museo como un espacio que pudiese albergar las colecciones arqueológicas que se utilizaban como apoyo de las clases; pero además, se abría la posibilidad a los alumnos y profesores de tener contacto directo con el material arqueológico. Este proyecto se concretó

[5] Documento 9 B-3-11. Archivo de Documentos de la Facultad de Filosofía y Letras. UBA

[6] En el año 1886 Ambrosetti se incorporó al Museo provincial de Entre Rios como Director de la Sección de Zoología; en 1895 fue designado Director perpetuo del Museo Arqueológico y Etnográfico del Instituto Geográfico Argentino, y desde 1902 a 1904 estuvo a cargo de la Sección de Arqueología en el Museo Nacional de Buenos Aires.

[7] El Dr. Carlos Indalecio Gómez era Consejero de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y Ministro plenipotenciario en Alemania. Las 16 piezas arqueológicas que obsequió a Juan Ambrosetti para el Museo, procedían de su finca en Pampa Grande, Provincia de Salta.

en el año 1904 con un primer conjunto de objetos de bronce calchaquíes y peruanos donados por uno de los miembros del Consejo Directivo de la Facultad, Indalecio Gómez[7].

Este nuevo museo es el primero en la región en especializarse en colecciones antropológicas en sentido amplio, sin colecciones de historia natural tal como predominaba en otros museos del país. Esta particularidad se reflejaba tanto en los materiales reunidos en las expediciones, en las donaciones recibidas y en las compras, entre las cuales no había ejemplares de historia natural (Podgorny, 2000), como en la organización de las colecciones que ingresaban en tres secciones generales: Etnografía, en la cual se quería mostrar la diversidad de culturas contemporáneas; Arqueología, cuyo objetivo era reconstruir el pasado del hombre americano, y Antropología, para la comparación de los rasgos físicos de los ancestros del hombre[8].

El primer proyecto de su director fue la elaboración de un plan de expediciones sistemáticas[9] dentro del territorio argentino "bajo el punto de vista arqueológico y etnográfico, que no solo tuvieran por objeto reunir colecciones para el nuevo museo, sino datos exactos de los yacimientos de las piezas y todos los materiales posibles destinados a publicarse en monografías sucesivas que ilustrasen esas colecciones y que ya iniciaran por decirlo así, el estudio sistemático de las culturas prehistóricas de la República Argentina" (Ambrosetti, 1908:983). Estas expediciones se realizarían al noroeste del país, en especial a la región calcha-

[8] Las secciones estaban subdivididas en: Sección de antropología: contenía fósiles argentinos, calcos, fósiles exóticos, cráneos y esqueletos argentinos; cráneos y esqueletos exóticos, bustos y retratos; La sección Arqueología Argentina contenía colecciones calchaquíes y de otras culturas del territorio argentino; Sección de arqueología Americana y general, contenía objetos que se adquirían en expediciones a países limítrofes y objetos donados o ingresados por canjes con museos europeos y norteamericanos; La Sección de Etnografía Argentina estaba formada por objetos folklóricos e indígenas y una sección de etnografía Americana y Extraamericana que reunía objetos "indígenas y exóticos"

[9] Por nota al Decano de la Facultad, Dr. Norberto Piñiero le informa el 4 de diciembre de 1904 el Plan de Expediciones que se realizaría como complemento de la Cátedra de Arqueología Americana:

1. La exploración metódica de las llamadas cumbres de Calchaqui, en la Serranía del Aconquija es a mi modo de ver, lo que más urge, dada la numerosa población que allí vive y lo poblado de esos campos y cerros que hace que en breves años desaparezcan todos los vestigios dejados por los antiguos habitantes.
2. La exploración sistemática de esa región requerirá varios años.
3. Para trazar el plan de conjunto es menester realizar una exploración preliminar.
4. En esta exploración preliminar se explorará la región de la Pampa Grande y de las grutas pintadas, y si es posible se visitará también Tafí y se estudiarán los Menhires que allí se encuentran.

(Doc. 99 B-3-10) Archivo Facultad de Filosofía y Letras. UBA

[10] El Instituto Geográfico Argentino lo envía en 1895 como director perpetuo del Museo Arqueológico y Etnográfico, junto a Mario Garino y a Eduardo Holmberg a Pampa Grande (Provincia de Salta) y al Valle Calchaqui. En 1896 vuelve a Salta y Catamarca, en un viaje auspiciado por el mismo Instituto. En 1897 ofrece una conferencia "Por el Valle Calchaqui"en el XXV aniversario de la Sociedad Cientifica Argentina. En 1903 presento en el XIII Congreso Internacional de Americanistas en Nueva York, un trabajo sobre las vinculaciones entre los calchaquies y los pueblos del sudoeste de Estados Unidos. A su regreso viaja a Europa a entregar al Ministerio de Educación Pública una colección arqueológica de piezas calchaquies adquirida al Dr. Adán Quiroga, como retribución del gesto que el gobierno italiano había tenido con el argentino al obsequiar una obra de Piranesi para el Museo de Bellas Artes. También ofrece la conferencia "I Calchaqui" que se publicó en Bolletino della Societá Geográfica Italiana de Roma. Su producción bibliográfica de arqueología sobre la region Calchaqui va a ser abundante y a comenzar con "Notas de arqueología calchaqui" (1896) que se publicó en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino.

[11] Las cumbres del Valle Calchaquí, en la Serranía del Aconquija, eran el primer lugar para explorar; Ambrosetti manifestó además la urgencia de esta expedición debido a que la numerosa población de dicha región, ponía en peligro los vestigios dejados por los antiguos habitantes. El consejero de la Facultad Indalecio Gómez ofreció su finca en Pampa Grande (Salta) para llevar a cabo la primera expedición, lo que fue aceptado por Ambrosetti y realizada en enero de 1905. Para ello solicitó al Decano N. Piñero que la Facultad consiga del Ministerio de Instrucción Pública los pasajes que sean necesarios y mil pesos moneda nacional, "suma que se empleará para gastos de fotografía y equipo, pago, manutención de campo, pago y mantenimiento de peones y arrieros, embalaje de las piezas, etc". En esta primera expedición lo acompañaron el Profesor Francisco Capello y los alumnos Salvador Debenedetti y Mario Guido. Ver. Doc. 95, Caja B-3-10. Archivo FFy L. UBA

quí, zona que había empezado a ser estudiada sistemáticamente tanto por Ambrosetti como por Samuel Lafone Quevedo y Adán Quiroga en la última década del XIX. (Fernández, 1982). Efectivamente Ambrosetti había realizado expediciones encomendadas por el instituto Geográfico Argentino, de cuyo Museo Arqueológico y Etnográfico fue director, y además había dictado conferencias y escrito trabajos sobre el tema.[10]

En estas expediciones, que eran anuales y que se realizaban aprovechando el receso estival, participaban profesores y alumnos. Consideradas como un complemento para los estudiantes de los cursos teóricos de la materia Arqueología Americana, daban la posibilidad de aprender los métodos y técnicas del trabajo de campo y además, las tareas de laboratorio que se hacían en el Museo interviniendo directamente sobre las colecciones que se recogiesen.[11] Esto transformaba al Museo en un espacio en el que se articulaba la enseñanza teórica con la práctica y como sintetizara Salvador Debenedetti, los beneficios que se obtenían de la enseñanza impartida en el Museo era el conocimiento que adquirían los alumnos de la arqueología americana a través de sus fuentes originarias, "con material de exacta procedencia e indudable documentación"; asimismo, las monografías estarían basadas en el estudio directo de los objetos, material que incluso era empleado en los trabajos prácticos de materias afines como por ejemplo geografía humana, antropología, entre otras.[12] Además, se convocó a estudiantes a participar directamente en algunas tareas internas de la institución, así por ejemplo, el arreglo de la Sección de Antropología, compuesta por cráneos y esqueletos, quedó a cargo de Juliane Dillenius y Manuela de Basaldúa.

Para poder realizar estas expediciones, las autoridades de la Facultad habían asignado al Museo un presupuesto ordinario de 2500 pesos anuales que alcanzaba para solventar los gastos de una expedición arqueológica anual a la región noroeste del país. Con esta suma se cubrían los traslados, peones, alimento y alojamiento, mientras que los pasajes en ferrocarril estaban a cargo del Ministerio de Instrucción Pública.

Además de las colecciones arqueológicas locales, Ambrosetti también quiso que las colecciones del Museo sirvieran para dar cuenta de un modo más general de todas las culturas no europeas, mostrando en sus salas la diversidad de la cultura del hombre. A través de las donaciones, canjes con otro museos, compras y el encargo de misiones etnográficas, se logró reunir un acervo que abarcaba sociedades de diferentes períodos y de las más diversas regiones del mundo.

La donación, que fue desde el comienzo de la institución una fuente fundamental para el enriquecimiento del acervo, dependió tanto de la voluntad de interesados en el proyecto de creación y sostenimiento del Museo como del pedido público que hiciera su director. De hecho, como una forma de estimular a los posibles donantes Ambrosetti expresaba:

> Para los fines de este museos que son a la vez didácticos y de investigación, cualquier objeto producto de la industria del hombre primitivo o de cultura exótica llenará un vacío. Nos permitimos llamar especialmente la atención de todas las personas de buena voluntad así como también de los coleccionistas, sobre la importancia de fomentar este museo universitario abierto a todos los estudiosos sin distinción alguna, que quieren aprovechar el material en él conservado.[13]

Se pueden encontrar dos tipos de donaciones: aquellas de objetos de las sociedades indígenas que habitaban el territorio nacional, que provenían desinteresadamente de personas que tenían vínculos afectivos, familiares o científicos con el director, que poseían algún objeto propio que consideraban de interés para el Museo, que adquirían una pieza en un viaje al interior y la donaban, o que simple-

[12] Vease informe de Salvador Debenedetti al Ing. Manuel Lapido, miembro del Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras. Archivo Facultad de Filosofía y Letras. UBA

[13] Memoria anual, año 1912.

mente eran coleccionistas y se desprendían de algunas piezas de su colección particular. También a nivel institucional entre los museos nacionales y universitarios circulaban colecciones y donantes que eran derivados entre los directores de acuerdo a la naturaleza de las colecciones que ofrecieran. Por ejemplo, en 1907 Juan Domínguez, Director del Museo de Farmacología de la Universidad de Buenos Aires, donó al Museo Etnográfico 7 piezas de alfarería procedentes de Tilcara; un año después Ambrosetti donó una piel de lagarto a dicho Museo; lo mismo hizo en 1913 con el Museo Nacional de Historia Natural a cargo de Ángel Gallardo, y en 1911 Carlos Zuberbuler, director del Museo de Bellas Artes, donó al Museo cráneos y antigüedades calchaquíes pertenecientes a la antigua colección Adán Quiroga.

Otro tipo de donaciones estuvo relacionada con materiales de África, Asia, Oceanía y de indígenas del resto de América del Sur. Gran parte de estas colecciones eran ofrecidas en venta por comerciantes europeos o norteamericanos a través de catálogos ilustrados con fotografías y descripciones. Este mercado de objetos estaba basado en redes internacionales de comunicación que se apoyaban en conexiones diplomáticas (Penny 2005:52). Ministros, cónsules y embajadores que trabajaban en el exterior oficiaban de intermediarios entre los museos de sus países y los comerciantes y el uso de canales oficiales de comunicación suponía facilitar las adquisiciones. En el caso particular del Museo Etnográfico, la correspondencia entre el director y estos funcionarios, estuvo referida por un lado a la posibilidad que ellos tenían a través de sus conexiones locales de ubicar colecciones para la compra, y por otro lado encargarles su intervención en el despacho de las colecciones hacia el Museo de modo de facilitar los trámites. Sin embargo, el Museo no podía afrontar estas compras ya que la mayor parte del presupuesto que tenía asignado se destinaba a las expediciones arqueológicas; en este sentido podemos decir que estas donaciones se trataban más bien de un sistema de mecenazgo, en el que Ambrosetti decidía una compra que era solventada por un donante al que le enviaba una carta tipo, en la cual "solicitaba su ayuda patriótica en pos de una institución universitaria de alta cultura". A cambio, le ofrecía que una sala del museo llevase su nombre o el de algún familiar (Dujovne, Pegoraro, Pérez Gollán, 1997:541).

Otra modalidad para formar colecciones era insertarse en las redes de relaciones científicas que se asentaban en gran medida en viajes y encuentros en congresos -particularmente los de americanistas- y que se mantenían a través de la correspondencia. Estos espacios eran propicios para acordar canjes de colecciones, ya que se definía el tipo de materiales que se intercambiarían, ya sea estos arqueológicos, antropológicos o etnográficos, la equivalencia con los objetos a intercambiar y las condiciones de envío.[14]

Al igual que otros museos, como el de La Plata, los canjes se asentaban sobre los objetos "duplicados" (García y Podgorny, 2001). Este tipo de objeto, definido también como "doble", era un original que ya se encontraba en la institución y que había que darle salida por cuestiones de espacio y de orden de las colecciones, ya que el interés estaba en reunir series completas cubriendo todos los tipos, y los duplicados debían destinarse a los canjes o donaciones. (Dujovne, Pegoraro, Pérez Gollán, 1997). Por ejemplo, el Smithsonian Institution de Washington mantenía ya desde 1878 un activo programa de intercambio de materiales duplicados, siendo sus destinatarios bibliotecas, escuelas, universidades y museos. (Parezzo, 1987). En 1909 Ambrosetti recibió una carta del Secretario Asistente del National Museum of the Smithsonian Institution, R. Rathbum, quien a través de Holmes, en aquel momento Jefe del Bureau of American Ethnology y curador del área de Arqueología Prehistórica, había recibido su carta proponiendo un can-

[14] Juan B. Ambrosetti realizó un primer viaje al Congreso Internacional de Americanistas en Nueva York en 1903. A partir de allí, asistió a los otros encuentros: Viena (1908); Buenos Aires (1910); Londres (1912); Estados Unidos (1916); allí mismo concurrió al Congreso Científico Panamericano que se realizó en Washington.

[15] Legajo de colecciones. Archivo de Documentos del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", FFyL. UBA.

je de materiales duplicados arqueológicos del noroeste argentino por "los equivalentes de etnografía".[15] También el American Museum of Natural History de Nueva York ofrecía réplicas en yeso de objetos de los indios norteamericanos. Precisamente, gracias a la intensa correspondencia que mantuvo Ambrosetti con Clark Wissler, curador del Departamento de Etnología de este último Museo, se pudo obtener en 1908 en calidad de canje una colección de las Filipinas y de 20 bustos de indios americanos tomados al natural. Como contrapartida, se entregaron duplicados arqueológicos recogidos en el noroeste de la Argentina por las expediciones del Museo Etnográfico.[16] Esto significó para el Etnográfico la inauguración de esta modalidad de intercambio, y para aquel Museo, el primer grupo de piezas arqueológicas procedentes del noroeste argentino.[17]

La misión etnográfica, consistía en la compra de objetos que se le encargaba a científicos, viajeros, estudiantes, profesores, amigos, y parientes, que realizaban viajes al interior del país o a otros países de América del Sur. Por un lado, éstas eran gratuitas o modestamente subvencionadas porque precisamente se aprovechaba el viaje de la persona a quien se le hacía el encargo, de modo que el director solo debía afrontar la suma habían gastado en la compra de los objetos. El tiempo de que disponía el colector y la capacidad de establecer relaciones eran factores que se debían tener en cuenta y de hecho, el director del Museo aprovechaba sus vínculos con pobladores locales, ya sean estos peones, dueños de estancias o ingenios, para que les dieran albergue o los asistieran en la búsqueda de objetos. A pesar de que las misiones significaron un gasto de dinero ínfimo teniendo en cuenta el que se utilizaba para las expediciones arqueológicas, esto era considerado un gasto extra de la institución y se afrontaba únicamente con el dinero sobrante del presupuesto ya asignando al Museo y debía además, contar con la autorización del Decano de la Facultad.

Para el año 1907, la etnografía de las sociedades indígenas argentinas tenía escasa representación dentro de las salas del Museo. La sección contaba con 41 objetos, 16 de ellos recogidos en expediciones arqueológicas y el resto ingresados por donaciones. A diferencia de las arqueológicas, que en ese año llegaban aproximadamente 2380 piezas, la escasa cantidad de objetos planteaba dos problemas. Por un lado, cumplir con el objetivo de la institución de presentar culturas americanas y extraamericanas; por otro lado, la imposibilidad de responder a la demanda de museos de Europa y Estados Unidos ya que no había duplicados suficientes para intercambiar. La Sección debía ser llenada con objetos de grupos indígenas contemporáneos; tobas, mocovíes, matacos y guaraníes de los Territorios Nacionales del Chaco y Misiones y grupos del Territorio de Santa Cruz debían estar representados en las vitrinas de la sala. Las dos primeras regiones presentaban particularmente ciertas facilidades para reunir colecciones, ya que tenían estancias, ingenios, obrajes y yerbales que funcionaban como enclaves productivos en las márgenes de los ríos del Alto Uruguay y Alto Paraná, y para cuyo trabajo se utilizaba mano de obra indígena estacional. De esta forma, esos enclaves se habían convertido en espacios de fluidas relaciones de

[16] Legajo de colección. Archivo de Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" FFyL. UBA

[17] Archivo de correspondencia # 93. Division of Anthropology Archives. American Museum of Natural History. New York.

[18] Las colonias militares de las regiones del Alto Uruguay y del Alto Paraná funcionaron como albergue de viajeros. En muchos casos se había originado de puestos militares, convirtiéndose paulatinamente en poblados, dotándose de destacamentos de ingenieros, médicos y oficinas de telégrafos entre otros. Ambrosetti, en su descripción sobre las colonias describió el conocimiento que sus pobladores tenía de los caminos y regiones aledañas y la posibilidad que se tenía de obtener de ellos información sobre los caminos, parajes indígenas, identificación de objetos indígenas e incluso yacimientos arqueológicos. En su trabajo sobre los indios Kaingangues describe la información que le dio un teniente: "Mi amigo el teniente brasilero Edmundo Barros me ha comunicado que ha visto, en Guarapuava, Kaingangues adornados con vinchas de plumas en la cabeza, pero puestas de diferente modo que los que usan los indios generalmente, es decir, que las plumas, en vez de dirigirse arriba sobre la frente, caían al contrario, para abajo y atrás sobre la espalda". Para una descripción más detallada de la estructura de las colonias ver: Ambrosetti, Juan B . "Colonias militares en Misiones" En: Boletín Geográfico Argentino, t VIII, Buenos Aires, 1893, pp 504-507.

contacto y comercio entre los indios, los colonos blancos y los hacendados[18].

En 1909 Ambrosetti organizó por primera vez una expedición etnográfica al Chaco y Jujuy enviando a su ayudante Salvador Debenedetti, quien debía recorrer los ingenios azucareros para reunir objetos etnográficos. Tres meses después Debenedetti regresó con 430 objetos ceremoniales y de uso doméstico de diferentes grupos indígenas. Paralelamente, otra modalidad para acceder a ese tipo de colecciones fue convocar a funcionarios de gobierno para que colaborasen en esa tarea. Incluso dos años antes, en 1907 había enviado la primer carta al jefe del Ejército que estaba por emprender una campaña al Chaco. La posibilidad de utilizar a estos funcionarios, estaba de hecho en el decreto de la fundación del Museo; el tercer artículo aclaraba esto: "3) el decano solicitará por la vía que corresponda a los gobiernos de la nación y de las provincias, un ejemplar de cada uno de los objetos etnográficos que tuviesen repetidos en las instituciones que de ellos dependiesen".

Para que participasen los funcionarios de gobierno, Ambrosetti construyó una red de recolección a través de la cual circulaban "instrucciones" sobre el tipo y cantidad de objetos que se debían recoger y los datos que tenían que acompañarlos. Esta modalidad funcionaba a través de expedientes que seguían las vías administrativas y jerarquías burocráticas, desde el Decanato hacia los funcionarios del Estado, Cuerpo Mayor del Ejercito y Dirección General de Territorios Nacionales[19]-, derivando ellos a su vez las instrucciones hacia sus subordinados, el Ejercito hacia los Regimientos de Caballerías, y la Dirección General de Territorios Nacionales hacia las Gobernaciones provinciales, comisarios de zona y juzgados de paz.

Esta red ofrecía diferentes ventajas. Una de ellas consistía en que el Museo podía acercar la etnografía de aquellos lugares hasta el interior de sus salas sin tener que organizar una expedición, y afrontar todos los gastos que demandase, tales como traslados o alimentos, porque se aprovechaban las personas que ya se encontraban en las regiones del interior y que recibían las "instrucciones" elaboradas por el director. Otra ventaja era aprovechar precisamente el conocimiento que estas personas tenían de los lugares ya sea porque habían nacido allí, porque trabajaban en estos lugares, porque recorrían las zonas asiduamente y porque tenían relaciones con pobladores locales, colonos e indígenas. Además, el Ejercito conocía bien esta región desde la primer ocupación militar. Y en particular, la idea de utilizar al Ejército y las gobernaciones a través de jerarquías institucionalizadas era facilitar la transmisión de las instrucciones, ya que estas se derivaban por medio de circulares oficiales y cumplían con las instancias administrativas de cada organismo estatal.

En este sentido podemos decir que esta modalidad generó una relación despersonalizada y formal entre el director del Museo y los recolectores, porque ellos enviaban las respuestas a sus jefes o superiores jerárquicos que les habían enviado las instrucciones y estos últimos eran quienes se comunicaban con el director del Museo, ya sea para intercambiar información, recibir nuevas instrucciones o avisar del envío de una colección.

También el uso de una red permitía no solo acortar las distancias geográficas sino el tiempo. La preocupación que compartían diferentes museos, entre otros el de La Plata y el Etnográfico, era lo que ellos consideraban como la inminente desaparición de las sociedades indígenas por el contacto con el resto de la sociedad nacional y, en consecuencia, la vertiginosa pérdida de su tradicional objeto de estudio. Parte del proceso de transculturación de la sociedad indígena era la pérdida de sus costumbres y sus lenguas. Paradójicamente pedían la recolección de objetos culturales de grupos que precisamente debido a este contacto estaban

[19] Muchos otros museos recibían donaciones del Ejército como por ejemplo el Museo Nacional de Santiago de Chile, que recibió de oficiales de la Marina, especimenes de historia natural recogidos durante un relevamiento hidrográfico ("Boletín" del Museo Nacional de Santiago de Chile, t 1, 1908). El Museo de Farmacología de la Facultad de Ciencias Médicas de la UBA, recibió ejemplares de plantas del Capitán de Fragata Vicente e. Montes y posteriormente del Capitán Hogbeg (Catálogo de colecciones, 1909)

desapareciendo. Sin embargo, las colecciones etnográficas cumplían así un papel fundamental: como documentos materiales de las más diversas formas de la actividad humana, ellas se constituían en el registro palpable de la diferencia y, era fundamental estudiarlas antes que desaparecieran.(Podgorny, 2004)

Esta urgencia queda de manifiesto en la primer nota enviada por Ambrosetti al Decano de la Facultad en el año 1907, explicando la necesidad de convocar al Ejercito:

> En vísperas de iniciarse la campaña de avance de fronteras en el territorio del Chaco por las tropas nacionales, creo que sería muy oportuno solicitar del jefe de dichas fuerzas, general D. Carlos O'Donell, que se sirviera ordenar a los jefes encargados de las operaciones de vanguardia la reunión y envío de objetos etnográficos con destino al Museo de esta Facultad"..."las tribus del Chaco tienden a alejarse cada vez más o a desaparecer debido al contacto del hombre blanco; y por esto es que es urgente reunir el mayor material posible, con el cual se puedan estudiar sus usos y costumbres, y hacer las comparaciones etnográficas necesarias.[20]

En el caso del Territorio Nacional Misiones y de Santa Cruz, fueron utilizadas las comisarías de las zonas. Esto tenía dos ventajas: por un lado, las comisarías contaban con cierta infraestructura -telégrafos y medios de transporte- que se podían utilizar en caso de tener que buscar los objetos en lugares distantes; en 1915, el gobernador de Santa Cruz manifestaba que a pesar de "las dificultades que tenían para adquirir los objetos y los pocos medios de transporte de que disponían, los utilizarían para la misión y solamente eran necesarios 500 pesos moneda nacional para comprar los objetos"[21]; por otro lado, los comisarios eran por lo general antiguos pobladores del lugar, conocían a la gente de su jurisdicción y podían obtener información a través de otros pobladores locales, ya sean estos médicos, maestros, farmacéuticos, ingenieros, telegrafistas. El comisario de Itacaruaré -Misiones- le informaba al Gobernador sobre la búsqueda que había hecho para descubrir los cementerios de la "era precolombina":

> (...)he practicado...y resultado que si bien, en épocas anteriores han aparecido en Tabay grupos de tres o cuatro indios Caingua, hoy con motivo de la paralización de los trabajos en los obrajes se han retirado hacia el norte del territorio, no conociéndose lugar donde hallan sepultado algún cuerpo de aquellos ni la existencia de los objetos que usaban los mismos pues en la actualidad todos poseen armas y útiles modernos...según datos de algunos viajeros frente a Paraná existen colonias de Indios Guayanas y Cainguas(..).[22]

A su vez el Gobernador en su carta al director del Museo, reconocía el papel fundamental de los comisarios porque los consideraba "los empleados que más noticias pueden suministrar por su conocimiento y relaciones con los habitantes de los departamento". En el caso de que el gobernador considerase que ellos no podían cumplir con la tarea, el mismo orientaba la red y hacia el encargo a otra persona que encontrase competente; es el caso por ejemplo del Gobernador de Resistencia, que aludiendo que en las "cercanías de la ciudad no se podían conseguir objetos", le entregó 100 pesos y el listado de objetos al ingeniero Jefe de la navegación del río Bermejo, Lamberto Plancker, a fin de que a su vez, hiciera extensivo el pedido al capitán del vapor que hacía la carrera en dicho río.

[20] Carta de Ambrosetti al Decano de la Facultad. Documentos 31. Caja B-5-10 Archivo Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

[21] Carta del Gobernador de Santa Cruz al Director General de Territorios Nacionales respondiendo a la circular n 82. Doc. 88 Archivo Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" FFyL. UBA.

[22] Carta del Comisario al Gobernador de Misiones. Documento Archivo del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", FFyL. UBA.

[23] Carta del Comisario de Concpción Agosto al Director de Territorios Nacionales. Archivo de Documentos del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", FFyL. UBA.

Algunas veces eran los mismos comisarios los que guardaban algún objeto indígena y lo ofrecían en donación al Museo, como por ejemplo el comisario de Concepción Agosto en Misiones que ofreció "una punta de lanza, una chapita y un crisol."[23]

De esta forma los mismos comisarios extendían la red incluso mas allá de sus jurisdicciones. Y aunque muchas veces la recolección no tenía los resultados esperados, la información que le enviaban al director del Museo contenía datos referidos a la situación de los indígenas en algunas localidades, ingenios u obrajes, y que podía ser usada en alguna expedición futura.

Si bien la búsqueda materiales para el Museo se hacía por encargo del director, a continuación se examina, como en la estrategia de tender una red y garantizar su funcionamiento de manera adecuada, era necesario estandarizar las observaciones y remitir instrucciones acerca de qué observar y recoger en el campo.

La confección de "instrucciones"

La construcción de una red y la confección de "instrucciones" para estos recolectores de objetos etnográficos estuvieron emparentadas con las utilizadas por otros museos, institutos y sociedades científicas de diferentes partes del mundo abocadas a la recolección de especimenes de historia natural. En Europa se elaboraron en el inicio del siglo XVIII ligadas a los viajes y a la recolección de especimenes fundamentalmente zoológicos y botánicos para los gabinetes de curiosidades y jardines botánicos. Esto no fue una actividad trivial para los viajeros y supuso dificultades para todos ellos en el momento de la colecta y el envío a las metrópolis. El clima y los cambios ecológicos provocaban la muerte o deterioro de la flora y fauna enviada antes de llegar a su destino europeo. (Bravo, 1996; Podgorny y Schäeffner,2000) Ante esto, como explica Bourguet (1997:343), surgieron por la necesidad de la ciencia de la metrópolis y constituyeron guías de indagación que dirigían, reglaban y disciplinaban la curiosidad de los viajeros, exploradores y emisarios. Instruían cómo secar animales, etiquetar e identificar los especimenes.

Redactadas en sus orígenes esencialmente por naturalistas daban un lugar secundario a los datos antropológicos, englobando incluso tanto la antropología física como el estudio de las lenguas, los hábitos y las costumbres Sin embargo una vez en el terreno los naturalistas hacían investigación etnográfica, lo que generó que las instrucciones para reunir material etnográfico siguieran estos modelos precedentes de la historia natural. (Dias, 1991)

Al igual que para estos recolectores de especimenes de historia natural enfrentaban diversidad de problemas, los etnólogos e instituciones científicas se encontraron con dificultades en el momento de realizar el trabajo de gabinete debido a la inadecuada recolección de datos que habían hecho los recolectores. Como remedio a esto, desde el siglo XIX los etnólogos -como lo habían hecho los naturalistas- intentaron organizar y disciplinar a los observadores en el campo confeccionando instrucciones y cuestionarios donde especificaban qué se debía observar y registrar. (Bravo, 1996:343-344). Así por ejemplo, en Inglaterra a mediados de ese siglo la Sociedad Protectora de Aborígenes construyó una red de agentes a través de sus colonias británicas en África; los etnólogos que participaron intercambiaron información sobre vocabularios y recogieron objetos (ibid:342). En Estados Unidos el Smithsonian Institution encargó a soldados, exploradores y misioneros llenar listas de vocabularios y cuestionarios para poder comprender la sociedad indígena norteamericana. (Hinsley, 1994:48, 2000, 184). En Francia los primeros modelos de encuestas y guías que se constituyeron en métodos de observación referidos a la codificación etnográfica datan también del siglo XIX; las encuestas administrativas y ensayos sobre metodología etnográfica referidos a la recolección de objetos etnográficos de los

[24] En Francia es con Paul Sebilliot con quien se inauguran las encuestas orales y su metodología. Sebilliot esboza bajo la influencia de la Sociedad de Tradiciones Populares las instrucciones en 1887 para la recoleccion de objetos etngraficos. En 1897 con el 1 Congreso de Etnografía Tradicional, elabora junto a Landrin las Instrucciones sumarias

denominados "pueblos salvajes", y de objetos de las provincias, se caracterizaban ya no solo por instruir sobre los objetos materiales sino también sobre tradiciones orales y modos de vida.[24] (Dias, 1987) Por ejemplo, las instrucciones de Jean Marie Degérando producidas por la Societedes Observateurs de L'Homme, publicadas en 1800, proveyeron un listado detallado de preguntas. (Bravo, 1996) En Inglaterra muchos etnólogos criticaron a los colectores por hacer preguntas equivocadas, omitir información crucial necesaria para los estudios comparativos y la descripción de los fenómenos exóticos y fantásticos. De esta forma la Ethnological Society produjo y distribuyó un Manual of Ethnological Inquiry en 1852 para los misioneros, oficiales militares, hombres de ciencia que estuviesen en las colonias y otros viajeros. (ibid, 344). En América del Sur las instrucciones fueron utilizadas desde mediados del siglo XIX por diferentes museos (Podgorny, 2002), en el contexto local fueron elaboradas, entre otros, por Samuel Lafone Quevedo en 1892 desde el Museo de La Plata. Recordemos que Ambrosetti elaboró la primer instrucción en 1907, ligada a la carta que le envía el Jefe del Ejército. En ella se refleja que la validez científica que el director daba a los objetos estaba en la información que los acompañaba. Dos años antes había recibido una donación de dos momias enviadas por un teniente del Ejército desde la provincia de Jujuy.[25] Al recibir los cuerpos momificados sin información, Ambrosetti le pidió un informe en el que detallara las condiciones de su hallazgo, fecha, y lugar exacto, señalando asimismo que el ejemplar carecía de valor científico.[26] La falta de estos datos no solo dificultaba la tarea del científico en el gabinete sino que no se correspondía con sus criterios de poseer piezas con un valor científico indiscutido. Este valor lo otorgaba precisamente la información sobre el contexto, toda aquella documentación que permitiera rastrear la historia del objeto, su origen, uso y técnica de decoración o manufactura. De esto incluso se va a jactar su director año tras año en las memorias institucionales señalando, que la "importancia del museo radica principalmente en sus grandes series argentinas y algunas americanas, en el interés de muchas piezas únicas, en el criterio científico con que han sido recogidas y de esta forma en los servicios que pueden prestar a la investigación y a la enseñanza".[27]

Estos criterios respetaban y seguían las discusiones de la etnología internacional, que desde fines del XIX y principios del XX remarcaba que el valor y calidad de los objetos se alejaba de los parámetros estéticos para afirmar la importancia de la información que el colector debía adjuntar sobre su origen y función en la cultura que lo había creado. Franz Boas, trabajando con la colección Jacobsen en Berlín, mencionó las limitaciones de la investigación por la falta de información, e insistió en que todo colector debía incluir el nombre del objeto en lenguaje local, su origen geográfico, su linaje y su asociación con historias y canciones. Boas argumentaba que esta información -que pronto se convirtió en criterios estándares- era crítica para entender el significado del objeto en la cultura que lo había creado (Penny,2002:85).

En 1907, cuando Ambrosetti envía las instrucciones para la recolección de objetos etnográficos al Ejército, se lo remite al Coronel Isidro Arroyo, quien a su vez se lo envía al General O'Donell. En estas, junto al listado de los objetos se adjuntaron las recomendaciones:

- Tejidos de toda clase, caraguata, lana, etc.
- Adornos de la cabeza, gorros, sombreros, ornamentos de plumas, vinchas, etc
- Collares de cuentas, semillas, dientes, etc.
- Pulseras y tobilleras de cuero, cuentas, etc.
- Objetos y útiles para tatuarse o pintarse la cara y el cuerpo, etc.
- Taparrabos y fajas.

relativas a las colecciones provinciales de objetos etnograficos.(Dias, 1987:90)

[25] El donante fue el Teniente Pérez. Archivo de Documentos del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti". FFyL. UBA.

[26] Ambrosetti, Juan B. 1907. "Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya. Valle Calchaquí - Provincia de Salta. Campañas 1906-07", En: Revista de la Universidad de Buenos Aires, año IV,t III.

[27] Memoria 1914-1915. Archivo de Documentos del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti", FFyL. UBA.

- Cueros pintados de nutria, etc.
- Quillangos de cuero con o sin pintura.
- Adornos de los labios (tembetá), orejas, aros, botoques, etc.
- Armas de toda clase
- Bolsas, redes, hamacas
- Cinturones de cuero, fibra, etc
- Útiles de caza y pesca (fizgas, trampas, redes, anzuelos, etc
- Instrumentos de música (flautas, tambores, violines, trompetas, etc
- Útiles e instrumentos de los médicos o brujos
- Porongos de baile, matracas, etc
- Pipas y útiles para fumar
- Objetos de alfarería (platos, ollas, cántaros, etc)
- Mates y porongos para conducir agua
- Bateas y canoas de madera con su pala
- Útiles de agricultura
- Ídolos, amuletos, fetiches
- Juguetes de niños
- Toda clase de objetos pequeños como peines, cucharas, anzuelos, etc, que tengan en sus bolsitas si es posible todo el contenido y que no se extraiga nada.
- Aparatos para hacer fuego
- Madera grabada y objetos de juegos "No importa que vengan muchos duplicados, en los objetos etnográficos suele haber diferencias muy interesantes. Los objetos deberán venir acompañados si es posible, del nombre del indio que tengan y esto será fácil obtenerlo de los prisioneros de indios mansos. Indispensable será que traigan todos el nombre de la tribu o nación a que pertenecen.[28]

Precisamente a través de las instrucciones se enfatizaba la importancia de la información y el contexto etnográfico. Se pedía "los nombres indígenas y nombre de la tribu o nación a la que pertenecen", además intentaba rescatar el propio vocabulario nativo guiando la búsqueda hacia "los prisioneros de los indios mansos". En efecto, si bien Ambrosetti tenía en cuenta que los recolectores conocían los objetos indígenas y sabían dónde encontrarlos, las instrucciones no dejaban de ser imprescindibles como homogeneizadoras del criterio científico y en ellas, de hecho, extendía hacia los recolectores tanto la forma de trabajo dentro del museo, como así también la experiencia que el había adquirido en diferentes viajes a fines del siglo XIX antes de ser director de la institución.[29] Esto facilitaba además la primer tarea que enfrentaba el científico dentro de la institución, que consistía en asentar los objetos que ingresaban en los catálogos o libros de entrada, para lo cual debían seguir el criterio ya establecido: número, tipo de objeto, procedencia, país o región, nombre de tribu o nación y observaciones. En este último campo se aclaraba la función y datos particulares que se hubiesen podido encontrar. En definitiva, a través de estas instrucciones parecía poder garantizarse la uniformidad de los datos recolectados a los efectos que no se perdieran en una colección de heterogeneidades, no tanto en su lugar de origen sino en los centros donde debían ser archivados con un criterio único. (Podgorny,I y Schäeffner, W,2000:220)

La recomendación de enviar "bolsitas con todo su contenido sin que se extraiga nada", de forma de no disociar los objetos de su contexto y perder la documentación, que era lo que les daba un valor científico irremplazable. Pedir a los recolectores que mantengan el contexto de cada uno de los objetos era además lo que permitía a los científicos transmitir a sus discípulos el conocimiento que se desprendía del objeto.

La misma forma asumían las instrucciones enviadas a las gobernaciones de Santa Cruz en 1911.

[28] Documento 31. B-5-10.Archivo de Documentos de la Facultad de Filosofía y Letras. UBA .

[29] Entre los viajes realizados por Juan B. Ambrosetti a estas regiones y de los que resultaron descripciones etnográficas de las sociedades indígenas se destacan: el primero a Misiones en 1891, el segundo en 1892, como Jefe de la expedición Nordeste del Museo de La Plata; en 1893 a La Pampa; en 1894 el tercer viaje a Misiones por encargo de la Sociedad Geográfica Argentina; en 1895 a Salta, bajo los auspicios del Instituto Geográfico Argentino. Además acompaño al Capitán Romero al Chaco por primera vez, sin misión científica. Para una biografía de Ambrosetti ver Cáceres Freyre 1963, Juan B. Ambrosetti. Ediciones culturales argentinas. Secretaría de Cultura.

I. útiles de agricultura de fabricación y uso propio de los indios
II. Prendas de vestir y adornos. (Se recomienda especialmente la adquisición por compra, canje, etc) de yicas o bolsitas con todo su contenido de objetos y utensilios pequeños de cada indio o india
III. Instrumentos de música y objetos de alfarería. Se recomienda mucho la adquisición de los objetos que utilizan los curanderos para curar enfermos.

Nota) Se recomienda especialmente la recolección del mayor número de estos objetos no solo por sus variaciones de la técnica, dibujo, simbolismo, etc, sino por el número de las colecciones, que será de gran valor para establecer canje con los demás museos del extranjero.[30]

En los intercambios con otros museos, uno de los requisitos era garantizar la procedencia de las piezas y su autenticidad. Esto se aseguraba a través de los objetos, ya que por un lado, el número de inventario que se escribía sobre cada uno de ellos era una forma de garantizar que eran originales del Museo y no falsificaciones; por otro lado, el listado de los objetos que se enviaba iba acompañado de información que contenía el lugar del hallazgo, contexto, año y forma de recolección.

Las instrucciones también dirigían sobre el tipo de embalaje y los cuidados que se debían tener cuando se enviaban las piezas. El propósito era evitar la pérdida, fractura o mezcla de las piezas. Así Ambrosetti pedía que "fuera de los objetos de alfarería, los demás podrán embalarse en fardos de arpillera".[31] Esto se asentaba sobre la experiencia que había ido acumulando el personal del Museo ya que uno de los reclamos que recibía Ambrosetti de los museos del exterior, era que parte de las colecciones que el les había enviado en canje, llegaban completamente rotas y deterioradas. Clarck Wissler se quejaba, que el deficiente embalaje de las colecciones arqueológicas había provocado la pérdida parcial de la colección[32].

La posibilidad que tuvieron de reunir objetos para el Museo, el Ejercito, las comisarías y los juzgados de paz, fue absolutamente diferente. De hecho, estos úlimos no remitieron ninguno aludiendo la "falta de originales", al "alejamiento de los indios" y en la circulación de "objetos modernos que eran fabricados para el turismo" y no provenían de los indígenas.

En el caso del Ejercito, aunque sí enviaron objetos, la recolección de ellos significó enfrentar una combinación de condiciones climáticas adversas con el paulatino alejamiento de los indios de zonas pobladas por regimientos de caballería. La carta del Mayor Pedro Cenóz, a cargo del regimiento C9 de caballería de línea en el año 1909 ilustra esto:

> la región en la que opera mi regimiento es la peor de la zona, bañado de riachos y terrenos bajos que en épocas de lluvias se convierten en unos lodales intransitables. Más aún, la custodia de nuestras tropas es a objeto de vigilar los parajes obligados de ellos, y esto mismo contribuye a que no se vea uno solo. Hubiera sido para mi un verdadero placer contribuir en esa obra civilizadora y científica.[33]

En 1909 y en 1912/13, Pedro Cenóz y Francisco Guerrero enviaron colecciones de etnografía de los indígenas del Chaco. Cenóz envió 28 objetos, lo cual fue informado por Ambrosetti al

[30] Registro Obra 1911. Documento Archivo Museo Etnográfico Juan Bautista Ambrosetti. FFyL. UBA
[31] Para una idea de las tareas de laboratorio que se realizaban transcribimos aquí, el informe de la Memoria anual del año 1908: " Limpieza y restauración de todo el material procedente de la tercera campaña, limpieza, restauración, fijación de dientes a toda la colección de cráneos, cuyo número pasa de 200, en la mayor parte sin catálogo. Arreglo y distribución de los mismo para dejar preparada e instalada la sección antropológica que actualmente ocupa un local adecuado con 7 armarios, con vidrieras y cajones y 2 mesas vidrieras. Arreglo de 8 vidrieras de pared. Limpieza y arreglo de la colección peruana" Doc. 41, caja B-5-10. Archivo FFyL. UBA
[32] Carta de Clark Wissler a Juan Bautista Ambrosetti en 1908. Division of Anthropology Archives American Museum of Natural History.
[33] Legajos de Documentos. Archivo de documentos del Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti" FFyL. UBA.
[34] Documento 72. B-5-10. Archivo de Documentos de la Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

Decano de la Facultad:

> Este hecho además del valor de los objetos, tiene importancia pues es el primer paso que se da respecto de la cooperación de los señores jefes del Ejército Nacional en el fomento del Museo de esta Facultad y es por esto que pido al Sr. Decano quiera agradecer al Sr. Mayor Cenóz este envío como merece y en forma que estimule esa cooperación que tanto necesitamos.[34]

A pesar de los problemas que tenían los recolectores para reunir colecciones, no dejaron de mantener la comunicación con la institución intercambiando información. El uso de las redes telegráficas en particular tenía la ventaja de la rapidez del envío de los datos (Podgorny y Schäffner,2000). Los telegramas y cartas en los que se intercambiaban opiniones, datos y experiencias -ya sea condiciones climáticas, lugares transitables, contacto con indígenas-, fueron un recurso de acercamiento entre la capital y el interior. De hecho, fueron la única instancia a través de la cual el director del Museo obtuvo información de segunda mano de los comisarios, soldados y jueces de Paz que vivían en el interior del país.

Comentarios finales

En este articulo se procuró mostrar de qué forma el primer director del Museo Etnográfico, Juan B. Ambrosetti, tendió redes de recolección hacia regiones geográficas del país que nunca se incluyeron dentro del plan sistemático de expediciones elaborado como parte del programa institucional. Recordemos que el plan de expediciones, se había organizado como parte del entrenamiento para los alumnos y además, estaba enfocado en la arqueología del noroeste argentino, en particular la cultura calchaquí, tema incluso al que estaba dedicado Ambrosetti y que formaba parte del contenido curricular de la materia que dictaba.[35].

Así, a ciertas zonas no cubiertas en el programa de expediciones como por ejemplo los Territorios Nacionales del Chaco, la Mesopotamia y Santa Cruz, se buscó acceder por otras vías.

Las colecciones del Museo fueron reunidas a partir de diferentes mecanismos que utilizó su director. En términos generales podemos considerar que estos eran instancias informales o formales de acuerdo a la vía que utilizaba para obtener la colección. La primera se asentó sobre sus vínculos personales, de amistad y parentesco e incluso científicos; estos últimos se sostendrían con colegas con los cuales mantenía una relación personal o epistolar. En general eran directores o curadores de otros museos con quienes acordaba realizar canjes, compras conjuntas o donación de colecciones. La segunda, se basó por un lado en relaciones formales y la relación que se establecía, era a través de mecanismos institucionales y oficiales. Estos últimos comprendieron, los canjes internacionales, pa-

[35] El primer programa que presentó Ambrosetti es de 1905 y se llamaba: *"Arqueología de la región Noroeste de la república (Calchaqui)"*. Los puntos del programa eran los siguientes:

I. Antecedentes históricos. Estado Actual de los trabajos
II. Fuentes y materiales para este estudio
III. Regiones especiales de la civilización extinguida del noroeste argentino. Sus características
IV. Yacimientos más importantes
V. Alfarería: formas, tipos, lugar prominente de este arte en aquella civilización
VI. Simbolismo: evolución de los símbolos cardinales: El sapo, la serpiente y el avestruz. Simbolos diversos o especiales, la cruz, los animales miticos.
VII. El empleo de la piedra, hueso, madera y otras industrias
VIII. El uso y empleo de los metales
IX. El folklore de la región
X. La vida ordinaria de esos pueblos según los documentos arqueológicos
XI. La vida accidental o extraordinaria de los mismos. Guerra, ceremonias religisas
XII. La muerte y sus necropolis.

Vease Doc.3. Caja B-2-8. Archivo Facultad de Filosofía y Letras. UBA

ra los cuales se necesitaba la autorización del Decano de la Facultad. Este tipo de relación se construía tanto en los congresos científicos, como también a través de diplomáticos y funcionarios del gobierno nacional en el extranjero y científicos de aquellos museos que visitaban el Etnográfico. Por otro lado, como se examinó en este trabajo, el tendido de una red sobre el territorio nacional fue otra estrategia para reunir información y colecciones a través del aparato burocrático del Estado nacional. Esta red, abría canales de comunicación por medio de las jerarquías desplegadas para el control del territorio, y fue precisamente el uso particular de esta red formal de autoridades, circulares institucionales y emisarios locales lo que permitió obtener objetos e información de aquellos lugares distantes para las instituciones científicas de la capital del país.

Agradecimientos:

Un borrador de este trabajo fue discutido en el seminario de historia de la ciencia que coordinaba Irina Podgorny y Alfonso Buch en la Universidad de Quilmes. Quiero agradecer muy especialmente a la primera, por la dedicada lectura de los borradores de este artículo, sus comentarios y guía bibliográfica. A los que participaron de la discusión, Máximo Farro, Javier Nastri y Susana García. A esta última por su minuciosa lectura y generosas sugerencias.

Bibliografía

Ambrosetti, Juan. B. 1907. "Exploraciones arqueológicas. En la ciudad prehistórica de La Paya. Valle calchaquí -provincia de Salta. Campañas de 1906 y 07.", *Revista de la Universidad de Buenos Aires.* Año IV, T . III

— 1908. "La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y los estudios de Arqueología Americana". En: *Anthropos.* V III, Facs 5 y 6. pp 7 a 12.

— 1893. "Colonias militares en Misiones", En: *Boletín Geográfico Argentino.* T.VIII, pp. 504-507

— 1894. "Viaje a las Misiones argentinas por el Alto Uruguay". *Revista del Museo de La Plata.* T.III. pp. 417 a 423

Anonimo. 1910. La Universidad Nacional de Buenos Aires. 1821-1910

Bourguet, Marie-Noelle. (1997) La collecte du monde. Voyage et histoire fin XVII debut XIX. Paris

Bravo, Michael, 1996."Ethnological encounters". Jardine, N, Secord J.A, Spary, E. C. Cultures of Natural History. Cambridge University Press.

Caceres Freyre, Julian, 1963. *Juan B. Ambrosetti,* Argentina. Ediciones culturales argentinas. Secretaría de cultura.

Dias, Nelia 1991. *Le Museé d'Ethnographie du Trocadero 1878-1908.* Anthropologie et muséologie en France.Paris, CNRS.

Dujovne, Marta; Pegoraro, Andrea y Perez Gollan, José Antonio, 1997. Los trabajos de Ambrosetti o la formación de un acervo institucional a principios de Siglo. México. Actas del simposio Patrocinio y circulación de las artes. México, UNAM, pp 533 a 551

Fernandez, Jorge, 1982 Historia de la arqueología Argentina. Mendoza. Cuyana de antropología

Garcia, Susana y Podgorny, Irina. 2001. "Pedagogía y nacionalismo en la Argentina: lo internacional y lo local en la institucionalización de la enseñanza de la arqueología". *Trabajos de Prehistoria,* 58,n2, pp 9 a 26.

Hinsley, Curtis, M. (1994) *The Smithsonian and the American Indian: Making a Moral Anthropology in Victorian American.* Washington: Smithsonian Institution press

Lafone Quevedo, Samuel. 1892. "Instrucciones del Museo de La Plata para colectores de vocabularios indígenas". En: *Revista del Museo de La Plata,* n 3. pp 401

Lopes Maria Margaret. 1997 O Brasil descobre a pesquisa científica. Os museos e as ciencias naturais no seculo XIX. Sao Paulo:Hucitec

Parezo, Nancy. 1987 " The formation of Ethnographic Collections: The Smithsonian Institution in the American Southwest". En: *Advances in Archaeological method and theory,* Vol 10, pp 1 a 41.

PENNY, Glenn 2002. *Objects of culture. Ethnology and Ethnographic Museums in the Imperial Germany.* The University of North Carolina Press.

PEREZ GOLLAN, José A. 1995 "Mr. Ward en Buenos Aires. Los museos y el proyecto de nación a fines del siglo XIX". Ciencia Hoy, Vol 5, n 28, pp.52 a58

PODGORNY, Irina. 2000. *El Argentino despertar de las faunas y las Gentes prehistóricas. Coleccionistas, estudiosos, museos y universidad en la creación de un patrimonio paleontológico y arqueológico nacional. (1875-1913).* Buenos Aires, Eudeba.

PODGORNY, Irina. 1998. "Uma Exibicao científica dos Pampas. Apuntamentos para uma historia da formacao das colecoes do Museo de la Plata". *Campinas Ideias,* 5(1), pp. 173 a 216,

— 2002. "Ser todo y no ser nada". El trabajo de campo en la Patagonia argentina a fines del siglo XIX". En: Visacovsky,S y Guber, R. (comp) *Historia y estilo de trabajo de campo en Argentina.* Buenos Aires, Antropofagia.

— 2004. "Antiguedades incontroladas. La Arqueología en la Argentina, 1910-1940". En: NEIBURG, F y PLOTKIN, M. (comp) *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina.* Buenos Aires, Paidós, pp 147 a 163.

— 2005. "La mirada que pasa: museos, educación pública y visualización de la evidencia científica". En: *História, Ciencias, Saudace-Manguinhos.* Vol 12, Rio de Janeiro, pp 22 a 42

— y SCHAFFNER, Wolfgang. (2000) "La intención de observar abre los ojos. Narraciones, datos y medios técnicos en las empresas humboldtianas del siglo XIX", en Prismas. N 4, pp 217 a 227.

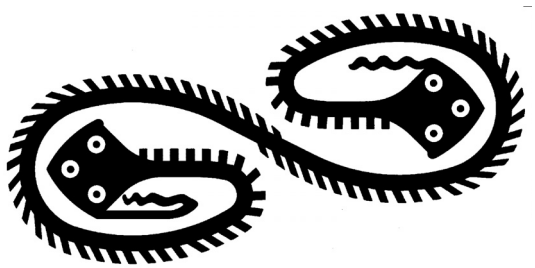
PODGORNY, Irina y POLITIS, Gustavo. 1990. ¿Qué sucedió en la historia? Los esqueletos Araucanos del Museo de la Plata y la conquista del desierto. Arqueología Contemporanéa, vol 3, pp.73 a 79

SHEETS-PYENSON, Susan 1988. *Cathedrals of Sciencie. The Development of Colonial Natural History Museums during the Late Nineteenth* Century. Montreal. McGill-Queens's University Press.

Otras fuentes

Documentos del Archivo del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti. Facultad e Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Documentos del Archivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.



El Museo Etnográfico "Juan B. Ambrosetti": los usos del tiempo en una colección de pasados[1]

Andrea Roca[2]

Resumen

Debido a sus condiciones de aparición y desarrollo, la historia ha sido comprendida como una ciencia propia de la civilización, identificándose con ella; mientras tanto, todos aquellos pueblos que no entraban en sus organizadas secuencias fueron dirigidos hacia el dominio de la antropología. Esta discontinuidad colonial permitió que se destinara a las sociedades indígenas hacia museos de antropología y arqueología, reservando para la civilización occidental los museos de historia; en los primeros, la exhibición de una obligatoria alteridad resultó reforzada por medio de estructuras temporales que permitían incorporar a aquellas sociedades observadas en términos de *pasado=distancia* respecto del presente civilizado del observador occidental. Considerando tales orígenes, el presente artículo propone una reflexión sobre los actuales usos del tiempo en el Museo Etnográfico "Juan Bautista Ambrosetti". En primer lugar, se señalan brevemente las características 'heredadas' de los museos etnográficos en general, y las formas que adquirieron los usos del pasado dentro del siglo de vida de esta institución en particular. Posteriormente (y privilegiando al público escolar) se exponen las dinámicas de intercambio que tienen lugar durante las actuales visitas guiadas a este museo, argumentándose que a través de diferentes articulaciones temporales –no incluidas en las muestras– resultan posibles otras transmisiones de conocimiento que exceden las informaciones organizadas por sus objetos y narrativas. Por último, se propone entender a las visitas guiadas como un momento en el cual particulares reformulaciones del pasado modifican e interpelan el presente del visitante.

Abstract

Due to the conditions of its emergence and development, History has been understood as a science devoted to the study of –and identified with– Civilization, while all those peoples that didn't fitted into its organized sequences where assigned to the domain of Anthropology. This colonial discontinuity supposed the assignation of indigenous societies to Anthropology and Archaeology museums, while History museums were set aside for Western Civilization. In the former, the exhibition of a mandatory otherness was reinforced through time structures that allowed for the incorporation of those societies in terms of past=distance *regarding the Western observer's civilized present. Taking into consideration those origins, this paper proposes a reflection upon current uses of time at the "Juan B. Ambrosetti" Ethnography Museum. In the first part, the features 'inherited' by the Juan B. Ambrosetti from ethnography museums in general, as well as the particular uses of the past that came about throughout its centenarian existence, are briefly sketched. Then, the exchange dynamics that take place in the guided tours (particularly those offered to elementary schools) are described. It is argued that the use of an alternative set of time articulations –not included in the current exhibitions– would allow for several modalities of transmission of knowledge capable to go beyond the information conveyed by exhibitions organized according to criteria based on the objects*

[1] El presente artículo sintetiza algunos de los temas abordados en mi Tesis de Maestría, *"Objetos alheios, histórias compartilhadas: os usos do tempo em um museu etnográfico"*

[2] Doctoranda PPGAS – MN – UFRJ. andreacmroca@hotmail.com

and the narratives. Finally, guided tours are interpreted as occasions when specific reformulations of the past modify and questions the visitor's present.

Introducción

Durante mi trabajo de campo en el Museo Etnográfico "Juan Bautista Ambrosetti" (de aquí en más, ME), una de mis informantes me explicaba cuán difícil resultaba convocar al llamado 'público general' a las visitas guiadas que ofrece esta institución todos los fines de semana. Al decirme "...ellos vienen a mirar objetos? y nosotros les queremos contar historias!!" parecía organizar por un lado las expectativas que este museo cree reconocer en el público que lo visita, y por el otro la intencionalidad histórica de la propia institución. He de utilizar estas dos afirmaciones como punto de partida para aproximar algunos de los problemas, ejes y supuestos abordados a lo largo de mi investigación.[3]

Afirmar que *'ellos vienen a mirar objetos'* supone reconocer en el público la naturalización de un tipo de uso determinado sobre los museos en general: éstos serían visitados para 'mirar' en ellos aquello que fue seleccionado y combinado para la observación. Sin duda, hemos aprendido a ingresar a los museos bajo este carácter de *observadores*, del mismo modo en que hemos incorporado que todo cuanto allí se encuentra puede ser agrupado bajo la categoría *observado*. Es justamente en esta relación –*observador/observado*– donde los museos de arte, por ejemplo, encuentran su razón de ser: las piezas que ellos exponen fueron realizadas directamente para ser exhibidas, admiradas, contempladas e incluso consumidas; más allá de estas diferencias, podríamos afirmar que –desde su origen– dichas piezas cargan con diferentes grados de intencionalidad expositiva.

No es el caso de los museos etnográficos. Ellos nacieron a partir de una división taxativa entre antropología e historia. La mayoría de los objetos que ellos exponen no fueron hechos para ser exhibidos: por el contrario, la voluntad expositiva que portan dichos objetos y allí los reúne no es ni la de sus productores, ni la de sus dueños. En estos museos, *observador/observado* no define una relación lógica entre algo que fue hecho para ser exhibido y alguien que lo contempla: a pesar de encontrarse lógicamente metaforizada, *observador/observado* fue, antes que nada, una relación asimétrica de conocimiento y poder. Si aquellos pueblos 'no tenían historia' (Wolf, 1982), obviamente sus objetos tampoco la tenían; de tal modo, los propósitos coloniales que agruparon inicialmente aquellos acervos permitieron clasificarlos coherentemente bajo las mismas retóricas del estatismo y de la sincronía (Asad,1973; Clifford, 1995a, 1995b). En el contexto de un museo etnográfico, una frase tal como *'ellos vienen a mirar objetos'* carga con la historicidad de esta relación colonial.

Mientras tanto, los visitantes del ME no se aproximan a sus vitrinas como una *tábula rasa:* de acuerdo con las indagaciones de las *'ideas previas'* que realiza el Área de Extensión Educativa de esta institución, la palabra *etnográfico* se encuentra asociada o al estudio de las razas, o al de los pueblos primitivos, o al de una raza indígena; *grosso modo*, podríamos afirmar que el ME es visitado con la expectativa de encontrar 'cosas de indios'. Junto a este supuesto hemos de considerar, además, que la idea de *museo* se encuentra directamente vinculada a la noción de conservación, por lo cual se espera también un encuentro con 'cosas viejas', resguardadas del pasaje del tiempo.

De tal modo, las expectativas y supuestos que confluyen y se articulan en las visitas al ME pueden resumirse de la manera siguiente:

[3] El objetivo de la tesis fue la identificación y análisis de los usos del tiempo en el ME, principalmente en el contexto de las visitas guiadas. Las observaciones y entrevistas tuvieron lugar entre enero/marzo de 2005 y agosto/septiembre del mismo año. Dado que esta investigación traza una continuidad con la realizada para mi Tesis de Licenciatura, he recuperado algunos materiales de mi anterior trabajo de campo, comprendido entre 2002 y 2003 (Roca, 2003: "La vecindad de los objetos: lo propio y lo ajeno en los sistemas clasificatorios del Museo Histórico Nacional y el Museo Etnográfico" - FFyL, UBA - Director: Dr. Pablo Wright).

1) ellos –los observadores– vienen solamente a observar 2) a los observados, que son indios 3) y a sus cosas, que son viejas.

I - Museos etnográficos: los objetos de los pueblos sin historia

Esta sólida articulación de percepciones en el sentido común encuentra su posibilidad de composición en una serie de pilares –iluministas, evolucionistas, positivistas– sobre los cuales aún descansan ciertas representaciones persistentes alrededor de estas instituciones. Herederas del discurso del pensamiento científico, tomaron a su cargo el ordenamiento de las caóticas colecciones que las precedían (organizadas generalmente en 'gabinetes de curiosidades') basándose en principios clasificatorios extrapolados de las ciencias naturales. La intención explicativa de aquellos modelos contenía en sí misma una serie de presupuestos que permiten entender la naturaleza y el sentido de la concepción original del museo moderno: los seres humanos son capaces de contemplar, comparar y clasificar para así dar un orden a todo cuanto les rodea, tornándolo de este modo controlable y comprensible; las formas sencillas son sucedidas por las complejas; el tiempo puede ser también ordenado y clasificado en una línea recta sobre la cual montar acontecimientos que, entendidos como relaciones de causa y efecto, pueden ser vinculados cronológicamente. Este aparato conceptual encontraba en el museo una aplicación visible: la exposición organizada, construcción intelectual de la modernidad, se desarrolló a partir de la creencia en que era posible disponer espacialmente el conocimiento, encarnado y vuelto inteligible a través de los objetos de una muestra (Karp & Lavine, 1991; Ames, 1992; Foucault, 1996; Dias, 1996; Bensa, 2003; De L'Estoile, 2003).

Simultáneamente, la profunda escisión abierta por la discontinuidad del mundo colonial permitió que se destinara a las sociedades indígenas hacia los museos de antropología y/o arqueología, y se reservara para la civilización occidental los museos de historia (Pérez Gollán y Politis, 2004); es decir: la construcción de la alteridad resultó adjudicada como una tarea propia a los museos etnográficos. La retórica del colonialismo colocó a las sociedades indígenas en dominios claramente separados del nuestro, principalmente a través de representaciones ahistóricas y narrativas evolucionistas. Así construidos, *desde* y *para* el mundo moderno, los museos etnográficos almacenaron y conservaron en su arquitectura a la piedra angular de su identidad: el *ellos* que le permitía pensarse como un *nosotros,* una imagen especular invertida que, construída sobre un discurso europeo previo basado en una alteridad intrínseca, conllevaba a la *diferencia* como un hecho en sí mismo, como condición siempre presente y anterior a cualquier posible semejanza. El lenguaje universalizante propuesto por la antropología decimonónica, el estatus más bien ilustrativo de la etnografía en este período y el culto a la expansión de Occidente y su progreso indefinido tenían su corolario en esta clase de organización museológica.

Estas generalizaciones, sin embargo, habrían de tomar rumbos diferentes en la proyección del Museo Etnográfico de la Ciudad de Buenos Aires: mientras sus referentes museológicos contemporáneos vinculaban visiblemente a la antropología con las ciencias naturales, éste fue concebido desde el comienzo como un 'museo etnográfico' en el marco de una ya existente facultad de *Humanidades.* Creada en 1896, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL - UBA) funda este museo el 8 de abril de 1904, dependiendo desde entonces de dicha institución. Como señala Leonardo Fígoli (1990;2004), la deseada e imprescindible incorporación inmigratoria traía de la mano la amenaza de un exotismo creciente, tornándose importante clasificar y sistematizar *un pasado argentino;* a través del ME, se crearía entonces uno de los espacios institucionales dentro del cual pudiera desarrollarse tal exigencia histórica. Sus posteriores

[4] Los peculiares caminos abordados por el ME han sido expuestos en el primer capítulo de mi tesis, dedicado por

rumbos habrán de enmarcarse sucesivamente dentro de la tensión entre las influyentes herencias de las ciencias naturales y las demandas historicistas requeridas por diferentes idearios de corte nacionalista.[4]

Las direcciones de Juan Bautista Ambrosetti (1905/1917) y de Salvador Debenedetti (1917/1930) conforman la 'etapa fundacional' de este museo (Lafón, 1958; Calvo y Arenas, 1987). Su creación surge como una extensión de la cátedra de *Arqueología Argentina* de la FFyL: en ella, el relevamiento sistemático del pasado del territorio nacional aún era realizado desde el lenguaje de las ciencias naturales, en el marco de la perspectiva evolucionista de principios de siglo. Múltiple y heterogéneo, el acervo acumulado inicialmente albergaba pretensiones de universalismo; colocado a disposición de los investigadores, éstos nucleaban en la arqueología sus conocimientos en historia, antropología física, lingüística, etnografía y folklore (Ambrosetti, 1908,1912; Lafón, op.cit.; Fígoli, 1990).

Una segunda etapa de 'consolidación y sistematización de la disciplina' (Calvo y Arenas, op.cit.) puede diseñarse entre las direcciones de Félix Outes (1930/1938) y Francisco de Aparicio (1938/1946).[5] Bajo la dirección del primero es incorporado el *Instituto de Investigaciones Geográficas* a la estructura interna del ME, creando con él el *Departamento de Antropogeografía* (Outes, 1931; Lafón, op.cit.; Calvo y Arenas, op.cit.; Fígoli, op.cit.). La focalización sobre el supuesto determinismo medioambiental habría exigido un desplazamiento y relocalización de las 'ciencias del hombre' hacia los estudios etnográficos, por los cuales comenzarían a aparecer en tiempo presente otros actores que excederían a aquellos que, desde la preeminencia de la arqueología, habían sido dirigidos hacia el pasado a partir de la organización visible de sus objetos representativos. Además, Outes amplía la línea de investigación universitaria al nuclear su producción intelectual en la *Sociedad Argentina de Antropología.* Francisco de Aparicio continuará la estructura establecida por su predecesor, enriqueciéndola a su vez con otra sociedad de orden estudiantil, *Akida* (Souto, 1996; Guber, 2004).

La llegada del Gral. Perón al gobierno (1946) cancelará la apertura de estos nuevos horizontes, inaugurándose entre 1947 y 1984 un tercer período[6] marcado principalmente por las direcciones de los italianos José Imbelloni (1947/1955) y Marcelo Bórmida (1966/1973). El primero de ellos traerá consigo el difusionismo racista de la Escuela Histórico-Cultural de Viena y a un grupo de científicos europeos con los cuales compartirá las doctrinas nacionalistas italianas y germánicas.[7] La antropología física constituirá el centro original de las 'ciencias del hombre', estudiando a éste en tanto 'organismo, *luego* creador de culturas' para identificar después los contenidos y contornos de aquellos 'círculos culturales' que lo conducirían a su origen.[8] Por su parte, Bórmida desplazará el predominio de la antropología física hacia el de una 'etnología fenomenológica', instalando mediciones esta vez en el terreno de las mentalidades y los mi-

entero a una historia de esta institución (Roca, op.cit., 12-56). Sin extenderme sobre ella en esta oportunidad, introduzco brevemente algunos precedentes por los cuales contextualizar y hacer visibles ciertas prácticas del ME que –dentro del siglo de vida de la 'fuerte tradición arqueológica' asumida por sus autoridades– actualmente se reconocen diferentes. Hemos de considerar, además, que la mayoría de sus actuales integrantes pertenece a dicha disciplina, la casi totalidad de los proyectos de investigación que allí tienen su lugar de trabajo son arqueológicos, y que en su ámbito se dictan algunas materias y seminarios tan sólo para la orientación arqueológica de la carrera de Ciencias Antropológicas de la FFyL, UBA.

[5] Durante un breve lapso entre 1946 y comienzos de 1947, el profesor Romualdo Ardissone ocuparía el cargo de 'director interino' (véase www.museoetnografico.filo.uba.ar).

[6] Según la página web anteriormente citada, las direcciones del ME comprendidas durante este período fueron las siguientes: José Imbelloni (1947-1955); Salvador Canals Frau (1955-1958); Enrique Palavecino (1958-1966); Marcelo Bórmida (1966-1973); el llamado 'Triunvirato' (1973-1975, compuesto por Miguel Palermo, Arturo Sala y Jorge De Persia); Juan Manuel Suetta (1975); Jean Vellard (1975-1984).

[7] Oswald Menghin, Miguel de Ferdinandy, Branimiro Males, entre otros. Respecto a estas y otras llegadas de científicos europeos y sus contactos en Argentina, véanse Fígoli, 1990, 2004; Kohl & Pérez Gollán, 2002; Perazzi, 2003; Lázzari, 2004; Guber, op.cit.; Roca, op.cit.,32-38.

[8] Entrevista a José Imbelloni, Revista *Mundo Atómico,* 1952, Año III, n 8, pp.35-39.

tos para *'el relevamiento objetivo de la cultura concreta, entendida como contenido de conciencia de los individuos portadores'* (Bórmida y Califano, 1976; citado en Gurevich y Smolensky, 1987). Para ambos, el fin último de la antropología será 'la reconstrucción de los patrimonios' (Bórmida, 1976; Madrazo, 1985; Herrán, 1990; Perazzi, 2003; Fígoli, 1990, 2004; Guber, op.cit.). A pesar de criticar al evolucionismo por su carácter conjetural, dichas reconstrucciones se basaban en una intuición histórica y/o morfológica que colocaba a la antropología en un plano tan especulativo cuanto aquél. Subyacente a ellas, tanto Imbelloni como Bórmida presentaban una idea de cultura que, a la manera de un inventario autoexplicativo de bienes materiales o mentales, era posible analizar prescindiendo de toda consideración sociológica. Como señalan varios autores, desde los lugares de poder ocupados y/o dirigidos por sendas figuras se mantuvo a la antropología porteña 'oficial' al margen de las discusiones que tenían lugar en el resto del mundo, encerrándola en una fuerte posición historicista que rechazaba cualquier explicación nomotética/generalizadora, so pena de tornarla 'naturalista' (Bartolomé, 1982; Madrazo,op.cit.; Herrán,op.cit.; Fígoli, 1990; Guber y Visacovsky, 1998, 1999).

Esta pobreza e inmovilidad teóricas también congelarán el espacio del ME hasta el retorno de la democracia, en 1983.[9] A partir de 1987, un proyecto definido de 'museo universitario' (Pérez Gollán, 1997 [1987]) colocará como objetivo del ME eliminar la idea de *'pueblos sin historia' y 'devolver'* a los indígenas su lugar en la historia argentina (Dujovne, 1995). Si bien la antropología había emprendido dicha tarea hacía décadas,[10] la especificidad de este señalamiento reside en la *articulación* entre una recuperación del tiempo y la historia *a través de objetos,* por un lado, y dentro de un museo que durante varias décadas trazó sus intereses en sentido contrario, por otro.

II - El tiempo en los objetos de los Otros: una colección de pasados

Hasta aquí simplemente mencionadas, las diferentes posiciones teóricas proyectadas en el ME hasta la apertura democrática (1983) pueden ser absorbidas por una clasificación temporal que, conteniendo a todas las variantes, logra homogeneizarlas dentro de un tiempo establecido como cronológicamente primero y/o anterior al 'nuestro contemporáneo'. Esta abrupta generalización resulta posible desde el momento en que podemos establecer una continuidad: más allá de las diferentes concepciones articuladas bajo el predominio de una arqueología naturalista, o del pseudo-historicismo de una antropología física y de una etnología fenomenológica preocupadas por el establecimiento de orígenes y distribuciones, *aquello concebido como 'antropología' se habría dedicado, siempre, a reconstruir el pasado en el presente.*[11]

Dentro de dicho pasado, la búsqueda de vestigios arqueológicos o de contenidos materiales o mentales para las reconstrucciones patrimoniales habría delineado comunidades pasivas más que una identificación de agentes históricos; al mismo tiempo, dicha pasividad resultaba reforzada desde el momento en que el ME, como institución productora de un discurso científico autorizado, y transmitido también visiblemente, hubo de desarrollar ambas dimensiones a través de la relación museológica-occidental por excelencia, 'observador/observado'. Por medio de ésta, se reforzaba la creencia en que los observadores (la sociedad nacional) podían mirar a distancia el tiempo-otro del observado (las sociedades indígenas),

[9] Durante el breve intervalo ocupado por el 'Triunvirato' hubo, sin embargo, intentos de renovar al ME; véanse Gurevich y Smolensky, 1987; Roca, op.cit., 43-45).

[10] Estoy refiriendo principalmente al ya clásico trabajo de Eric Wolf (1982) –*Europe and people without history,* y también a los Comaroff cuando afirman: *"Si permitimos que la conciencia histórica y la representación puedan tomar formas muy diferentes de aquellas de Occidente, entonces gente de cualquier parte resulta ser que ha tenido historia desde siempre."* (Comaroff & Comaroff, 1992:5; mi traducción), sin mencionar aquí los innúmeros trabajos realizados desde la antropología del colonialismo, la etnohistoria y la antropología histórica.

[11] Al respecto, véase la 'huída de lo actual' en Lázzari, 2004; también Guber y Visacovsky, 1999; Podgorny, 2004.

confirmando entonces a través de dicha relación la distancia y/o exclusión del presente civilizado. A través de tal estatismo, tras los objetos-reliquias de los observados quedaban ocultos los tiempos de su producción y de sus productores, los de sus significados, los de sus intercambios, los de sus conflictos y luchas, los de su colección, los de su llegada al ME; es decir, los tiempos de su 'vida social' (Appadurai, 1986). Del mismo modo, resultaban eclipsados todos aquellos tiempos del pasaje colonial que al observador le habrían permitido constituirse como tal.

De acuerdo con la perspectiva de Johannes Fabian (1983), los usos antropológicos de determinados conceptos y estructuras temporales serían, por encima de todo, un acto político al poseer la capacidad de establecer los modos en los cuales aproximaciones y distancias permitirían –o no– un conocimiento determinado del Otro. Las virtudes de los mecanismos temporales –sus posibilidades de definir, localizar, caracterizar y generalizar– convierten al propio tiempo en una medida de identidad. El interés de Fabian se dirige entonces a la identificación de construcciones temporales en las producciones antropológicas, interpretándolas como un elemento clave para la elaboración de distancias entre el sí mismo y el Otro, dado lo cual portarían una 'naturaleza ideológica'. Según este autor, la contemporaneidad compartida durante el trabajo de campo entre el investigador y los sujetos que estudia se convierte, al finalizar este período de permanencia, en un 'alocronismo' que negaría aquella coexistencia y que colocaría a aquellos mismos sujetos –ahora sólo objeto de análisis– en otro tiempo, más o menos distante pero siempre diferente al del investigador. Esta retórica de la alteridad pareciera ser un modo propio –y hasta necesario– del discurso antropológico: en él se evidenciaría un uso 'esquizogénico' del tiempo debido a la contradicción entre aquél del trabajo de campo (que envuelve interacciones personales en tiempo presente) y el del discurso antropológico (que acaba siendo construido en términos de distancia espacial y temporal). Esta disociación es lo que permitiría, según Fabian, que *la ausencia del Otro en nuestro tiempo* se convierta en *la marca de presencia en nuestro discurso.*

Ahora bien: es claro que el autor localiza esta distancia entre el trabajo de campo y la producción teórica resultante de esa investigación particular. Dado que esta sucesión de instancias empíricas y teóricas no acontece de dicha forma dentro de un museo etnográfico, podría argumentarse que la perspectiva de Fabian no tiene lugar aquí; sin embargo, las exposiciones del ME constituyen por sí mismas *registros* que no sólo reflejan *modos de ser y hacer* del propio museo sino que,[12] según sus actores, son producciones antropológicas derivadas de investigaciones anteriores. Lejos de constituirse como datos inocentes o 'naturales', cada construcción temporal localiza a aquellos que el museo representa en su máquina del tiempo; son construcciones que se insertan a su vez en una cadena más amplia de temporalización que le confiere sentido y la impregna de consecuencias.

De la manera formulada por Fabian, la díada 'presencia/ausencia' permite a su vez una serie de asociaciones con otros pares dicotómicos que se refuerzan entre sí, tales como 'pasado/presente', 'ellos/nosotros', 'su tiempo/nuestro tiempo', 'exclusión /inclusión', 'distancia/proximidad'. Si bien a un nivel abstracto estas dicotomías resultan importantes y necesarias, no debiera interpretarse que penetren los discursos de forma directa y absoluta; así y todo, la idea de *totalidad* en ellas contenida es necesaria para mantenerla en paralelo y poder trabajar sobre los múltiples significados particulares que la desarticulan y que permiten, además, establecer diferencias a efectos comparativos. En este sentido, resulta conveniente entonces desconectar tales oposiciones y trabajar en cambio sobre movimientos y transformaciones temporales, los cuales ofrecen

[12] En el caso de un museo etnográfico, la cantidad de decisiones teóricas e ideológicas de las cuales depende la producción de las visibilidades habilitadas en sus muestras permite que éstas puedan ser interpretadas como *registros materiales* que cristalizan y/o ilustran, de alguna manera, los 'modos de ser y hacer' de la institución (véase Roca, op.cit:13; también 'los órdenes visibles de existencia' en los museos etnográficos, en Oliveira, 2005).

perspectivas de uso diferentes. La realización de una muestra 'del siglo XIX' podría suponer que responde a dicho siglo, excluyendo a todos los demás; sin embargo, esta afirmación sería incorrecta: en las exposiciones de este museo etnográfico universitario los tiempos representados en las muestras se completan con aquellos invocados desde las visitas guiadas, en donde la dicotomía 'inclusión/exclusión' se vuelve necesaria como punto de partida para analizarlas, aunque insuficiente al momento de clasificar los tiempos elaborados en ellas y explicar la espacialización temporal –y política– que ellos implican.

Asumiendo su inserción en la 'tradición arqueológica' del ME, su entonces director explicaba su posición dentro de esta trayectoria: *"Tenía claro que quería hacer un museo de arqueología, no otra cosa... (...) Hacer un museo de arqueología pero como parte de la investigación arqueológica, en donde el museo es parte de ese trabajo? plantea el problema entre la recolección de datos, las conclusiones, y el transferirlo, el darlo a conocer... (...) ...yo concibo a la arqueología como una antropología histórica, muy vinculada con los problemas de la historia de las representaciones del pasado... No de reconstrucciones, sino de modelos para entender el pasado..."* (Entrevista, 14/02/05). Mientras que para las *reconstrucciones* se trataría de equiparar la presencia material de objetos con una supuesta 'realidad de los hechos' que pudiera entonces permitir la justificación de lo existente, pensar en *modelos para entender el pasado* supone, diferentemente, una limitación de las pretendidas capacidades informativas y/o autoexplicativas del objeto arqueológico, supeditándolas a una consideración de sus *valores* –y no de sus apariencias– dentro de sociedades en funcionamiento (Nastri, 2004; véase también Shanks & Tilley, 1987; Renfrew & Bahn, 2000). Asumir este *carácter social* en los objetos permite comprenderlos desde las múltiples y cambiantes redes de relaciones que los definen continuamente, impidiendo de tal modo la atribución de propiedades esenciales, eternas y/o naturales, interpretándolos en cambio como objetos *mutables* definidos cultural e históricamente (Appadurai, op.cit.; Thomas, 1991).

Esta toma de posición resulta nodal al momento de concebir y proyectar las muestras. Al abrir los objetos en sus redes de relaciones sociales, se amplían necesariamente sus historias, demandándose entonces una serie de movimientos temporales para representar museológicamente dichas ampliaciones. Más allá de un conocimiento de los objetos por medio de la relación *observador/observado*, se habilitarían otros conocimientos y vínculos con las historias que ellos representan, produciéndose otras distancias y/o proximidades que no se encuentran contenidas en la orientación unidireccional de dicho par.

Desde los depósitos del ME llegan a las muestras cientos de objetos con tiempos rigurosamente destilados y clasificados: una posterior agrupación los somete a una síntesis, en la cual pierden algo de sus edades e historias particulares para traducirse en cambio en conjuntos unificados por algún relato, adquiriendo una existencia simultánea en la duración de la vitrina que los exhibe y contiene. Por su parte, éstas se despliegan casi desorganizadamente: el 'tiempo de la muestra' puede identificarse, sí, como 'el siglo XIX' para un caso o 'desde el 2000 a.C. hasta el siglo XVI', para otro; sin embargo, en las visitas guiadas las vitrinas no poseen un orden cronológico estricto, ni tampoco diseñan específicamente aperturas y/o cierres de períodos. No es su secuencia la que organiza el tiempo; más bien, objetos y vitrinas serán reunidos en un tiempo procesual a partir de una narrativa en donde el tiempo se arma, se dice, y finalmente *se hace:* al 'contar historias', particulares usos de conceptos y categorías temporales permiten la configuración de tiempos y temporalidades que las exceden.[13]

[13] Por *temporalidad* debe entenderse aquí a la unidad o síntesis que, en la conciencia, organiza pasado, presente y futuro, es decir: trátase fundamentalmente de una *selección* que retiene elementos del pasado, incluye algunos del presente y elige otros del futuro (véase Comte-Sponville, 2001:35). De acuerdo a lo propuesto por Norbert Elias (2000), dicha selección no sería individual, sino socialmente aprendida e incorporada.

III - Las visitas guiadas: los usos del tiempo en una hora

El cuestionamiento de la díada 'presencia/ausencia' en las representaciones del Otro (Fabian, op.cit.) fue el punto de partida para complejizar las construcciones temporales implementadas en las visitas guiadas; para ello, he recurrido a la perspectiva de Norbert Elias (2000) y su señalamiento acerca del carácter *socialmente construido* del tiempo, de las temporalidades y de la elaboración de sus secuencias. De acuerdo con este autor, desde el momento en que determinados modelos temporales se tornaron medios orientadores útiles y eficaces para la vida social, confundimos la *hibridez* de su trazado con la *naturalidad* de su aplicación, olvidando que los actos temporales –es decir, la instalación de tiempos, y más aún en el diseño de la historia– tienen lugar entre las personas y sus relaciones, articuladas simultáneamente entre configuraciones no sólo de tiempo y de espacio, sino también de poder. Considerando de tal modo el carácter construido del tiempo, defino al "tiempo de la visita" como el momento en el cual valores, significados y sentidos resultan articulados y/o incorporados a partir de una transmisión de contenidos que excede la organización objetual y narrativa de las muestras en sí mismas (Roca, op.cit.:69).

El ME cuenta actualmente con cuatro exposiciones permanentes; dos de ellas son *'De la Puna al Chaco: una historia precolombina'* y *'Más allá de la frontera'*. La primera se desarrolla en torno a las sociedades indígenas que habitaban lo que hoy se denomina Noroeste Argentino o 'NOA' entre el 2000 a.C. y la llegada de los españoles; la segunda intenta dar cuenta de formas de vida y creencias de las sociedades aborígenes que habitaban Pampa y Patagonia en el siglo XIX, antes de la llamada Conquista del Desierto.[14] Los actores del ME clasifican a estas muestras como *arqueológica* e *histórica,* respectivamente; a su vez, son nombradas como *'NOA'* y *'mapuches'*.

En ambas salas se realizan visitas guiadas tanto para escuelas como para público general de aproximadamente una hora de duración, las cuales son concebidas y desarrolladas desde el Área de Extensión Educativa (de aquí en más, 'AEE'). A su vez, cada muestra cuenta con una serie de 'recorridos temáticos' que, desarrollados generalmente en base a las áreas de interés de los guías del ME, permiten conocer estas exposiciones desde perspectivas diferentes. En su mayoría, los guías son estudiantes avanzados de la carrera de Ciencias Antropológicas de la FFyL - UBA.[15]

Un primer diálogo establecido entre guías y visitantes para el conocimiento de las *'ideas previas'* de estos últimos marca el comienzo de una "dinámica de intercambios" que se extenderá a lo largo de toda la visita: a través de este primer conocimiento, se identifican y componen los temarios de cristalizaciones sobre los cuales se trabajará preferentemente en cada oportunidad. Su conocimiento y exploración permite a los guías llegar a las definiciones y explicaciones de alumnos y otros visitantes, conociendo entonces la lógica sobre la cual se articulan; posteriormente, su abordaje se convierte en el vehículo adecuado para cuestionar o deconstruir las posibles distorsiones o prejuicios.

Sin ser exactamente los mismos para cada una de las salas ni para la totalidad de las visitas, los temas alrededor de los cuales se nuclean las representaciones con las que llegan los visitantes al ME se concentran principalmente alrededor de: el concepto de raza, asociado a la palabra 'etnográfico' y a las representaciones

[14] *'Entre el exotismo y el progreso'* y *'En el confín del mundo'* completan el cuadro de muestras permanentes; respecto a los orígenes, diagramación y contenidos de las cuatro exposiciones citadas, véase Roca, op.cit., 64-69.

[15] El ME incorpora a los guías a través de dicha institución. Los interesados presentan su currículum y luego de una preselección inicial en la que se concertan algunas entrevistas, los elegidos ingresan al ME en calidad de *pasantes* con un contrato de dos años de duración. Al inicio, deben pasar por una serie de 'entrenamientos' que comprenden la asistencia a visitas guiadas, el conocimiento de las actividades del AEE y del museo en general, como así también la lectura del material bibliográfico referente a las muestras. Sin poseer la estructura formal de un seminario, el tiempo promedio de preparación para el conocimiento y abordaje de cada sala es de aproximadamente tres meses (Entrevistas al personal del AEE).

sobre 'una raza indígena'; la superioridad evolucionaria, ya sea desde una negación de capacidades previas o por diferencias de grado, vinculadas generalmente a cuestiones tecnológicas ('de lo simple a lo complejo'); también, a partir de atributos temporales que colocan a América a otra velocidad que la de los tiempos europeos, ligado esto último a la falta de profundidad temporal (los indígenas comienzan a existir a partir de los Incas o por la llegada de los españoles); las ideas de frontera, ligadas a las representaciones de los estados-nación y entendidas como límites naturales y eternos; la homogeneidad indígena, conformada desde una negación de la complejidad en todos los órdenes, directamente relacionada con la imagen del buen salvaje y una visión de sociedades estáticas en el tiempo; la localización de las sociedades indígenas en espacios desérticos y con pocos recursos, asociado a las ideas de nomadismo y a la imagen de los indios como pobres; también, la criminalización del indio, traducida en las imágenes de sacrificios humanos o en la asignación de prácticas violentas; por último, la idea de una autenticidad perdida, transmitida en la búsqueda de 'elementos indígenas auténticos' para definir una identida.

Considero conveniente colocar estas representaciones en el marco del 'trabajo de la ideología' como 'fijación de significados' planteado por Stuart Hall (1985). Al definirlo, Hall refiere a la producción de selecciones y combinaciones por medio de las cuales se generan una serie de *equivalencias* y *diferencias* que, agrupadas en torno a determinadas categorías, devienen estructuras de pensamiento y funcionan como sistemas de representación. Una vez fijadas, estas series de equivalencias son las que permiten percibir la proximidad de ideas y representaciones en un 'sistema' que se puede presentar no sólo como algo coherente, sino también con carácter evidente.

La articulación de las cristalizaciones presentadas más arriba permite que, como un todo, los indígenas resulten asociados a escenarios 'desérticos' como el Noroeste Argentino y la Patagonia, que por ser deficientes en recursos no habrían permitido –en ningún momento de su historia– ni el desarrollo de grupos numerosos y mucho menos ningún tipo de enriquecimiento. Combinada, la precariedad de grupos y medioambientes sólo habría generado pequeñas comunidades nómades, homogéneas y atrasadas, sobre las cuales podrían trazarse sólo dos destinos: a) la imagen prístina del *buen salvaje* traducida en comunidades igualitarias que habrían guardado aisladamente sus costumbres, creencias y tradiciones, o b) debido al entorno cuasi-eterno de una pobreza sin salida, la idea de grupos que (a veces hasta violentamente) desearían salirse de ella y apropiarse de las bondades de la civilización. Frente a cualquiera de estas dos únicas alternativas, el 'encuentro con los blancos' acabaría definiendo a la *aculturación* como el inexorable y último destino; a su vez, todas estas condiciones y características encuentran un núcleo explicativo en el concepto de raza, organizando naturalmente todo lo que pareciera encontrarse –también naturalmente– a la vista: 'son atrasados, viven aislados, son pocos, son pobres, son diferentes de nosotros'. Este cuadro articulado de representaciones podría parecer hasta caricaturesco: sin embargo, en las interacciones acontecidas durante las visitas guiadas podemos encontrar comentarios que contienen manifestaciones parciales o totales de estas ideas, arrastrando consigo una serie de presupuestos explicativos próximos a los aquí presentados. La diversidad de formas bajo las cuales aparece cada uno de los prejuicios señalados –y articulados alrededor de la categoría *indígenas*– pone de manifiesto la posibilidad de ramificaciones que (tan accesibles cuanto múltiples) llenan de espesura a tales imaginarios y les otorgan consistencia. Con la perspectiva de Hall (op.cit.) en mente, he de referir a estos temarios como "sistemas de prejuicios".

De acuerdo con el personal del AEE, al conocimiento de estas ideas previas se van agregando, durante las visitas, *consideraciones surgidas a partir de los objetos,* las cuales continúan revelando imaginarios construidos. Este segundo paso crea *una experiencia social con el otro* a través de intercambios capaces de producir "identificaciones", permitiendo el establecimiento de lenguajes e intereses en común a partir de los cuales 1) establecer revalorizaciones y actualidad de ciertos saberes, 2) indagar en los intereses cotidianos de alumnos y otros

visitantes, o 3) promover una relación más relajada y optimista hacia el conocimiento –entre otras posibilidades. De acuerdo al orden establecido, he de presentar algunos ejemplos:

1) En las visitas a la sala del NOA, suele preguntarse a los alumnos si alguno de ellos sabe qué es el 'chuño'.[16] Comentando específicamente este momento, una de las guías me comentaba que *"...se da como una suerte de revalorización de ciertos saberes. A veces se dan cuestiones de identificación complicadas, o más bien forzadas; pero hay otras que se dan de manera espontánea y están muy buenas. Por ejemplo: puede pasar que la maestra le diga a un chico* 'Voooooos!!!, hablá vos, que sos boliviano!!!!', *y ahí es horrible... Pero en otros casos se da que el pibe que es boliviano –no porque es señalado– te dice solito: 'ah, yo conozco un lugar así' o 'mi abuela teje esto...', o 'mi abuela cocina el chuño así...'. Y entonces vos ahí le preguntás: 'Ah!! y cuánto le dura el chuño a tu abuela?' Como que hay posibilidad de decir cosas, de lo que es su vida cotidiana, o de lugares en los que vivió su familia, o por sus parientes en el interior... y eso les permite contar cosas que los otros chicos no saben... Como que hay espacio para contar cosas que en otros espacios no se dan, y lo que saben estos pibes queda como 'enmarcado' en el aura que puede tener un museo... Queda como 'jerarquizado'..."* (Entrevista, 22/02/05).

2) Las drogas constituyen un tema de marcado interés, especialmente entre los adolescentes. La aparición de las semillas de *cebil* –un alucinógeno utilizado ceremonialmente durante siglos por las sociedades andinas– provoca una gran inquietud y, frente a la insistencia de los chicos en definir a los miembros de estas sociedades como 'drogadictos', se propuso contestarles *'mirá, el cura en la misa toma vino, y no es un borracho por eso, no?'* (Reunión en el AEE, 16/08/05). Más allá de la pertinencia o no de esta analogía, se trata de provocar una imagen chocante a través de la cual lograr una suerte de traducción en términos cercanos y comprensibles. El encuentro con respuestas 'nuevas' –que no están centradas ni en marcos legales, ni en explicaciones médicas– establecería una identificación diferente y positiva con el ME, al reconocerlo como productor de otro tipo de conocimiento.

3) En cuanto a la relación entre dicho conocimiento y el público escolar, es importante destacar aquí que todas las actividades propuestas son presentadas como tareas de *'investigación'*, empleándose siempre esta palabra para referir a lo que los alumnos *hacen;* inclusive, en algunas oportunidades se reflexiona con ellos sobre esto, diciéndoles: *'estamos haciendo lo mismo que los arqueólogos: estamos investigando a través de los objetos, y atrás de los objetos hay personas, y a partir de ellos podemos saber algunas cosas'*. En segundo lugar, cuando los guías no tienen una respuesta para las preguntas que surgen, se les explica que *'no está mal'* que queden dudas respecto a algún tema, ya que *'los arqueólogos también las tienen'*: hemos de tener en cuenta que estos comentarios son dichos por guías que son, a su vez, *investigadores.* Por último, todo esto sucede dentro del contexto museo, un lugar de saber legitimado al que se presenta al comienzo de las visitas como *un centro de investigación antropológica.* La arqueología se torna el vehículo por el cual transmitir a los visitantes la idea de investigación, a partir de la propuesta de una relación horizontal establecida para ambos grupos frente al conocimiento: convertidos ellos también en 'investigadores', las intervenciones resultan valorizadas desde el momento en que se las integra a las lógicas del conocimiento de la diversidad que allí se enseña.

En las visitas para el llamado Público General, estas "identificaciones" resultan trabajadas a partir de una participación directa. Debiendo convocar al público para conformar una audiencia, una vez reunida pareciera producirse una segunda convocatoria para identificar, en forma conjunta, las nociones aprendidas acerca de las sociedades indígenas, reflexionarlas y cuestionarlas, generándose espacios interactivos donde guías y visitantes negocian sus

[16] Trátase de papas que, expuestas al frío de la puna durante la noche, quedan congeladas, deshidratándose luego debido al extremo calor durante el día. Mediante esta técnica era posible trasladar fácilmente una gran cantidad de alimento de un lado a otro sin exceder la capacidad de carga de las llamas (tan sólo 30 kg).

saberes. Los visitantes no son oyentes pasivos de un relato unívoco, sino participantes en su confección; de esta manera, al socializarse las interrogaciones sobre los objetos, los relatos organizados sobre ellos abandonan el dominio de lo ajeno.

Por último, se habilitaría una tercera instancia de intercambios a partir de "actividades lúdicas" en las cuales, a través de reglas de juego que no se presentan de manera normativa, niños y adolescentes pueden entregarse libremente a la manifestación de dudas, vacíos y opiniones, al mismo tiempo que ser informados o corregidos dentro del mismo marco flexible de entendimiento, colocándose con plasticidad conceptos complejos y difíciles de transmitir. Al jugar, los chicos *opinan* sobre los objetos, transmitiendo de manera espontánea sus impresiones sobre ellos y sus portadores. El surgimiento de estas expresiones 'de primera mano' permite que los guías puedan retomarlas en el acto para problematizarlas dentro del mismo contexto lúdico en el cual surgieron;[17] por otro lado, esta forma de trabajo ofrece una manera privilegiada de conocer y llegar a los múltiples elementos e imágenes con los cuales se construyen y operan estas representaciones desde edades tempranas.

Los juegos desarrollados (por ejemplo, en la sala del *'NOA'*, el armado de *caravanas* y de los grupos de actores sociales;[18] en *'mapuches'*, la organización de una fiesta entre dos comunidades, o la interpretación de actores sociales a través de la mímica) involucran la producción de *escenarios y realidades etnográficas* a través de las cuales, en primer lugar, enseñar y reflexionar sobre diferentes modos de vida; en segundo término, permiten colocar a los alumnos en una situación donde se les exige actuar con la *racionalidad* de aquellos grupos, debiendo además deliberar, negociar y finalmente tomar una posición; por último, las *provocaciones* implementadas por los guías (para *'hacerlos pensar'*) torna a estos juegos en un ejercicio reflexivo que, al introducir consideraciones de orden político, moral y cívico, contribuye a una constante discusión para la formación de sujetos críticos: abordando cuestiones movilizadoras, estos enfrentamientos de ideas se transforman en una experiencia rica y agradable.

Las instancias hasta aquí descritas están atravesadas, a su vez, por una serie de "entramados temporales" que implican algo más que poner en conexión distintos momentos cronológicos (Roca, op.cit.:147-154). Las diferentes contextualizaciones construidas en las visitas guiadas no se reducen a la inserción de un tiempo en otro, ni a una mera asociación entre ellos. Los contextos no 'están ahí' como marcos de referencia a la espera de contenidos: ellos también se construyen. De tal modo, no se trata de marcar que el *chuño* arqueológico del siglo XV aún existe en la actualidad del siglo XXI, sino de insertarlo en la contemporaneidad de la discriminación y el racismo en la Buenos Aires de dicho siglo; el armado de las *caravanas* desplaza a los supuestos niveles de inteligencia más evolucionados hacia el pasado, demostrando la necesaria racionalidad que también las armó hace 500 años atrás; caciques mapuche del siglo XIX se introducen en el Senado de la Nación para discutir las 'coimas' y la corrupción política en torno a las diferencias entre *autoridad* y *poder*, la producción del *liderazgo* y la *legitimidad*; fotografías y periódicos actuales presentados en las visitas colocan a los niños ante una 'cosa vieja' como un *rewe* (esculturas en madera de uso ceremonial ma-

[17] Un ejemplo particularmente claro fue una situación en la cual se puso en juego la imagen estereotipada del indígena: en una visita con alumnos de 8 años, mientras se hablaba de los posibles elementos que se podían ofrecer al 'jefe o curaca' para *legitimar* su poder, uno de ellos propuso rápidamente regalarle una pluma 'para que se la ponga en la cabeza'; la guía hizo una intervención inmediata, explicando que *"...no andaban con una pluma en la cabeza. Usaban, sí, diferentes tocados hechos con plumas, que tenían significados diferentes y que ni siquiera usaban todos..."* (Visita, 17/08/05).

[18] El juego del armado de las caravanas a través de los 'caravaneros' ofrece grandes posibilidades pedagógicas al permitir visualizar su pasaje por el mapa de lado a lado, conectando bienes, personas e ideas entre poblados localizados en pisos ecológicos diversos. Esta actividad lúdica permite que el conocimiento sea incorporado a partir de la lógica del próprio juego, aprendiéndose entonces que la carga de la llama para el traslado de bienes no era arbitraria, sino que exigía una racionalidad.

puche) para pedir, hoy, por la devolución de tierras; la movilización y desarraigo de personas como forma de dominación utilizada por los incas y la desestructuración de los mapuche en la Conquista del Desierto instalan en la visita la violencia de los exilios políticos y la desarticulación de la sociedad argentina entre 1976 y 1983. Combinando pasados y actualidades, el ME hace explícita la relevancia del conocimiento de la historia para cualquier explicación social contemporánea.

El modo en que son construidos estos artefactos temporales e identitarios es lo que permite definir las acciones del ME como estrategias performativas: en sus exhibiciones, el tiempo no se indica, *el tiempo se hace;* en el ME se construyen estas reuniones y se crean actos temporales. Según Elias (op.cit.), el individuo *aprende* el concepto de tiempo desde su infancia, así como su institución social: hemos de tener en cuenta que es principalmente en la escuela en donde aprendemos a sistematizar el tiempo a través de conceptos tales como etapas, períodos, eras, etc., y que, además, la escuela utiliza al ME como complemento.

Al cumplir las funciones de un museo universitario, el ME desarrolla tareas de investigación que luego da a conocer en su carácter de institución educativa. Las visitas a museos suelen formar parte de la currícula escolar, siendo sugeridas como un complemento didáctico a los contenidos trabajados en el aula (ya sea por la propia escuela, o desde los libros de texto).[19] De acuerdo con esto, podría suponerse entonces que las visitas al ME fueran solicitadas por estar estudiando a 'los mapuches', 'los incas' o a 'los pueblos originarios', lo cual efectivamente ocurre; sin embargo, los motivos de algunas docentes o bien exceden, o bien se apartan considerablemente de esta suposición.

IV - Docentes: búsquedas y preguntas

Los acercamientos escolares al ME –numerosos, sin necesidad de una difusión dirigida sino, más bien, producidos por un eficiente 'boca-a-boca'– contienen otras búsquedas que no se limitan al conocimiento de los indígenas en la historia; si esto ocurre, es porque el ME tiene algo más para decir que tampoco se restringe a la historia de las sociedades indígenas. Las visitas localizadas en el siglo XV o el XIX conforman un campo de aplicación de conceptos antropológicos: cuentan algo más que arqueologías e historias, siendo necesario para ello no simplemente más tiempo, y sí en cambio *tiempos diferentes.*

Conversando con la maestra de un Jardín de Infantes del Bajo Flores[20] (donde sobre un total de 18 chicos, el 90% eran hijos de bolivianos, paraguayos y peruanos), me explicaba que había recurrido al ME *"...para que los chicos puedan darse cuenta de que viven en un país étnicamente diverso... Mostrarles que la Argentina 'no es blanca' y que en ella conviven culturas diferentes... (...) Porque lo que ellos viven en el Jardín es un ejemplo 'micro' de lo que pasa en el barrio, pero el barrio no está fuera del mundo... y por eso yo los traje acá, para hacer una integración entre lo mapuche y lo boliviano..."* (Para trabajar esta idea de integración, los niños de 4 años visitaban *'mapuches'* y, en combinación con la maestra de Preescolar, la sala del *'NOA'* a los 5).

Esta búsqueda extracurricular también se repitió con las maestras de una escuela judía. Interesadas especialmente en la platería mapuche (*"...por su complejidad, porque concentra arte, religión, prestigio, política... es la 'excusa' para tocar otros temas..."*), querían llevar a alumnos de 6 años de edad[21] a esta sala para trabajar *"...en una comunidad que estuvo y sigue viva, el tema de la continuidad y el cambio, el contacto y la discriminación... En realidad*

[19] Es el caso de los manuales de las editoriales *Santillana* y *Kapelusz*. Para un análisis de la función pedagógica de los museos, su potencial educativo y su relación con las escuelas, véase Dujovne, 1995.

[20] Este Jardín de Infantes pertenece a una escuela pública de muy bajos recursos, y el transporte para llegar hasta el ME les costaba $ 90.- (es decir, a razón de $ 5.- por alumno). La maestra me explicaba cuán costoso había sido obtener este dinero *'entre chicos de familias muy pobres, donde la mayoría de los padres no tiene trabajo'*.

[21] Según las propias maestras, la población de esta escuela es de clase media y la mayoría de los alumnos son hijos de profesionales.

queremos trabajar con el racismo y los prejuicios, porque los judíos no somos los únicos que sufrimos discriminación; las teorías que permitieron lo que pasó en Alemania son las mismas que sustentaron lo que pasó acá...".

Las ampliaciones de los contenidos curriculares toman varios y diferentes caminos. Declarándose *'habitué'* del ME, una profesora de Historia de escuela secundaria me explicaba los *'diferentes usos'* que había hecho del museo desde que lo conociera: haciendo hincapié en *"...yo no sé enseñar historia si no es vinculada con el presente, analizando continuidades, permanencias y rupturas..."*, contaba que durante cuatro años había utilizado la sala de *'mapuches'* como instancia previa a los viajes que realizaba con sus alumnos a diferentes comunidades mapuche del sur del país, permaneciendo en ellas durante una semana: estos *'viajes antropológicos'* a comunidades en San Martín y Junín de los Andes le permitía *'trabajar históricamente'* los estereotipos construidos sobre los indígenas, siendo muy importante *"...que los chicos llevaran preguntas, y que ellos* [los mapuche] *les contaran de sí mismos, de su propia historia... y que conocieran otros modos de vida."*.[22] Otros años, sus visitas al ME y a otros museos consistieron en 'buscar pruebas': habiendo propuesto como actividad en el aula hacerle 'juicio' a figuras históricas polémicas como Rosas y Roca, los alumnos debían encontrar en los museos visitados las 'evidencias' sobre las cuales sostenerlo. Esta vez se encontraba asistiendo una visita guiada del NOA, teniendo como objetivo destacar las *'precondiciones locales en América'* para que sus alumnos pudieran *"...darse cuenta de la dimensión del contacto"*, señalando al mismo tiempo que el programa de la materia se focalizaba principalmente en Europa y que ella estaba *'en contra'* de tal énfasis.

Esta oposición también había sido señalada desde una profesora de un secundario para adultos. Según ella, la enseñanza de la historia podía *"...significar dos cosas: o liberación, o dependencia. O tratamos de averiguar qué pasó, o reproducimos lo que nos dicen que pasó."* Refiriendo a una anécdota personal que la había 'marcado para siempre',[23] consideraba que para los países latinoamericanos debía ser *'secundario'* el estudio de –por ejemplo– Egipto, Grecia y Roma dentro de la llamada Edad Antigua, y *'fundamental'* el estudio de las civilizaciones americanas (habiendo asistido al ME justamente porque con su curso estaban estudiando a los Incas). Esta delimitación entre 'tiempos americanos' y 'tiempos europeos' también había sido manifestada por una profesora de 1er.año de escuela secundaria (alumnos de 13 años): *"Nosotros queremos un contexto americano, porque el programa nos manda empezar a partir de la Conquista, y eso ya es europeo."*

En otro caso, la ampliación curricular consistió en una prolongación en el tiempo, siendo el ME el escenario elegido para extenderlo. Para un grupo de alumnos de 9 años, el programa comenzaba con el *Poblamiento de América* llegando hasta la *Revolución de Mayo de 1810:* de tal modo, la temática de la exposición de *'mapuches'* no entraría en este período. Sin embargo, dado que uno de los puntos del programa es *"La relación de las comunidades con el medioambiente"*, la maestra argumentaba que para ella dicha relación sólo puede ser comprendida dentro de un proceso de usurpación y lucha por la devolución de las tierras indígenas que llega hasta hoy, manifestando que *"...la usurpación se dio desde la llegada del hombre blanco: la Conquista del Desierto es un momento más dentro de un proceso, dentro de una ideología de dominación... (...) Ellos* [los alumnos] *todo lo viven desde lo que 'es justo' y lo que 'no es justo': saben que si hay alguien ocupando tierras, es porque ahí 'hay algo'... Yo se los di-*

[22] Los viajes se suspendieron a partir del 2002: debido a la pérdida de la convertibilidad monetaria y la crisis económica resultante, 'no todos los chicos' podían financiarse el viaje, lo cual la llevó a desistir de estas experiencias "...esenciales para interpretar el pasado y conocer el presente, la realidad en la que [los alumnos] viven...".

[23] Exiliada política en la década de los '70 y viviendo en París, había encontrado en la calle un libro de Historia para escuela secundaria: al hojearlo, los contenidos propuestos para los alumnos franceses 'eran los mismos' que se estudiaban en las escuelas argentinas. En esta aparente historia universal, América sólo participaba a partir de la Conquista: según la docente, esto era coherente y comprensible en 'términos europeos', pero aberrante en 'términos americanos'.

go, pero ellos también lo saben: saben que la Patagonia hoy se vende por el agua... y lo relacionan con Irak y EEUU, por el petróleo...". A sus clases lleva documentales y recortes de diarios *"...para que vean que 'la comunidad indígena' no es una cosa del pasado... Por eso me gustó que les remarcaran en la visita que los indígenas no son ni la vincha, ni el arco, ni la flecha... que son gente que se viste como nosotros... Cuando ven a los indígenas en esos formatos* [refiriendo a verlos en fotografías y películas] *los asocian más a lo contemporáneo... (...) El museo no es simplemente una exposición: para hacer un poncho hubo hombres que mataron ovejas, y hubo hombres que tejieron, y hubo hombres que los usaron... Hay procesos detrás de cada objeto, que no está ahí para ser 'mirado'... o sí, pero más que nada para ser 'pensado'... (...) Yo me incliné por la historia porque, sino, no puedo explicar ni entender el presente... y si no puedo entender el presente, no puedo hacer nada para modificarlo... Si no es para conectarla con el presente, la historia no me sirve para nada...".*

Más allá de las diferentes búsquedas y/o motivaciones aquí presentadas, en la mayoría de las entrevistas y/o conversaciones con las docentes éstas coincidían en señalar la falta de bibliografía escolar para abordar las sociedades indígenas, definiendo al material ya existente como *'prejuicioso'*, o *'desactualizado'*, o *'muy generalizante'*, o *'tendencioso'*, o que responde en mayor o menor medida a la llamada historia oficial. Señalaron también la necesidad de trabajar sobre la *'impronta'* que los alumnos traen de sus propios hogares (tanto a través de los padres como por la televisión), refiriendo a imágenes y/o versiones distorsionadas de *'la historia'*, de *'los indígenas'*, de *'la historia indígena'* o de *'la historia argentina'* (estas formas variaban; también, algunas veces esta impronta incluía el reconocimiento de expresiones racistas en los alumnos que, aunque solapadas, surgían de vez en cuando en el contexto del aula.

A partir de las conversaciones y entrevistas con las docentes se hizo manifiesto, por un lado, la percepción del ME como un 'museo de historia' al cual acuden en procura de encontrar versiones diferentes que cuestionen al relato hegemónico (construido desde los 'tiempos europeos' colocados por la historia universal, o desde el protagonismo de los 'tiempos del estado-nación' señalados por los manuales de historia argentina). Por otro lado, la asistencia a las visitas guiadas me fue explicada desde la posibilidad de abordar temas tales como la exclusión e inclusión sociales, la diversidad étnica, el racismo y la discriminación, o el conocimiento de otras formas de vida que permitieran poner en tela de juicio los sólidos caminos que conducen al etnocentrismo. Las docentes entrevistadas justificaron su asistencia desde uno u otro grupo de expectativas (o incluso desde ambos) y, en casi todas las oportunidades, se hizo referencia a la recomendación anterior de otra/s docente/s y/o escuela/s.

En un museo que no dispone de los medios suficientes para hacerse conocer a mayor escala –y por lo cual su difusión se realiza principalmente a través de este 'boca-a-boca' – encontramos, no obstante, una agenda siempre repleta de visitas para escuelas.[24] Su amplia afluencia pone en evidencia la distancia existente entre el mundo científico-académico y la producción de material educativo en un lenguaje de divulgación: la ausencia de material bibliográfico conduce a docentes y escuelas hacia el ME, en busca de un conocimiento que aún no se encontraría disponible en un nivel apropiado para los primeros grados de enseñanza. Frente a esta cantidad de audiencia, en edad de formación y en procura de historias alternativas y/o abordajes de problemas sociales, las visitas guiadas se convierten en una oportunidad de dictar 'clases abiertas de antropología', pudiéndose introducir temas tales como autoridad, legitimidad, poder, dominación, reciprocidad, jerarquía, racismo, discriminación, exclusión social, diversidad, complejidad social... y así en adelante, permitiendo reflexionar sobre problemas de nuestra propia sociedad en me-

[24] Las escuelas concurren a él todos los años, siendo frecuente que lo hagan más de una vez. Tomando tan sólo el año 2004, los establecimientos educativos que visitaron el ME suman un total de 387, de las cuales 226 eran instituciones públicas, y 161 instituciones privadas (*Informe Institucional 2004*).

dio de una experiencia que no se olvida: un momento configurado entre lenguajes sencillos y comprensibles, juegos divertidos y emociones placenteras.

V - Los guías: respuestas en una hora

La identificación de aquello definido por las docentes como *impronta* forma parte del trabajo de los guías, al intentar conocer las *'ideas previas'* con las que llegan los alumnos al ME. Reconociendo las distorsiones y/o expresiones racistas a las que aluden las docentes, ellos individualizan ciertos conceptos como más compatibles al entorno escolar que al familiar:[25] la asociación de la palabra 'etnográfico' con la noción de 'raza'; la idea de que cualquier escultura indígena de gran tamaño es un *tótem;* las epidemias como motivo principal de la desaparición de indígenas; cazadores que 'sólo cazan' y que son inevitablemente nómades porque necesitan estar todo el día de aquí para allá en busca de alimento; los consecuentes pares *nómade/sedentario* y *cazador/agricultor*, que asocian –en ese orden respectivo– a *tehuelches/mapuches* (a veces también seguido por la clasificación fenotípica *altos/bajos*, como también respectivamente 'nacionalizados' bajo la fórmula *argentino/chileno*). Otro *'binomio fuerte'* clasifica a los indígenas en *evolucionados/ no-evolucionados*, entrando en el primer grupo la trilogía 'incas-mayas-aztecas' como un todo, conteniendo la otra parte a todos los demás. (Este registro también se encuentra presente en docentes que otorgan un estatus diferencial a las sociedades del NOA por haber sido parte de estas 'grandes culturas', reforzando de esta manera la distopía indígena *'incas sí; indios no'*).

El personal del AEE reconoce y admite como válido que a los fines de simplificar contenidos que faciliten una primera comprensión, los estadios escolares iniciales necesiten de las dicotomías como una de las formas posibles de 'operativizar' conceptos para la enseñanza; sin embargo, estos modelos binarios perduran generalmente a lo largo de todo el ciclo escolar y, por otra parte, sus formas parecieran operativizar prejuicios, más que conocimiento acerca de estas sociedades. La reproducción y/o mantenimiento de estos modelos estaría favorecida indudablemente por la falta de bibliografía antes aludida, la cual pone al descubierto una disociación entre el mundo de la investigación y la educación; frente a este vacío, la *institución museológica* estaría funcionando como un 'nexo' entre la *institución universitaria* y el público, traduciendo un lenguaje científico en uno de divulgación.

Este nexo debe ser realizado –teóricamente– *en una hora*. Una hora de reloj es un recorte en el tiempo dentro del cual se pretende contener a otro recorte temporal, que dependerá de lo que se quiera contar y las prioridades que para ello se establezcan: la formación y entrenamiento de los guías incluye el aprender a lidiar con esta 'camisa de fuerza' cronológica. Esta limitación es identificada principalmente en las introducciones de las visitas: la oportunidad de contar con una audiencia para instalar ante ella problemas antropológicos es interpretado por los guías de una manera casi militante, como *'la gran misión'*, y los recién incorporados tienen grandes dificultades en restringir 'todo' lo que sienten que debiera ser transmitido. Desde el AEE se asume que *"...en una hora no se puede contar 'toda la verdad': hay que contar algo que se entienda."* Podemos preguntarnos entonces cuáles serían las supuestas priorida-

[25] La influencia de ambos entornos es sentida particularmente con las escuelas religiosas. Muchas veces, éstas solicitan expresamente 'que no se toque el tema religión'. Un guía me contaba que haciendo una visita para una escuela judía que había solicitado tal pedido, uno de los chicos le preguntó 'si veníamos de los monos o de Dios': sin complejizar el tema de 'los monos', intentó explicarle que se trataba de dos teorías diferentes, pero que *"...si somos creaciones divinas, somos todos, los indios y vos... Y si venimos de los monos, venimos todos de los monos, los indios y vos también.."* (Entrevista, 01/03/05).

[26] En todas las visitas guiadas, sin excepción, diferentes objetos son puestos en circulación entre los visitantes. La posibilidad de tomar entre sus manos aquello que los museos suelen conservar bajo el monopolio de las vitrinas genera momentos de fuerte encantamiento, tanto desde la magia producida por tocar fragmentos de historia como también por la excepcionalidad de la situación generada por el ME. Principalmente entre los niños, la observación y

des sobre las cuales se construye algo para 'ser entendido' en una hora de duración.

De acuerdo a lo manifestado en las entrevistas, es fundamental que la transmisión y construcción del conocimiento sean presentadas como 'algo divertido'. Niños y adolescentes juegan en el ME: dibujan, organizan fiestas o caravanas, 'hacen' de caballos, de *machis*, de *caciques,* etc.; al igual que los adultos, 'tocan' lo que en cualquier otro museo se les presentaría únicamente detrás de las vitrinas.[26] Por un lado, hacerles pasar un buen momento persigue crear un visitante potencial de museos, haciéndoles perder las ideas de distancia y solemnidad con las que suele imaginárselos: la posibilidad de abrir el diálogo entre estas instituciones y el público es otra de las funciones que, implícitamente, lleva a cabo el ME. Por el otro, estas intervenciones didácticas enseñan a *'interrogar a los objetos'* y permiten que los visitantes no se olviden de aquello que vieron y escucharon, es decir: *crean memoria.*[27]

En segundo lugar, más allá de 'cuánto' o 'cuántos' nuevos conocimientos puedan ser incorporados, una hora es suficiente para sugerir –al menos– que mucho de lo que escucharon o estudiaron no es cierto, o que se encuentra desactualizado, o que es en realidad mucho más complejo de lo que creían, generando un ámbito de discusión y confrontación desde el cual establecer puntos de partida para otras indagaciones (quedando, si no claras, al menos cuestionadas algunas ideas). *"Por ahí no rompés con ese estereotipo de indio, pero tampoco sé si en una hora lo podés hacer... Tampoco sé si voy a poder evitar que digan 'raza'... Pero sí, por lo menos, presentás la diversidad cultural como algo válido... (...) Es un problema explicar qué es indio, y qué no es indio... y por qué debiéramos pretender que lo tengan claro, cuando los antropólogos también tenemos el mismo problema..."* (Entrevista guía, 01/03/05). Al mismo tiempo, una hora resulta insuficiente para esclarecer conceptos que, polémicos aún dentro del mundo académico, padecen además de una amplia banalización en el sentido común, siendo necesarios otros conocimientos y procesos temporales más amplios para su discusión (como sucede, por ejemplo, con el concepto de raza). El mismo guía también destacaba que si bien piensan que *'una hora es muy poco tiempo'*, se daba cuenta de que los chicos son *'esponjas'* que absorben mucho de lo que se les dice (haciendo referencia a anécdotas con escuelas que vienen todos los años y que, debido a los comentarios de los chicos, percibe cómo recuerdan lo dicho en el año anterior).

Por último, el conocimiento es presentado como algo provisorio, es decir, lo que se sabe 'hasta hoy'. Los vacíos o distorsiones manifestados por cualquiera de los visitantes es retomado y transformado en pregunta, colocando al *desconocimiento* como una base válida de aproximación, en lugar de hacer de él un elemento de exclusión social (como suele suceder en la dinámica de los museos; véase Bourdieu, 1969; 1979).

VI - Los tiempos de la arqueología, la historia y la antropología

Desde la reapertura democrática hasta el día de hoy, han habido varias revisiones sobre la historia oficial por las cuales *"...quedó claro 'lo que no se podía decir más': lo que no quedó claro es 'qué' había que decir."* El personal del AEE no sólo acepta de buen grado que atribuyan al ME el rol de 'proveedor de una historia alternativa': también lo entiende así. *"En las escuelas hay un discurso más bien 'paternalista'...una imagen de 'pobrecitos'... Los manua-*

el tacto son generalmente demorados; inclusive, en algunos casos podría decirse que los objetos son más acariciados que tocados.

[27] Ver en Roca (op.cit., 157-162) la definición del ME como 'lugar de *creación* de memoria'. Problematizando la perspectiva de Pierre Nora (1984) y su caracterización de los 'lugares de memoria' como los espacios institucionales habilitados por la modernidad para fijar, transmitir y finalmente cristalizar la memoria a partir de elementos concretos ('objetos' en el caso de los museos), propongo al ME no como 'custodio' de una memoria cristalizada o como practicante de una 'vigilancia conmemorativa' sino, por el contrario, como constructor de una memoria antes inexistente.

les han cambiado; aún así, no hay una historia construida en términos de que estas sociedades estén incorporadas dentro de la historia: aún hoy, seguimos hablando de 'la historia de los Otros' y de la 'historia oficial' (...) Yo creo que hay instituciones que abordan el tema con otro nivel: entonces buscan informaciones alternativas..." (Entrevista en el AEE, 09/02/05). Para la construcción de historias *alternativas* a la oficial, el ME debe proponer *otras representaciones:* reconociendo la dificultad de introducir todas las rupturas necesarias para ello, pretende al menos explicitar la contingencia y arbitrariedad de tales imágenes.

No obstante, más allá de una historia 'en oposición' (en el sentido de negar las afirmaciones de la historia oficial, o en el de las manifestaciones más bien maniqueas de algunos docentes), el ME presenta un conocimiento nuevo, a veces hasta impensado. El estatus históricamente ambiguo otorgado por el Estado a las comunidades indígenas (incluídas en lo socio-económico pero excluídas de lo socio-político; ausentes en la historia pasada pero subalternas en la sociedad actual –y por tanto presentes) es puesto al descubierto en el ME a partir de una reinterpretación de sus colecciones arqueológicas, etnográficas o históricas. Desde la diversidad señalada en todos los órdenes, surge una proliferación de datos inimaginados que desestabiliza las representaciones anteriores: gran cantidad de personas, diversidad de grupos étnicos, movilidad sin nomadismo, cordilleras atravesables, desiertos poblados de ecosistemas y llenos de recursos, indígenas acaudalados, complejidades sociales, políticas, tecnológicas y simbólicas. Tomando la expresión acuñada por Mark Thurner (1996), el ME estaría reponiendo en el marco histórico a las 'comunidades políticas inimaginadas' que por vacío o negación, quedaron fuera del pretendido proyecto totalizante del estado-nación y el de su escritura.

Pero hay algo más. La puesta en movimiento y/o funcionamiento de los objetos contribuye no sólo a romper el estatismo de las vitrinas sino también a poner en duda clasificaciones generalizantes y/o cristalizadas (así, un 'indio cazador' puede ser presentado como tal, pero *entre muchas otras cosas* y no como algo distintivo que justifique una tipificación). A la *profundidad social* de los objetos (al presentarlos con 'personas' atrás) se le agrega también una *profundidad temporal* al posicionarlos dentro de *procesos* que nos orientan hacia algo más que su mera observación: los objetos no son simples datos materiales, sino que están insertos en una *historia social* desconocida, que modifica nuestro presente y nos interpela dentro de él. Por ello, las *'cosas viejas'* que aún conserva el ME no constituyen una colocación estática que se muestra en las vitrinas como algo distante, y que en virtud de tal distancia serían siempre incorporadas en términos de diferencia: por el contrario, en el contexto de las visitas guiadas esas 'cosas viejas' son puestas en funcionamiento para generar, junto al público, una reinterpretación del pasado con el que cargan, y por ende una reformulación de recorridos y distancias –entre esas 'cosas viejas' y nosotros.

Los sentidos acumulados en aquellos objetos coloniales han cambiado sin duda de dirección, aunque transformándose en portadores de un particular mensaje reflexivo: haciéndose explícita la necesidad de 'devolver a los indígenas un lugar en nuestra historia' (Dujovne, 1995), el *lenguaje de la deuda* permea toda la retórica del ME. Reconocer una deuda no implica simplemente el restablecimiento de lo adeudado sino que, por encima de todo, genera el lazo social correspondiente. La aceptación de una 'obligación de deuda' es necesaria para la continuidad de una relación, es decir: para que dicha relación *continúe,* es necesario *devolver* primero. De tal modo, esta relación –trazada no en el pasado con comunidades pasivas, sino hacia el pasado con sus agentes históricos– instala la experiencia del compromiso histórico, para su continuidad en este presente. Al instalarse por intermedio de las devoluciones *otras relaciones sociales,* la puesta en juego de diferentes gramáticas temporales facilitaría que temas tales como la usurpación, el racismo, la discriminación, los distintos tipos de dominación, la exclusión social, la lucha por la identidad y por la recuperación de tierras, el respeto hacia formas de vida diferentes y en constante movimiento, la dictadura militar y la pérdida de independencias –entre otros– sean compren-

didos no sólo como procesos circunscritos a determinados contextos socio-históricos, sino que también –saliéndose por fuera de las vitrinas y las paredes del ME– puedan ser percibidos como *hechos políticos* en tiempo presente.

Por ello, el ME no 'coloniza' el pasado desde su sistema interpretativo, es decir: la puesta en escena del pasado no es un error ideológico, sino que responde a la devolución que desde tal puesta en escena se propone. No se trata de una inercia colonial que conduciría a las sociedades indígenas hacia aquel tiempo, para contenerlas sólo allí: hay un proyecto de recuperación histórica, trazado a partir de los objetos. El pasado es un proyecto, pero ya no de Nación a ser legitimada (Hobsbawm y Ranger, 1984): no se trata de una definición *argentina* del pasado y de la historia, sino de una redefinición de la historia y el presente de los argentinos. En las *'cosas viejas'* que exhibe el ME se podrá encontrar, seguramente, el pasaje y la acción del tiempo, pero al ser colocadas con la actualidad de 'nuestra' sociedad e historia, también aparecerá un tiempo de la acción, convocado por el carácter político y moralmente reflexivo desde el cual se nos presentan.

He de agregar una última consideración en relación a los usos del pasado. Lo hasta aquí expuesto no significa que dentro del ME no tuviera relevancia una exposición en la cual fuéramos informados acerca de las condiciones actuales de existencia de cualquier grupo indígena; por el contrario, su realización es políticamente necesaria. Sin embargo, teniendo en cuenta el enorme caudal de prejuicios que se concentra alrededor de sus comunidades en un país que, para afirmarse blanco y europeo, se propuso exterminarlas primero y negarlas después, las sociedades indígenas no pueden hacerse visibles *solamente* en el tiempo de la pesquisa del investigador que 'las haría aparecer': *una sólida aproximación histórica* es necesaria, *antes,* para comprender en profundidad que la situación actual de los indígenas no está inserta en ningún 'devenir' aislado sino que, por el contrario, se encuentra atravesada por (y es resultado de) relaciones históricas de dominación, resultando no imposible, pero sí ilusorio e incompleto, analizar su actualidad sin ellas; además, su profundidad temporal nos interpela y nos involucra en el presente, demandándonos una toma de posición.

VII - Colecciones de cosas viejas, instalaciones contemporáneas

Desde la actividad científica y a través de un lenguaje accesible, el ME transforma sus acervos para transmitir conocimiento y contribuir a la formación de sujetos críticos. La recuperación de estas *'cosas viejas'* no opera en un plano meramente objetual: el ME exhibe objetos, pero principalmente exhibe sus ideas acerca de esos objetos, e invita al público a exponer las suyas. Al rastrear estas *'ideas previas'*, el ME pretende conocer y trabajar sobre otro tipo de cosas viejas: los prejuicios de los visitantes.

La profundidad temporal no es monopolio de los objetos. No solamente éstos necesitan ser indagados, cuestionados y resignificados: también las ideas de las personas. Un museo no puede transformarse ni ser modificado si no se trabaja simultáneamente sobre ambas cosas. Porque pueden cambiarse todas las etiquetas, objetos y contenidos, mas, si continúan siendo leídos e incorporados a través de los prejuicios naturalizados de los visitantes, continuarán alimentando los mismos propósitos coloniales que se pretenden cuestionar.

Ciertamente, pensamos en la palabra museo como un lugar de cosas conservadas, 'cristalizadas'; no obstante, en el ME se demuestra que la institución museológica también puede albergar historicidades, procesos y cambios. Para crear otra posibilidad de museo no hacen falta elementos diferentes: por el contrario, el desafío realizado por el ME recupera lo viejo y cristalizado de sus propios materiales, para colocarlo en diálogo con lo viejo y cristalizado de sus visitantes.

Entre esas cosas viejas y cristalizadas está la imagen del indígena. Aquel que el ME va construyendo a través de la visita guiada es un indígena real, de la vida cotidiana, que celebra un año nuevo diferente, que aparece en la feria de artesanos de Mataderos vendiendo su platería y en los diarios luchando por sus tierras; que escucha cumbia, va a la escuela y 'se vis-

te como nosotros'. Para entender éstas y otras posibilidades de transformación, en las visitas guiadas se apela al desarrollo de una conciencia histórica: es la historia la que ofrece modos de pensamiento y de comprensión para la idea del cambio, de la transformación, de lo fugaz. Ese indígena que 'se viste como nosotros' no será el mismo que está en las vitrinas si se nos enseña a observarlo con distancia, con paternalismo, con pena; por el contrario, es el mismo cuando somos enseñados a incorporarlo con la proximidad del compromiso histórico y social –que no podrá ser aprendido si no es a través de un sólido fundamento en el tiempo, capaz de sostener su propia construcción en tiempo presente.

Devolver este pasado es instalar contemporaneidad: es establecer, por él, el compromiso a través del cual pueden trazarse hoy otras relaciones sociales. Las sociedades indígenas no son un dato tipificado dentro de las vitrinas, sino una recuperación histórica, una conquista social puesta en escena entre las paredes de este museo para el conocimiento, la reflexión y la responsabilidad política de sus visitantes.

Si como se afirma desde el ME, *"...la Argentina es un país que en su devenir histórico se ha conformado como una nación multiétnica y pluricultural..."* (Pérez Gollán, 1987:15), la dimensión histórica de estos procesos es traída críticamente a través de sus vitrinas para nuestra explicación social contemporánea. El *ellos* que se investiga y cuestiona en las visitas implica la interrogación y el cuestionamiento del *nosotros,* y es esto lo que crea una contemporaneidad en tiempo presente.

Bibliografía

Ambrosetti, Juan B. (1908) - "La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y los Estudios de Arqueología Americana" in: *Anthropos,* Vol.3., pp.983-990.

— (1912) - "Memoria del Museo Etnográfico, 1906-1912" - Facultad de Filosofía y Letras, Publicaciones de la Sección Antropológica N 10, Buenos Aires.

Ames, M. (1992) - *Cannibal Tours and Glass Boxes: The Anthropology of Museums* - Vancouver, University of British Columbia Press.

Appadurai, A. (1986) - "Introduction: commodities and the politics of value" in: *The Social Life of Things* - Cambridge University Press, pp.3-61.

Asad, T. (1973) - *Anthropology & the Colonial Encounter* - New York: Humanities Press.

Bartolomé, L. (1982) - "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina" in: *Desarrollo Económico* - 22 (87) - Buenos Aires, pp.207-215.

Bensa, A. (2003) - "Les musées, les individus et l'histoire" in: *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian - Volume XLV - Les Arts premiers* - Lisboa/Paris, pp.15-22.

Bórmida, M. (1976) - "Cultura y Ciclos Culturales" en: *Programa de Introducción a las Ciencias Antropológicas* - Año Lectivo 1976, Apunte 1671; Museo Etnográfico "Juan B.Ambrosetti", FFyL, UBA.

Bourdieu, P. y A. Darbel (1969) - *L'amour de l'art. Les musées dárt européens entonces leur public* - París, Minuit.

—, (1979) - La Distinction - París, Minuit.

Calvo, S. y P. Arenas (1987) - "El Museo Etnográfico: aportes para su historia" - Buenos Aires, mimeo.

Clifford, J. (1995) - "Historias de lo tribal y lo moderno" in: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* - Barcelona: Gedisa, pp.229-256.

— (1995) - "Sobre la recolección de arte y cultura" in: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna* - Barcelona: Gedisa, pp.257-300.

Comaroff, J. & J. Comaroff (1992) - *Ethnography and the Historical Imagination* - Boulder: Westview Press.

Comte-Sponville, A. (2001) - *¿Qué es el tiempo? Reflexiones sobre el presente, el pasado y el futuro* - Barcelona, Editorial Andrés Bello.

De L'Estoile, B. (2003) - "Le Musée des Arts Premiers face à l'histoire" en: *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian* - Volume XLV: Les Arts Premiers - Lisboa/Paris, pp.41-61.

Dias, N. (1996) - "Museos" in: *Diccionario de Etnología y Antropología* - Pierre Bonte y Michael Izard (comps.) - Barcelona, Editorial Akal, pp.514-6.

Dujovne, M. (1995) - *Entre musas y musarañas: Una visita al museo* - Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Elias, N. (2000) - *Sobre el tiempo* - México, Fondo de Cultura Económica.

Fabian, J. (1983) - *Time and the Other: How Anthropology makes its object* - New York, Columbia University Press.

Fígoli, Leonardo H.G. (1990) - "A ciência sob o olhar etnográfico: estudo da Antropologia Argentina" - Dissertação de Doutorado, Universidade de Brasília.

— (2004) - "Origen y desarrollo de la antropología en la Argentina: de la Organización Nacional hasta mediados del siglo XX" - Mimeo.

Foucault, M. (1996) - *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* - Siglo XXI Editores de España.

Guber, R. (2004) - "Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires" - *Ava* (en prensa) PPAS, UNaM, Posadas.

— y S. Visacovsky (1998) - "Controversias filiales. La imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires" in: *Relaciones,* XXII-XXIII, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, pp.25-54.

— y — (1999) - "Imágenes etnográficas de la Nación. La antropología social argentina de los tempranos años setenta" en: *Cuadernos del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasília,* N 251.

Gurevich, E. y E. Smolensky (1987) - *La Antropología en la Universidad de Buenos Aires:* 1973-1983 - P.I.A. CONICET /1987 - Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Hall, S. (1985) - "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Estructuralist Debates" in: *Critical Studies in Mass Comunication* - 2 (2); pp.91-114.

Herrán, C. (1990) - "Antropología Social en la Argentina: apuntes y perspectivas" in: *Cuadernos de Antropología Social,* V.2, N 2, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, pp.108-115.

Hobsbawm, E. y T. Ranger (1984) - *The Invention of Tradition* - Cambridge University Press & Past and Present Publications.

Karp, I. & S.D. Lavine (1991) - *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display* - Washington-London: Smithsonian Institution Press.

Kohl, P. & J.A. Pérez Gollán (2002) - "Religion, Politics, and Prehistory: Reassessing the Lingering Legacy of Oswald Menghin" in: *Current Anthropology,* Volume 43, Number 4, August-October 2002, pp.561-586.

Lafón, Ciro R. (1958) - "Apuntes para una historia del Museo Etnográfico" in: *Revista de Educación,* Año III, N 3 (Nueva Serie), Marzo 1958 - La Plata, Ministerio de Educación, pp.462-478.

Lázzari, A. (2004) - "Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955)" in: *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina* - Neiburg, F. y M. Plotkin (comps.) - Buenos Aires, Editorial Paidós, pp.203-229.

Madrazo, G. (1985) - "Determinantes y orientaciones en la antropología argentina" in: *Boletín del Instituto Interdisciplinario de Tilcara,* Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp.13-56.

Nastri, J. (2004) - "La arqueología argentina y la primacía del objeto" in: *Teoría Arqueológica en América del Sur* - Politis, G. y R. Peretti (eds.) - Editorial Incuapa, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, pp.213-231.

Nora, P. (1984) - "Entre Mémoire et Histoire: La problématique des lieux" in: *Les lieux de mémoire* - Paris, Gallimard, pp.XVII-XLII.

Oliveira, J. (2005) - "Portrait of young Indian Gentleman: Recontextualizing ethnic objects and images of the colonized" in: *Civilisations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines,* Vol. LII, N 2, pp.105-125, Bruxelles.

Outes, F. (1931) - "La reorganización del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras" - Imprenta de la Universidad, Buenos Aires.

Perazzi, P. (2003) - *Hermenéutica de la barbarie: una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935-1966* - Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Pérez Gollán, J.A. (1997) - "Proyecto ME/87" en: *Noticias de Antropología y Arqueología,* número 17, Buenos Aires, pp.15-35.

— y G. Politis (2004) - "Latin American Archaeology: From Colonialism to Globalization" in: *A Companion to Social Archaeology* - Lynn Meskell and Robert Preucel (eds.) - Oxford: Blackwell Publishing Ltd

Podgorny, I. (2004) - "Antigüedades incontroladas. La arqueología en la Argentina,1910-1940" in: *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina* - Neiburg, F. y M. Plotkin (comps.) - Buenos Aires, Editorial Paidós, pp.147-174.

Renfrew, T. & R. Bahn (2000) - *Archaeology. Theory, Method & Practice* - Thames & Hudson: London.

Shanks, M. & C. Tilley (1987) - *Re-constructing archaeology* - Cambridge University Press, Cambridge.

Souto, P. (1996) - *Geografía y Universidad: institucionalización académica y legitimación científica del discurso territorial en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires* - Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Stocking, G. (1968) - *Race, Culture and Evolution* - New York: Free Press; London: Collier-Macmillan Ltd

Thomas, N. (1991) - *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific* - Cambridge, London, Harvard University Press.

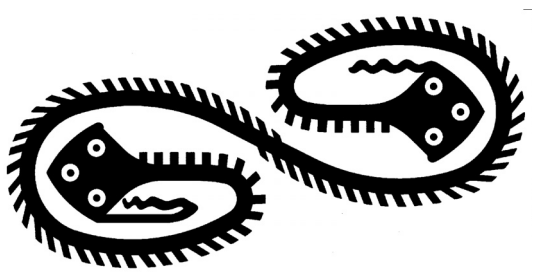
Thurner, M. (1996) - "Republicanos y la comunidad de peruanos: comunidades políticas inimaginadas en el Perú postcolonial" in: *Revista histórica,* Vol.XX, N 1, PUC, Lima, pp.93-130.

Wolf, E. (1982) - *Europe and people without history* - Los Angeles and Berkley, University of California Press.

Otras fuentes

Folletos Institucionales - Museo Etnográfico "Juan B.Ambrosetti" - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.

Informe Institucional 2004 - Museo Etnográfico "Juan B.Ambrosetti" - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires.



Del seminario permanente

Ambigüedad y superposición de identidades: crianceros argentinos y chilenos en el Alto Neuquén[1]

Rolando Silla[2]

En un reciente trabajo, Peter Gow (2003) llamó la atención sobre como los antropólogos estamos inclinados hacia el estudio de sistemas sociales coherentes y sobre cómo existe una tendencia a escapar de las sociedades, culturas o grupos que presentan contradicciones. Esto es más que evidente en el abordaje que la antropología hace sobre el estudio de identidades étnicas, en donde habitualmente se ha priorizado la construcción de taxonomias claras y distintas, que distinguen supuestamente con claridad una identidad de otra. Cuando esto no ocurre, se ve como una anomalía. Salvar la coherencia interna de los grupos humanos parece ser inevitable en antropología. Por ejemplo, Levi-Strauss al referirse a las clasificaciones, y recordemos que cuando hablamos de identidades en última instancia estamos refiriéndonos al problema de la clasificaciones y autoclasificaciones nativas sobre los grupos humanos, dice que:

> Lo que importa tanto en el plano de la reflexión intelectual como en el plano práctico, es la evidencia de las separaciones, mucho más que su contenido; forman, una vez que existen, un sistema utilizable a la manera de un enrrejillado que se aplica, para descifrarlo, sobre un texto al que la inteligibilidad primera de la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual el enrrejillado permite introducir cortes y contrastes, es decir, las condiciones formales de un mensaje significante (...) El principio lógico es el de poder oponer siempre términos ([1962]1992:115).

Sin embargo veremos cómo en los casos que aquí presentamos, los sujetos al autoclasificarse, superponen los términos en vez de oponerlos. Los estudios sobre identidad hacen hincapié en que los rasgos que importan para identificar un grupo étnico son aquellos que los actores consideran significativas. En "Los grupos étnicos y sus fronteras" ([1969]2000) Frederik Barth reconoce en la interacción la propia constitución de identidades diferentes, criticando los abordajes que enfatizaban el aislamiento para la constitución de la identidad. Barth es iluminador cuando aclara que "es a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado". Por ello un mismo grupo étnico podría tener diferentes pautas culturales. Incluso acepta lo contrario, y

> uma drástica redução das diferenças culturais entre os grupos étnicos não se correlaciona de maneira simple com uma redução na relevancia das identidades étnicas em termos organizacionais ou com uma ruptura dos processos de manutenção de fronteiras (:59).

Pero su énfasis en las dicotomías persiste, así

> dado que as identidades são tanto sinalizadas como asumidas, todas as novas formas de comportamento tenderão a ser dicotomizadas; portanto, esperaríamos que as restrições em relação aos papeis sociais operassem de modo que houvesse relutancia em agir de maneiras inovadoras porque uma pessoa teria medo de que o comportamen-

[1] El siguiente trabajo es parte de mi tesis doctoral, Santos e nação: crianceros católicos na fronteira austral argentino-chilena (Neuquén), MN-UFRJ, 2005. Posteriormente fué presentado en el Seminario Permanente del Centro de Antropología Social. IDES. 2006. Debo agradecer los comentarios realizados por Rita Segato, que me han permitido aclarar varios de los problemas planteados en el texto.

[2] Departamento de Antropología Social. UNICEN. Olavarria. rsilla@soc.unicen.edu.ar

> to inovador fosse inadequado para alguém com sua identidade (:38).

Señala también que "as fronteiras podem persistir apesar do que poderíamos qualificar figurativamente de ´osmose´ das pessoas que as atravessam" (:43) y considera que un grupo o un individuo pueden cambiar de identidad ètnica. Pero la posibilidad de aceptar simultáneamente más de una identidad étnica y/o nacional por una misma persona o grupo no queda en claro en este trabajo de Barth. En el caso Pathan, señala que as fronteiras do grupo ètnico

> cruzam os lìmites de unidades polìticas e ecològicas. Como isso, um pequeno grupo pathan, usando a auto-identificação como criterio fundamental de identidades ètnicas, poderia perfeitamente assumir obrigaçoes polìticas correspondentes ao pertencimento a uma tribu baluchi ou adotar pràticas agricolas e pecuarias kohistani, mesmo assim continuar a identificar-se como pathans (:47) (Y aclara que) eu propio ouvi membros de seçoes tribais baluchi explicarem que eles na verdade eram pathans (:57).

No da solución a esto, y sólo aclara que lo importante es que los grupos se rotulan, autoidentifican y son identificados por otros[3].

Lo que nos proponemos en este artículo es analizar diferentes tipos de autoadscripción étnica y/o nacional en la Zona Norte o Alto Neuquén. Se hará evidente que muchos contingentes quedan en una situación liminar, entre lo indio, lo chileno y lo argentino. Especialmente frente a la identidad chilena, existen una serie de manifestaciones ambiguas, y por sobre todo, casos en que los sujetos superponen identidades, sin que esto sea percibido como un problema, una mentira o una actitud hipócrita. Veremos entonces que si bien es verdad que todas las autoadcripciones existen y son utilizadas por los diferentes grupos y personas en cuestión, también es verdad que muchos sujetos quedan entre medio. Entendemos esta superposición como el producto de sujetos que no portan categorías sino que son activos en la utilización de éstas. Así, y como afirma Cristina Toren

> "We locate persons who, as active historical subjects and the objects of others actions, are at once both products and producers of infinitely variable but not arbitrary meanings. Meanings are variable because they are made by human subjects, but they are never arbitrary because, inevitably, they are made in social relations, and thus always in reference to the meanings that others have made and are making. There is no society and there are no individuals (only the social relations in and through which we become who we are in play, in work, in eating together, in conversation, in war, in ritual, in love, in debate" (en Ingold:1996:76).

Así, más que dicotomías radicales (entre los diferentes *crianceros,* entre el pueblo y el campo, entre *los de afuera* y los nativos, etc.) lo que encontramos son personas o grupos insertos en un mundo continuo de pequeñas diferencias entre un contexto y el otro. Tal cual lo señala Nicholas Thomas:

> "It must be recognized that there is great scope for slippage from the appropriate recognition of difference, and the reasonable reaction against the imposition of European categories upon practices and ideas which, obviously, often are different, to an idea that other people must be different (1991:309) [...] The significance of regional comparison arises from the fact that it is concerned with a plurality of others, a field in which difference emerges between one context and the next, and does not take the radical form of alterity in a gulf between observers and observed. Difference is thus historically constituted, rather than a

[3] Sólo me estoy refiriendo a "Los grupos étnicos y sus fronteras", pues es un texto sistemáticamente citado en la academia local. Sin considerar, en este trabajo, todos los replanteos que el mismo Barth ha hecho sobre su propio trabajo posteriormente.

> fact of cultural stability. The contexts that can be explored are not necessarily fenced around as other cultures but include historical processes and forms of exchange and communication that have permitted cultural appropriation and transposition" (:317)

Intentaremos entonces describir como emerge la diferencia paulatinamente entre un contexto y el otro, y no de forma radical entre una cultura y/o sociedad y otra substancialmente diferente: "um mundo continuo de pequenas diferenças, ao invés de grandes oposições, de semelhansas em cadeia no lugar de igualdades ou oposições binárias" (Velho,2003:9). Este abordaje nos permitirá comprender las superposiciones identitarias. Comenzaremos analizando una serie de sucesos históricos concernientes a la población y región en estudio para luego pasar a los casos producto de mi trabajo de campo.

La invasión Argentina al Alto Neuquén

Lo que hoy se denomina Alto Neuquén fue durante los siglos XVIII y XIX controlado por Pehuenches, que lo utilizaron como lugar de estacionamiento y engorde de animales que obtenían en el Atlántico, sea por cría o saqueo a las poblaciones criollas. Por su conocimiento de la cordillera fueron también el nexo entre los mapuches del Pacífico y los del Atlántico. En el siglo XVII, la presión de la conquista española y la búsqueda de pastos y animales para comerciar había llevado a los mapuches a la cordillera, donde se mezclaron con los Pehuenches, finalmente asimilados a los mapuches.

La cordillera de Los Andes fue una contención para la ola conquistadora que bajó del Alto Perú por el Pacífico. Por ello el actual Alto Neuquén fue, para los indígenas, criollos y españoles en conflicto con las autoridades, un seguro escondite. La escasez de mano de obra que la Capitanía de Chile sufría hacia el siglo XVI fue subsanada por incursiones a territorios todavía no conquistados. Los grupos indígenas del norte habían sido consumidos por las pestes y el trabajo forzado. Por lo tanto las regiones no conquistadas aún por los españoles eran un buen reservorio de esclavos para ser enviados a Santiago o a los encomenderos del norte del Pacífico (Bechis,1985:94). Estas expediciones no sólo se efectuaban en el sector occidental de la cordillera, sino que desde por lo menos el siglo XVII, y con esta misma finalidad de buscar mano de obra indígena para las encomiendas, los españoles cruzaron hacia el sector oriental de la Cordillera (actual Neuquén) (Curruhuinca-Roux,1993:46).

La cordillera es una barrera natural. La altura de esta cadena montañosa hace que los inviernos sean especialmente largos y con fuertes nevazones. Esto dificulta el tráfico trasandino, y no es raro que aún hoy en día algún *criancero* muera al intentar cruzarla. Aún durante el verano un temporal en la alta montaña puede tomar desprevenido al viajero, perderse en la tormenta de nieve y morir congelado. Pero estos inconvenientes no son un obstáculo insalvable. Entre las cadenas montañosas existen pasos que, para quién los conoce, permite la comunicación entre el oriente y el occidente de la cordillera. Este conocimiento social hace relativo la barrera natural. Así en Neuquén se conocen cerca de 150 pasos transcordilleranos. En lo que hoy es el departamento Minas existen unos 24. La cantidad de pasos existentes depende de las condiciones climáticas de cada año. Si el invierno fue de grandes nevazones y permanece demasiada nieve acumulada en el verano, los pasos serán menos y estarán ubicados hacia el sur, donde la Cordillera es más baja. Por el contrario, si durante el invierno no se producen grandes nevadas, habrá menos nieve en toda la cordillera y los pasos existentes serán mayores.

En la época de la colonia había dos pasos de importancia en el actual norte neuquino: el de Pichachén (cercana a la actual ciudad de Chos Malal) o boquete de Antuco, ocupado por mapuches y comerciantes chilenos, era el paso principal. Este sendero daba al fortín Antuco, que se situó allí justamente para cortar el paso indígena. Don Ambrosio O'Higgins en 1772 indujo a campesinos de Los Ángeles a radicarse en esta región a fin se cerrar el boquete de Antuco (Bengoa,2000:95). El otro paso era el de las lagunas de Epulaufquen (hoy parte del municipio de Las Ovejas), que con-

ducía a Buta Mallín y los llanos de Chillán. Estos eran los principales pasos utilizados por los grupos indígenas para unir la pampa y Buenos Aires con el sur de la Capitanía de Chile; y en particular la ciudad de Concepción, que a fines del siglo XVIII y en vista de su prosperidad económica fue rival de la ciudad de Santiago (Álvarez,1972). En este mismo siglo, los mapuches del Pacífico continuaron incursionando hasta las pampas del Atlántico, ocupándolas plenamente a fines del siglo XVIII (Bengoa,2000:49). La ciudad de Los Ángeles (en el Pacífico y actual Chile) era en la práctica una avanzada comercial en la frontera indígena. De allí partían caravanas para comprar animales y llegaban las tropillas de caballos y vacunos (:50). Al comenzar el siglo XIX la alianza entre los Arribanos (que habitaban en el Pacífico), los Pehuenches (de la Cordillera) y Pampas de Calfulcurá (cercanos a Buenos Aires), dominaban las tres cuartas partes del territorio (:48). La zona también fue entre 1813 y 1830 un refugio de grupos realistas asociados a los Pehuenches que se oponían a la independencia chilena (Bechis,2001:72). La movilidad y relaciones de estos grupos fue tan extensa que en 1827

> a group of Chilean royalist made up of Creoles, Pehuenche and Borogan Indians, pushed by the last campaigns of the patriots in the Cordillera, moved to the Pampas with the aim of joining the Portuguese of Brazil (sic.) at war with Buenos Aires. Among them was chief Toriano, a very strong leader of the Pehuenche. This chief and his followers became friendly Indians of Buenos Aires government once Juan M. De Rosas reached the governorship of the province (Bechis,2002:179).

Posteriormente existió una población criolla estable dedicada a la agricultura y la ganadería controlado por un comisario que administró justicia en nombre del Estado chileno hasta 1879. Luego el capitán Recabarren tomó el asentamiento para la Argentina (Fernández,1965:120).

Tanto la "Conquista del Desierto" argentina como la "Pacificación de la Araucanía" en Chile son invasiones militares al territorio mapuche realizadas, por lo menos en su etapa final, simultáneamente. Hacia 1870 ambas naciones consideran que una invasión efectiva al territorio mapuche debería combinarse con una acción bélica conjunta. En Chile desde el río Bio-Bio hacia el sur, y en Argentina desde el Este y el Norte hacia el Oeste, arrinconándolos en la Cordillera, de donde no podrían cruzarla ya que simultáneamente estaría actuando desde el Pacífico el ejército chileno[4].

Una vez invadida la zona, la administración central de Neuquén fue estratégicamente instalada en el Fuerte IV División, luego denominado ciudad de Chos Malal. Esta fue capital del Territorio Nacional desde 1887 hasta 1904, cuando se trasladó al actual departamento de Confluencia, en el Centro-Este de la provincia. A fines del siglo XIX había varias razones para instalar el centro administrativo del territorio en el Alto Neuquén. Una era la presencia de contingentes indígenas importantes en número que debían ser contenidos. Pero también se consideró un posible conflicto entre Estados, por ello se ofició un criterio de seguridad y defensa militar controlando los pasos transcordilleranos en un momento en que se temía un enfrentamiento bélico con Chile (Bandieri:1993,161).

Con la llegada del Ejército Argentino comenzó el proceso de territorialización y nacionalización de estas poblaciones, procurando homogeneizar individuos y grupos autoadscriptos como mapuches-pehuenches o chilenos en torno a una nueva adscripción: la de argentino. Sin embargo esto será muy paulatino. El período 1895-1930 se caracterizó por una presencia estatal casi nula en lo que se denominó Territorio Nacional de Neuquén. Por ello la anexión militar no tuvo correlación con la integración en

[4] Un militar de enlace entre argentinos y chilenos fue Manuel de Olascoaga, que entre 1871 y 1872 participó como nexo con el ejército chileno asentado en la frontera con la Aracucanía, transformándose en aunador de criterios de ambos bandos (Bengoa,2000:261). Luego Olascoaga jugaría un papel relevante en la invasión al actual Neuquén, y fue el primer gobernador de ese Territorio Nacional.

otros aspectos, que continuaron bajo la hegemonía del Pacífico. La falta de un control fronterizo y las conexiones históricas que las poblaciones del Alto Neuquén mantenían con las poblaciones del Pacífico hicieron que tanto los cronistas como la historiografía actual consideren que el grueso de la población era de origen chileno. De nuestra parte alegaremos que la categoría de *chileno* es confusa al aplicarla al Alto Neuquén, y evidencia en cierta medida la propia confusión producida en la población debido a la invasión militar y la implantación de una línea de frontera internacional. Si consideramos que desde el siglo XVI la zona del Pacífico conquistada por la monarquía española era denominada Capitanía General de Chile, podríamos decir que sus habitantes deben ser denominados chilenos. Pero esta no es una categoría de adscripción nacional sino burocrática, pues la Capitanía era sólo una unidad administrativa del imperio ibérico, y sus habitantes súbditos de un rey europeo. El proceso de criollización y las revoluciones nacionalistas que se desarrollaron hacia principios del siglo XIX en América transformaron paulatinamente a estos contingentes en *chilenos,* ahora sí como representantes de un Estado-nación[5]. Es probable que en Chile la nacionalización de la región ocurriera varias décadas antes, debido a que la región al norte del Bio-Bio fue tempranamente colonizada, y ya vimos como Chile fue un topónimo desde siempre. Pero del lado argentino, antes que se construyeran los puentes que comunican con las ciudades de Andacollo y Chos Malal, a fines de 1960, resultaba más práctico para los nativos ir a una ciudad chilena que argentina.

Tampoco existió una integración plena en el campo político. Los Territorios Nacionales como Neuquén eran entidades jurídicas que, a diferencia de las provincias, constituían meras unidades administrativas sobre las que el gobierno central debía ejercer una función de homogeneización económica y social para llegar, cuando reunieran determinados número de habitantes, a la provincialización. Los habitantes que allí vivían carecían del derecho al sufra-

[5] Esta confusión también se aprecia en las fuentes del siglo XIX para la pampa. En algunos casos las denominaciones y autodenominaciones a identidades étnicas y/o nacionales se confunden. No queremos señalar esto como una anomalía de la fuente, sino y todo lo contrario, resaltar su riqueza. Según Bengoa, Arauco y araucano proviene de un río que se llamaba Rauco, al sur de la actual ciudad de Concepción (Chile). Los mapuches de esa zona se denominaban Raucos y los españoles transformaron en Arauco y araucanos. Luego se designó a todos los mapuches con ese nombre (2000:24). Respecto al término Chile "is a pre-Columbian word of uncertain origin. The Spaniards adopted the name very quickly so that Chile was Chile since unknown times" (Bechis,1984:101). Rodolfo Casamiquela señala que el término araucano se utilizaba en el siglo XIX de manera vaga, en muchos casos como equivalente de "chileno", en el sentido geográfico político de la palabra (1995:95). Ese parecería ser el sentido que encontramos en, por ejemplo, Estanislao Zeballos, quién les da el apelativo de "indio chileno" al que proviene allende los Andes, "indio argentino" a quién sería originario o habitara las pampas: "Callvucurá (proveniente del Pacífico pero instalado en la pampa) pedía a los *caciques chilenos* que lo sostuvieran con su inmenso poder, prometiéndoles franquearles en cambio los caminos de las campiñas del Este, pobladas de ganados (...) Los *indios chilenos*, deslumbrados por los embajadores que regresaban cargados de regalos, emigraban a las tierras del opulento Señor, y rápidamente cautivados por el agasajo que éste les brindaba se convirtieron en sus vasallos más fieles, llamando a sus parientes y amigos a compartir la nueva suerte. Los *indios argentinos*, generalmente conocidos por pampas, no miraron con simpatía la invasión extranjera; pero la comunidad de origen, de lenguas, de hábitos, de organización política y de religión atenuaba la división y la rivalidad" (1961:35). El pasaje es ambiguo. Por un lado existen indios chilenos e indios argentinos; pero también estos indios poseen una "comunidad de origen", de "lengua", de "hábitos", etc. Además Zeballos utiliza conceptos de la diplomacia y política internacional occidental (embajadores, invasión extranjera y apelativos nacionales) para referirse a las relaciones entre los aborígenes. Emplea así un juego retórico que por un lado nos acerca al mundo indígena, se nos hace más aprensible, más cotidiano. Tal vez esta demasiada cercanía pague el precio de la inexactitud. De todas maneras es claro que diferencia entre comunidades que si bien tienen un lazo común al mismo tiempo están divididas geográficamente a través de la cordillera, y a esta división Zeballos le da una categoría nacional, o que por lo menos en el futuro será confundida con una identidad nacional; y de allí su peligrosidad. En realidad, el propio Calfulcurá contribuye a la confusión. En una carta fechada el 27 de abril de 1861 dice: "También le diré que yo no estoy en estas tierras (entiéndase la pampa) por mi gusto, ni tampoco soy de aquí, sino que fui llamado por Don Juan Manuel (de Rosas), porque *estaba en Chile y soy chileno*; y ahora hace como 30 años que estoy en estas tierras" (en Bengoa,2000:100). El soy chileno se podría confundir con que es un ciudadano chileno del Estado nación chileno. Sin embargo aquí chileno refiere a que es de la región que desde siempre se conoció como Chile.

gio para la elección de autoridades nacionales y/o territoriales, y sólo podían elegir autoridades comunales. En Neuquén, recién en 1951 los habitantes tuvieron la posibilidad de participar en las elecciones nacionales (Arias Bucciarelli,1999:32).

En 1895 los departamentos del norte neuquino concentraban el 62% de la población provincial, de los cuales el 68% se autoconsideraba chileno. Podemos considerar dos motivos. Por un lado, y como ya vimos, existía un asentamiento dependiente del gobierno chileno antes de la llegada del Ejército argentino. Este grupo es una población criolla preexistente a la constitución de la nación argentina. Pero además, en ésta época el gobierno chileno se caracterizó por expulsar población criolla, pues priorizó en su nuevo territorio conquistado a los mapuches el asentamiento de inmigrantes de origen europeo; y los historiadores calculan que entre 1870 y 1895 se trasladaron a la argentina más de 40.000 chilenos (Frapiccini, Rafart, Lvovich,1995:340). Tanto la población preexistente como la migrante se confunden en las crónicas y análisis.

Estudios como los de Carmen Norambuena Carrasco (1997) o Enrique Mases y G. Rafart (1997) coinciden en que durante el siglo XIX la agricultura localizada en el centro y sur de Chile (en una latitud geográfica paralela a la de Neuquén), comenzó un proceso expansivo íntimamente relacionado con el aumento de la demanda de granos en Europa y Australia. La expansión se resolvió por una doble vía: la ampliación de zonas cultivadas y el incremento de las formas de explotación campesinas, incrementando sus obligaciones. Al mismo tiempo existía un alto grado de concentración de la propiedad. En 1879 el 70% de tierra cultivada estaba en manos de 2300 propietarios y el 30% restante pertenecía a 27.000 agricultores; para 1926, 249 propietarios concentraban 16.000.000 de hectáreas, mientras otras 865.000 se distribuían entre 74.000 productores (Frapiccini, Rafart, Lvovich,1995:337). El gobierno chileno consideró que las tierras fiscales sólo podían ser ocupadas por inmigrantes europeos o norteamericanos, lo que reforzó el proceso de concentración. La efectivización de estas radicaciones implicó que parte de la población criolla o indígena, que previamente ocupaba esas tierras, fueran despojados. Una de las alternativas fue cruzar la cordillera e instalarse en Argentina. Esta migración rural-rural pudo realizarse debido a la existencia de tierras libres en Neuquén, con enormes extensiones fiscales o de dueños absentistas.

Esta primacía de población chilena también se aprecia en las crónicas de la época. Uno de los viajeros que recorrió la región entre 1903 y 1904 fue el sacerdote salesiano Lino del Valle Carbajal ([1906]1985), quien describió al campesino pobre "chileno" como de "aspecto receloso, tímido y embustero"; y lo comparaba negativamente con "el gaucho argentino, generoso, jovial y franco con todo el mundo" (1985:89). Pese a todo, consideró que los chilenos eran una población susceptible de asimilarse a la nación argentina si se ejecutaban las políticas adecuadas y no se abusaba de ellos:

> Los chilenos miran con recelo a los argentinos, que no han conocido más que revestidos de autoridad, no siempre administrada con ecuanimidad. El elemento chileno trabajador es para Neuquén un buen brazo y mejor contratado y remunerado, es la única inmigración colonizadora en el territorio[6](1985:150).

Quién es o no chileno en esta región y época no es detallado con claridad. Pero la cita evidencia

[6] Por el contrario, en 1970 el especialista argentino en cuestiones internacionales, Ricardo Caillet-Bois propone como urgente "limitar e impedir la penetración de población chilena, reemplazándola por argentinos o extranjeros europeos", pues considera a los chilenos como "una población extranjera no asimilable y por lo tanto capaz de crear un problema futuro (:107). Ante estas disputas teóricas Hernán Vidal, al analizar la explotación del yacimiento estatal carbonífero de Río Turbio, provincia patagónica de Santa Cruz, señala la paradoja de que mientras su explotación "fue considerada una cuestión de seguridad nacional (...) instrumento para consolidar la presencia política del Estado en un espacio de soberanía disputada y atraer a un cinturón cultural de población nacional destinado a compensar el déficit y los desequilibrios demográficos en relación a las áreas contiguas con Chile, (en la práctica el yacimiento) dependió desde sus orígenes del reclutamiento masivo de ex-trabajadores rurales chilenos" (2000:187).

que al distinguir a los argentinos de los chilenos, Carbajal está realizando al mismo tiempo una distinción entre los que tienen el control del Estado y los que no. Por ejemplo, se refiere a un habitante chileno llamado José Roza Flores. El viajero refiere que este hombre y su familia habitan allí desde 1866. Carbajal no explica esta situación, si nació del lado del Pacífico y luego migró hacia el otro lado de la Cordillera, o si nació en el Alto Neuquén e igualmente se considera chileno. Seguramente, Roza Flores, descripto como de unos 40 años de edad, chileno de nacimiento "pero argentino de afección", se consideraba chileno, pues antes de 1880 respondía al grupo de criollos que vivían bajo la administración chilena. Pero una vez conquistado el territorio por las fuerzas argentinas esta adscripción no parece tener sentido. Aunque no lo especifique, es probable que Carbajal considere que todo aquel poblador que practica la ganadería trashumante es por definición chileno, pues caracterizó la población residente en el Alto Neuquén por su alta movilidad, debido principalmente a esta forma productiva:

> Las peregrinaciones a las veranadas empiezan en noviembre, durando hasta los últimos días de abril. En general estos lugares están en los valles de las altas cordilleras, y en esta zona, entre los últimos afluentes de los ríos Nahueve, Varvarco y Neuquén Superior. Como son chilenos, en su mayoría los veraneadores se internan hasta los valles, entre los macizos cordilleranos que pertenecen a Chile. Unos arriendan los valles de veraneos y otros se asientan donde les dan permiso o no hay otros ya establecidos. Vamos a la cordillera, me dice, cuando se han derretido las nieves, llevando cada pastor toda su familia y enseres correspondientes. Lo habitual es ir todos los años cada cual a un mismo lugar, donde muchos tienen construidos sus ranchos para repararse de posibles nevazones (1985:93).

También en el Periódico Neuquén editado en Chos Malal de 1896 se puede leer que: "desde el mes de enero a marzo la población del territorio va a Chile, de marzo a mayo vuelve de Chile, de junio a septiembre se asienta en los puestos de invernada y de octubre a diciembre marcha a las veranadas" (en Frapiccini, Rafart, Lvovich,1995:344). Estos viajes estacionales hacían manifiesto el escaso control estatal sobre la frontera internacional, ya que familias enteras acostumbraban a desplazarse conjuntamente con su ganado a las *veranadas* situadas en territorio trasandino. Sin embargo no parecía un problema para los pobladores, y evidencia que existían espacios de frontera donde sus habitantes no reconocían jurisdicciones oficiales[7].

El relato de Carbajal también demuestra que existía una complementariedad comercial y ecológica entre las poblaciones de ambos lados de la Cordillera. De Argentina se exportaba ganado, de Chile se traían especialmente productos agrícolas. Este intercambio se evidencia a través de la memoria de los pobladores del Alto Neuquén. Según el hijo de un importante comerciante de la región durante este período, si bien el oro y los cueros eran enviados a Buenos Aires, a las pieles de zorros

[7] Las crónicas también señalan una serie de flujos de trashumantes provenientes de otras áreas del Territorio Nacional hacia el departamento Minas. La Guía Comercial Edelman de 1924 dice: "Por sus numerosos pasos y la riqueza de sus industrias ganaderas y mineras, el departamento Minas puede considerarse como uno de los primeros del Territorio. En primavera y verano su población se duplica por la afluencia de ganaderos de los departamentos vecinos, que tienen sus invernadas en (el departamento) Pehuenches y (la población de) Los Chihuidos y se trasladan con sus haciendas en dichas épocas a las veranadas del departamento Minas. Tanto en el departamento de Chos Malal, como en Minas, Ñorquin y Pehuenches, las circunstancias de ser fiscal la mayor parte de la tierra ha dado lugar a que se radique una población densa, compuesta casi exclusivamente de pequeños ganaderos y agricultores, a la inversa de lo que ocurre en los departamentos del sur, donde aquellos han sido paulatinamente desalojados por los grandes establecimientos de propiedad particular" (en Debener,2001:333). Tanto la situación de que la mayoría de las tierras del departamento Minas son fiscales, como el hecho de que muchos *crianceros* de otros departamentos tienen sus *veranadas* en Minas continúa hasta el día de hoy. La población de Los Chihuidos que refiere la crónica todavía realiza la trashumancia y es el grupo que mayor distancia recorre desde sus *invernadas* hasta sus *veranadas*, teniendo que hacer un recorrido de aproximadamente un mes de viaje para llegar de un lugar a otro.

> *los cazadores chilenos las traían por arriba de la nieve, con fardo de, bueno este el comercio era importante porque todo valía, tanto las pieles como los cueros, como la lana. Todo tenía su valor, digamos se vendía al buen mercado. Encima teníamos el oro y ni hablar en la época de verano, los mal yamado contrabando que se yevaban los animales de acá para Chile; y de ayá traían en trueque, entre otras cosas poroto, azúcar. Digamos que acá no había, porque acá había que ir muy lejos a buscar azúcar. En cambio el poroto acá no se daba por la montaña, porque es muy helado. La papa entonces, todas esas cosas que acá no se cosechaba.*

Más allá de que algunos productos tuvieran como destino Buenos Aires, el relato evidencia que ni siquiera la ciudad de Neuquén era el centro económico de la zona. Según Susana Bandieri (1993:154) la razón es que hacia principios de siglo XX tres factores contribuyeron a intensificar el comercio ganadero con Chile:

a. los grandes productores chilenos desahogaban sus campos de animales para utilizarlo en agricultura;
b. la provincia argentina de Mendoza, tradicional proveedora de ganado a Chile, incrementó la producción vitivinícola disminuyendo las áreas destinadas al pastoreo;
c. la cordillera neuquina se convirtió en área marginal para la Argentina, pues el mayor esfuerzo de desarrollo del país se realizó en la Pampa y el Litoral; entonces el Territorio funcionó como un espacio prácticamente desvinculado del mercado argentino e integrado a Chile[8].

Esta vinculación no sólo fue económica: los habitantes del Alto Neuquén al mismo tiempo mantuvieron fuertes lazos culturales y de parentesco con poblaciones chilenas que por otro lado tampoco fueron unidireccionales, ya que la población del Pacífico también participaba de costumbres provenientes del lado oriental. Un ejemplo se encuentra en una nota del periódico *Neuquén* de Chos Malal en torno a la Navidad de 1894 en donde podemos leer que

> la afluencia de población de la vecina República de Chile superará a la de años anteriores, dado el interés que han despertado las fiestas y teniendo en cuenta que todos los años se ha congregado media provincia de Bío-Bío, formando un enorme campamento de gente que se divierte (en Frapiccini-Rafart-Lvovich,1995:344).

Estas vinculaciones de orden económico y cultural favorecieron a que en varios períodos de la historia del siglo XX estos contingentes poblacionales fronterizos fueran considerados por ciertos organismos del Estado argentino como "peligrosos" y nunca totalmente asimilados a la nación, generándose a partir de ellos "teorías conspirativas de la sociedad". Al mismo tiempo hace que estas poblaciones tengan un alto grado de ambigüedad en cuanto a sus autoadcripciones identitarias, tanto étnicas como nacionales.

[8] Debener por su parte analiza el arribo del ferrocarril a Zapala (Zona Centro) en 1913. Señala que si bien facilitó la circulación de bienes y personas hacia el Atlántico, no significó la desvinculación con los mercados del Pacífico (2001:333). Bandieri también encuentra una leve tendencia a redireccionar el ganado hacia el Atlántico. A partir del análisis de las guías (las tramitaciones vinculadas a la documentación del ganado que el *criancero* debía, y debe, cumplir para realizar cualquier movimiento de hacienda, venta o traslado a campos de *invernada* o *veranada*) se observa una reorientación gradual de los circuitos tradicionales hacia el Atlántico que atraviesa en su conjunto la década de 1920, y cuyo resultados más significativos se visualizan a partir de 1930 (2001:352). Los pobladores también me comentaron de la importancia de la llegada del ferrocarril. Sin embargo también hacían la acotación de que antes de la creación de caminos, un arreo de ganado a las ciudades chilenas llevaba 2 días; a Zapala 30 días. A eso se le sumaba que en Chile se obtenían mejores precios.

El pasado a Chile

Rita Segato ha señalado que

> Na Argentina, o outro interior foi historicamente construído como o ´estrangeiro' ou até como o ´inimigo', demonizando-o e justificando estratégias extremadamente agressivas por parte do Estado nacional para armar-se frente a ele como uma máquina capaz de extinguí-lo, erradicá-lo ou devorá-lo numa síntese em que não pudesse deixar traço [e] todas as pessoas etnicamente marcadas, seja pelo pertencimento a uma etnia derrotada [os índios e os africanos] ou a um povo imigrante [italianos, judeus, espanhóis etc.], foram convocadas ou pressionadas a deslocar-se das suas categorias de origem para, somente então, poder exercer confortavelmente a cidadania plena (1997:242).

En nuestro caso, el habitante que proviene de otra región en Neuquén toma el apelativo y el monopolio de la argentinidad frente a ese otro interior que debe ser asimilado. Provenir de otro lado que no sea Neuquén no significa necesariamente provenir de Buenos Aires, sino también de otras regiones como cuyanos, puntanos, cordobeses, santafesinos, etc. Vidal ha señalado que en la Patagonia argentina la frontera fue el lugar privilegiado para hacer patria (2000:193). En ese contexto, la figura del "ciudadano-soldado", para quién trabajar en la frontera es servir a la patria y para quien la defensa nacional es un problema integral que requiere que el gobierno coordine todos los recursos de la nación (:194) es un elemento central en esta región. En Neuquén poblar fue un acto de patriotismo, y los que venían de otros lugares eran (y son) los que argentinizaban[9]. En nuestro, caso esto se hace evidente en la categoría nativa *los de afuera*. Estos contingentes tienen la característica que no nacieron allí, si bien puede que estén viviendo en la zona desde hace varias décadas. Provienen de diferentes provincias del país. En general son profesionales (médicos, ingenieros agrónomos), maestros, asistentes sociales, etc. Perciben los ingresos más altos y tienen el control de las instituciones de nivel provincial o nacional.

Los nativos que, pese a las amistades, simpatías o desprecio, se auto consideran parte de la región son *crianceros* que viven en el campo y son trashumantes, que viven en los pueblos y en este caso lo más común es que tengan algún empleo público o subsidio, o comercio además de sus campos y animales. En menor medida se pueden encontrar familias de origen mapuche que viven en comunidades o no, y algunas personas mayores que nacieron en Chile y migraron de jóvenes hacia Neuquén. Las actividades ganaderas y de empleo público y/o asistenciales se pueden encontrar combinadas. En general perciben salarios menores en relación a *los de afuera*, si bien algunas familias controlan el poder político a nivel local[10].

El monopolio de la argentinidad hace que muchos *de afuera*, en especial los técnicos en-

[9] Uno de los motivos que se esgrimen para la necesidad de esta argentinización es la falta de población en la Patagonia. Esto siempre fue considerado un problema por parte del Estado argentino, y una de las causas por las cuales se considera "en peligro" de invasiones extranjeras. De hecho la región conforma el área de menor densidad poblacional del país con menos de 3 habitantes por Km2. En nuestro caso específico, el departamento Minas posee una densidad mucho menor aún respecto a la media regional, entre 0,26 y 0,50 habitantes por KM2, y el departamento Chos Malal entre 0,51% y 0,60%. Respecto a la provincia del Neuquén presenta una distribución demográfica que reproduce en microescala a la del país en relación a Buenos Aires y el interior, ya que el departamento de Confluencia, donde se encuentra la capital provincial, también denominada ciudad de Neuquén, concentra el 68% de la población de la provincia (Peralta,1995:23).

[10] Aunque los políticos en general sean nativos, su nivel de vida también es alto en relación a la media de la región. En 1999 el sueldo de un intendente rondaba los $2300, y un concejal $1000 (en ese entonces US$1 = $1). No conseguí realizar una estadística sobre sueldos en uno y otro grupo. Pero por ejemplo en Las Ovejas, las familias que vivían en lo que se considera el centro, donde vive la mayor para de los *de afuera* declararon un promedio de salario de $ 811,79; lo que vivían en el Pampa, un barrio con familias recién llegadas del medio rural, declararon un promedio de menos de la mitad, $ 463,47, y los de las áreas estrictamente rurales aún menos, $ 395,16. Téngase en cuenta también que el que viene de afuera posee gustos y pautas de consumo que son diferentes a la de los nativos y dan la sensación de que consumen productos más caros y sofisticados que los nativos. Por eso los *crianceros* dicen que esa gente, incluido yo, es *rica*.

cargados de planes de educación, salud o desarrollo opinen que los *crianceros no sirven* debido a su origen chileno. En este contexto, la población del Alto Neuquén queda en una situación liminar, con una argentinidad siempre puesta en duda. Como el Estado argentino reconoce el *jus soli* como referente a la adscripción nacional, donde la persona nació y dónde se registró es un problema permanente para los habitantes de mayor edad, que sufrieron la territorialización y la constitución efectiva a del línea de frontera. Hablando con Fidelminda, una mujer de unos 60 años de Colomechicó, sobre ella y unos hacendados para los que trabajó en su juventud, me decía:

R Digame, ¿dónde nació?
F En Varvarco arriba. En un lugar que se llama Pichiñires; ayà nací y ayà me crié. Y después anduve por muchas partes de empleada.
R ¿Dónde estuvo empleada?
F A donde lo Felipe Urrutia
R ¿Quiénes eran los Urrutia?
F Eran de acá, habían nacido cerca pero, los padres los tenía donde él vivía, en Las Sillonas
R ¿Habían nacido acá del lado argentino?
F Claro
R ¿No eran chilenos?
F Eran chilenos, pero como los pasaban para Chile. Toda la gente antes, era pasada para Chile, porque acá no había [Registro] Civil.
R Pero eran nacidos acá, en realidad
F Habían nacido acá, los padres estaban acá. Ellos eran dos nomás, eran la finada Martina y Don Felipe. Eran dos hijos que tenían y él se llamaba Bonifacio, y la señora se llamaba, Petronila.
R ¿Y la señora era, de dónde?
F Y la señora era, no sé de donde, si era chilena o de acá de la Argentina. Lo que sé es que ellos lo pasaron de acá a Chile. Mucha gente chilena que lo han pasado a Chile son nacidos acá. Y un tal Noriega, ese hombre anduvo por las casas, andaba haciendo los registros civil.
R ¿Y usted se acuerda del año?
F No me acuerdo del año, porque yo tendría, como 14 años tendría.
R ¿Y usted en qué año nació?
F No me acuerdo. Pero está mi documento por ahí. Y así que nosotros estábamos grandes cuando ya nos fueron a sacar la libreta (cívica), andaba un gendarme. Se llamaba (...) y andaba con un papel grande así, de empadronamiento. Entonces nosotros después tuvimos que ir a Chos Malal, a sacar la foto para que nos dieran el documento.
R ¿Y a usted también la habían pasado para Chile de chiquita?
F No yo soy de Argentina, nacida argentina, yo nada chileno. Mi abuelo y mi padre sí eran chilenos. Y mis tías y todos eran chilenos. Pero yo no, nací en argentina, soy de Argentina.

Vemos en el relato de Fidelminda la idea de *pasado a chile:* aquél niño que nació del lado argentino pero que se inscribió en el registro civil chileno. Esto tenía que ver con la trashumancia y el comercio, ya que cuando en el verano se cruzaba la cordillera por diferentes motivos, algunos de los cuales ya explicitamos, también se anotaban a los recién nacidos. Es muy común que se hable de esto, y es una conversación y una excusa permanente[11]. Por los relatos esta práctica acarreó una serie de problemas en cuanto se instaló en la región el Registro Civil argentino. Al considerar el *jus soli* como signo de otorgar la nacionalidad, todos estos contingentes poblacionales eran, desde el punto de vista jurídico, chilenos. Sin embargo, y al mismo tiempo alegaban que toda su vida e incluso su nacimiento habían transcurrido en el territorio que reclamaba Argentina. Fidelminda no parece haber pasado por ese problema.

[11] A principios de Siglo XX esto fue una preocupación de la opinión pública argentina. En El Diario editado en Buenos Aires en 1906 se lee: "Hay que correr de todos modos el Desierto, abrir camino a la población argentina, que hace falta, porque no sólo la moneda, las costumbres, el acento, son en el Neuquén, chilenos. Hay que agregar que los hijos de chilenos nacidos en aquél territorio no son argentinos, pues inscriben sus nacimientos en Chile, como hijos de esa nación" (en Norambuena Carrasco,1997:97).

Nunca fue inscripta del lado chileno y por ende no parece haber tenido inconvenientes en conseguir su ciudadanía argentina. Podríamos pensar que miente. A su favor alegaremos que también existen casos de personas que se autodenominan chilenas, que cuentan sin ningún inconveniente que nacieron en Chile y que a determinada edad y por determinados motivos se instalaron en Argentina. Por ende, el *pasado a chile* es un problema y un caso independiente de otros fenómenos que se podrían inferir como ocultamiento de la identidad por razones estratégicas o por miedo a sufrir represalias. No existe en este caso lo que para los negros en Norteamérica se ha denominado "passing": os negros com apararencia de brancos negam suas identidades negras e comportam-se como se fossem brancos (Gow,2003:62), ya que no parecen estar intentando pasar de una identidad preestablecida a otra también preestablecida[12].

De los dos principios dominantes de doctrinas de nacionalidad, incorporados por los diversos sistemas jurídicos, Argentina priorizó aquel que en general se considera más inclusivo, el principio de *jus soli*

> "(the law of soil), which made nationality dependent on birth in the territory of a state, characteristic of the Staatsnation typic of France", (en contra del principio de) *jus sanguinis* "(the law of blood) which gave nationality an almost ontological quality since it made state membership dependent on a shared cultural heritage transmitted by descent typical of the Kulturnation conventionally associated with Germany" (Stolcke,1997:66).

Verena Stolcke afirma que esto fué así porque "in the young American republics nationality was from the beginning based on unconditional *jus soli*, immigrants being traditionally regarded as potential citizens" (:75). Tal vez esto sea verdad para los contingentes de inmigrantes europeos. Pero nuestra región, y a diferencia de una buena parte de la Argentina, se caracteriza por prácticamente no haber recibido contingentes de inmigrantes europeos durante los siglos XIX y XX. Así, las poblaciones autóctonas, que se vieron traspasadas por la imposición de límites internacionales generadas desde los centros de estos Estados-Nación, paradójicamente quedaron en una situación más similar al que sufrieron las propias poblaciones europeas en territorio europeo al momento de la demarcación de sus fronteras internacionales[13].

Pese a que legalmente el principio de *Jus soli* es el que rige, en la práctica o por lo menos en algunos aspectos y momentos de la vida social, pareciera que el principio de *Jus sanguinis* no está ausente, y el ser hijos de chilenos implica una unión de sangre y un lazo cultural. Por ello, y pese a haber nacido en territorio argentino, son constantemente acusados de chilenos debido a sus formas de hablar, costumbres musicales, religiosas, etc. Simultáneamente, los *crianceros* arguyen un principio de *jus soli* extremo: no importa que se hayan anotado en los registros civiles chilenos, nacieron y vivie-

[12] Para el caso de los Cocama y ex-Cocama que analiza Gow, "a desespecificação dos Cocama estaria ocorrendo precisamente no mesmo contexto em que emerge uma nova especificação, a de camponeses riberinhos de sangue misturado". Este autor considera que "é mesmo possível que essa nova gente seja os cocama, e que o conceito de ex-cocama registre simplesmente seu nome em mutação" (2003:62). No es lo que estamos afirmando aquí. Lo que nosotros percibimos no es un pasaje hacia otra categoría ya establecida o la aparición de una nueva, sino más bien la superposición de categorías preestablecidas: la de argentino, chileno e indio.

[13] Muchos de los ítems que señala por ejemplo Tomke Lask en el proceso de constitución de la frontera franco-alemana también ocurrieron en Neuquén: a) expropiación de tierras pertenecientes a grupos familiares del país fronterizo (2000:58); b) ruptura de lazos familiares (:59) quedando una parte del grupo familiar del otro lado de la Cordillera al punto que hoy ya prácticamente no se reconocen; c) unión entre lengua e identidad nacional (:64), si bien en nuestro caso el problema es el tipo de entonación y no la lengua en sí, en ambos lados español. Volviendo al primer punto, la expulsión y expropiación de tierras a hacendados chilenos por parte de Gendarmería Nacional también se señala para la Argentina en la misma época en otras provincias. Por ejemplo, Diego Escolar en San Juan (2000:265). Sin embargo, veremos que no en todos los casos los dueños que provenían del otro lado de la cordillera fueron perseguidos por la autoridades, y que incluso existieron grupos familiares que lograron ser excelentes articuladores con el Estado argentino.

ron en suelo argentino y esa es la nacionalidad que deberían tener.

La ambigüedad que Fidelminda plantea para la familia Urrutia es notable; pues la historiografía afirma que "la región andina (posteriormente a la Conquista del Desierto) siguió siendo utilizada por pastores y ganaderos chilenos" (Debener,2001:330). Lo interesante es que la población local relativiza esta afirmación, alegando que el rótulo de chileno en muchos casos fue un error. Hacia el norte de La Matancilla, en un área denominada Aguas Calientes, los pobladores recuerdan dos familias de hacendados. Los primeros fueron los Méndez Urrejola. No existe persona que actualmente viva y que los haya conocido. Sin embargo su recuerdo perdura, así como algunas construcciones, como corrales que se dicen fueron de ellos, a la altura de Ailinco. Cuando Tono, un *criancero* de La Matancilla que tiene su *veranada* en Aguas Calientes, me las mostró, me hizo notar que el corral que supuestamente perteneció a los Méndez Urrejola está construido de un tipo de piedra redondeada, que se considera inútil para construir pircas de ese tipo. Por esta razón considera que debió ser muy trabajoso realizar el corral, y que se debió utilizar mucha mano de obra. Por su tamaño, de aproximadamente 100 metros por 50, estima que cabrían unas 4000 vacas, resaltando que no existe en la actualidad alguien de la región que posea tantos animales. Por lo que oyó hablar de personas mayores, los Méndez Urrejola eran muy severos con sus empleados. Utilizaban el lugar para engorde y lo enviaban a Chile. Arrendaban las tierras a Purran, un cacique Pehuenche de importancia al momento de la Conquista del Desierto, y con quién estos hacendados parecen haber tenido buenas relaciones.

Con la llegada del ejército argentino, los Méndez Urrejola debieron retirarse. En reemplazo llegó la familia Urrutia, quienes ocuparon esas tierras. Como vimos en el caso de Fidelminda, sobre ellos si existen personas que los conocieron. Según los pobladores, los Urrutia eran un tipo diferente de personas, incluso diferentes de los Méndez Urrejola: tenían dinero pero *vivían de forma simple,* como los demás. Los Urrutia tenían muchos empleados. Fidelminda los denomina *inquilinos,* sin embargo esta categoría no es clara.

Se denomina inquilinato a un tipo de institución que surgió en el Pacífico sur durante el período colonial. En un comienzo sólo implicaba concesiones precarias de tierras a cambio de las cuales se exigía un canon de tipo simbólico. Al aumentar la importancia de la producción triguera, dicho canon fue adquiriendo una real significación económica durante el siglo XVIII, para convertirse en el siguiente siglo en una forma de tributo pagada en trabajo, a la cual se le agregó una remuneración salarial de poca monta en caso de que el inquilino realizara determinadas tareas. A mediados del siglo XIX, con el aumento de la demanda de granos, se incrementaron las obligaciones que pesaban sobre el inquilino, disminuyeron sus derechos tradicionales, en especial el de pastoreo, y se redujo la superficie destinada a tal actividad (Frapiccini,Rafart,Lvovich;1995:338). La historiografía no refiere a la existencia de inquilinato del lado argentino, mucho menos para Neuquén y la Zona Norte, donde se resalta que estuvo caracterizada por campesinos minifundistas. Sin embargo algunos pobladores sí lo hacen al referirse a estas familias de hacendados.

De todas maneras, lo que por ejemplo Fidelminda explica no parece ser del todo inquilinato. Por un lado, personas como Fidelminda parecen haber sido más empleadas asalariadas que inquilinos, pues si bien vivía en el asentamiento de los patrones, percibía un sueldo y no tenía ni campo ni animales propios. En el relato de los pobladores se hace hincapié el hecho de que los Urrutia daban animales a quienes los precisaban, así como que prestaban bueyes para el momento de la siembra. La contraprestación parece haber sido el cuidado de los propios animales y cosechas de los Urrutia, practicas en este caso sí más similares con el inquilinato. Lo singular del caso es que se acostumbra a referirse el sistema de inquilinato para la región central de Chile como de fuerte explotación y carga sobre el campesino. En nuestro caso, los *crianceros* recuerdan con alegría ese período, y hasta parecen extrañarlo. Es común que se diga que los Urrutia eran *los mas ricos y muy buenos con la gente pobre,* y que casi todos de los que hoy tienen animales

en La Matancilla y aledaños es gracias a los Urrutia[14].

Los Urrutia tenían campos tanto del lado del Atlántico como del Pacífico. Sin embargo, al momento de la llegada de Gendarmería Nacional, hacia la década de 1940, también debieron retirarse. Dicen que muchos los ayudaron ocultándolos en sus casas, así como a otros *chilenos*. Según Fidelminda, algunos de los descendientes de los Urrutia viven en Chile, otros en Buenos Aires y diferentes lugares de Argentina. Pero ninguno se quedó con las tierras del lado argentino.

Bandieri y Blanco señalan que en el sur de la provincia, hacia mediados de la década del '20 capitales anglo-chilenos realizaban inversiones en tierras en ambos lados de la cordillera. Una estrategia de controlar tanto los mercados del Pacífico como los del Atlántico, donde las explotaciones estaban dotadas de importante tecnología y organizadas como verdaderas empresas de carácter capitalista en la que se empleaba un número considerable de mano de obra asalariada (2001:392). La Zona Norte parece haberse diferenciado en el hecho de que estos capitales eran sólo chilenos y por el contrario de muy baja tecnología: sin alambrados, sin mejora de las razas animales, sin una proletarización de sus trabajadores. Pero según los relatos, el control de ambos mercados también parece haber ocurrido en esta zona, si bien el mercado principal era el chileno.

Observamos dos expulsiones de terratenientes chilenos en dos momentos históricos. Uno en 1880 con la Conquista del Desierto, y el otro que la población lo vincula a la llegada de gendarmería, así que deberíamos pensar en algún momento de la década de 1940. ¿Por qué tanto tiempo entre uno y otro? Y ¿por qué lo mismo en dos oportunidades diferentes? Tal vez la razón sea similar a lo que ocurrió con las comunidades mapuches de Neuquén. Claudia Briones señala que los mapuches del sur del Neuquén recuerdan dos tipos de personajes históricos: los grandes caciques guerreros, anteriores a la Conquista del Desierto, y los estancieros mapuches, caciques que ya no tenían el poder político y militar de sus predecesores, pero sí contaban con gran número de cabezas de ganado y eran considerados ricos (1988:11). La conquista militar argentina implicó la desarticulación de la sociedad mapuche y la ocupación militar de su territorio. Pero la ocupación civil argentina de tierras no se comenzó a efectivizar hasta comenzada la década del ´30. En este margen entre 1880 y 1930 podían ocupar tierras fiscales o con propietarios ausentistas, así como alquilar campos linderos (:21). Hacia la década 30 los alambrados imprimirán un sello definitivo a la vida mapuche en "reservas". Imposibilitados de ocupar campos linderos o de alquiler para el pastoreo de los propios animales (tal como se venía haciendo) los mapuche tendrán que reducir las majadas a lo que las tierras asignadas anteriormente, o efectivamente dejadas fuera de los alambrados de las estancias, pudieran tolerar (:14). En nuestra región el caso es diferente, pero las fechas históricas parecen ser similares. Los Pehuenches (comandados por el cacique Purran) y los hacendados chilenos se debieron retirar con la llegada del ejército argentino. Inmediatamente después, y al no efectivizarse en forma plena la conquista, volvió a ocuparla una nueva familia "argentino-chilena": los Urrutia, que ante la duda que ofrecían al gobierno argentino de su argentinidad, fueron expropiados de sus tierras por Gendarmería, hacia 1940. Pero a diferencia del sur de Neuquén, en la Zona Norte no aparecieron ni alambrados ni nuevas estancias, sino que quedó un grupo de campesinos trashumantes minifundistas.

Sin embargo, no todos los poseedores de tierras considerados chilenos debieron huir. Otros consiguieron articular con el Estado argentino e insertarse como mediadores entre la locali-

[14] Nótese que a diferencia de las relaciones de inquilinato en Chile, profundamente jerárquicas, lo que resaltan los pobladores sobre los Urrutia es que pese a tener más tierras y animales que ellos, eran "iguales". Arnold Strickon ha señalado que en la pampa húmeda en el siglo XIX las diferencias entre los criollos son de rango más que de clase (...) El estanciero puede llegar a hacer vida social con sus trabajadores criollos, yendo con ellos a las carreras de caballos, asistiendo a una fiesta familiar, o aceptando que lo acompañen cuando va al pueblo. El ser tratado como un igual es bien apreciado entre los criollos (1977:84). Vemos en nuestro caso una postura similar, en donde se valora que el patrón sea una especie de *primus inter paris*.

dad y el centro. Por ejemplo, en Las Ovejas existe otro grupo familiar también de apellido Urrutia. Sin embargo se dice que no tiene relación con los Urrutia de Aguas Calientes. Los Urrutia de Las Ovejas tienen una historia muy diferente. Según me lo relatara uno de sus descendientes, su bisabuelo era vasco-español y arribó hacia mitad del siglo XIX a Chile. Todos los veranos solía cruzar para el lado oriental de la cordillera, probablemente para comerciar, y en algún momento decidió quedarse. Su abuelo y su mujer se instalaron en Los Guañacos, y uno de los hijos de éste se casó con una viuda que tenía tierras en Las Ovejas. Estos Urrutia tuvieron campos y comercio de ambos lados de la cordillera, consiguiendo controlar ambos mercados. Un *criancero* que vivía en el lado argentino iba a proveerse al comercio que los Urrutia tenían en Argentina y, teóricamente cuando este mismo *criancero* cruzaba sus animales al lado chileno, se los vendía a los mismos Urrutia, que también tenían casa comercial en Chile. Pero al contrario de los Urrutia de Aguas Calientes, consiguieron instalarse como líderes políticos con la aparición del Movimiento Popular Neuquino, hacia fines de la década de 1950 y ser articuladores con el gobierno provincial. Lo que queremos resaltar es que no todos los grandes propietarios fueron acusados de chilenos (algo muy vago, ya que como vimos en la región cualquiera puede serlo o no).

Actualidad de la superposición étnica

Esta superposición de categorias, entre "la sangre" y "la tierra", entre dos naciones y etnias, no sólo es evidente en términos históricos, sino que también era una constante durante mi trabajo de campo. Así, en uno de mis primeros días en La Matancilla, en abril del 2002, llegué al puesto de Juan y Narcisa, dos hermanos de unos 60 años de edad que viven juntos en el puesto de *invernada* y que en ese momento tenían a su cuidado a Verónica, una alumna de la escuela en donde yo paraba y que es sobrina de ambos. Cuando me vieron, sabían que yo iba a visitar los puestos, inmediatamente me invitaron a pasar a la cocina. En general los puestos de *invernada* se componen por una cantidad variable de piezas independientes construidas de barro sus paredes y el techo de paja de coiron. Una de estas piezas se utiliza como cocina, que en general es el lugar más utilizado del puesto. Otras son dormitorios, galpones para guardar provisiones, pastos, animales, etc. A simple vista no existe diferencia exterior entre una pieza y otra. Si se ha construido una casa a partir de un plan provincial de vivienda, lo que no era el caso de este puesto, esta "casa", con una cocina, dos habitaciones y un baño, es probable que no sea utilizada como una "casa" en sí, sino como una habitación más; con el plus de que implican cierto status: indican que el intendente o el gobernador atendió su pedido.

Casi no me dejaron presentarme pues inmediatamente Juan comenzó a hablarme (en la escuela la maestra me había presentado ante los niños y le habíamos dicho que yo iba a visitar sus hogares), mientras Narcisa me cebaba mate y convidaba con tortas fritas. Juan me contó y mostró sus *chalas*, un tipo de calzado que está compuesto de una suela de cuero y cordones que se atan sobre una gran cantidad de medias que se ponen en el pie. Me explicó que para esta época, comenzando el otoño, las comenzaba a usar porque eran buenas para el frío y la nieve. Yo ya las había visto, pues en La Matancilla es común su uso para las actividades laborales.

Juan me explicó que *antes todo era más difícil*. Para abastecerse debían ir hasta Andacollo, unos 50 KM de allí, pues no existían almacenes más cerca. Que debían ir en mula o hasta a veces de a pie. Que ahora existían *caminos* y consideraba que en la actualidad *todo es más fácil*. Al referirse a los *caminos* Juan hacía alusión a las dos clases de vías de comunicación que existen en las zonas rurales de Neuquén. Uno es la senda por la que sólo es posible transitar a caballo o de a pie. El otro es la ruta para la circulación de automóviles, construida por el Estado o en algunos casos por empresas privadas (petroleras, mineras, etc.) que los precisan para circular con sus vehículos. Si bien en esta última también pueden circular caballos, lo habitual es que no lo hagan, y se trata de dos

tipos de circulación y recorridos bastante diferentes. Incluso en términos ambientales, mientras los caminos destruyen y cambian completamente el paisaje, las sendas de caballos son casi imperceptibles y con un impacto mínimo. De todas maneras, los caminos han permitido que estas poblaciones se puedan movilizar y ante todo transportar mayor cantidad de bienes con mayor facilidad.

Pese a eso también consideró que ahora la gente es *más floja*, porque quieren que *el gobierno les haga todo*. Le pregunto si décadas atrás no iban a Chile. Me dice que él fue cuatro veces, una llegó hasta Santiago de Chile; iba con una persona que tenía que vender animales allí. Me explicó que existen buenos pasos, pero que en la actualidad es difícil cruzar debido a los Carabineros, la policía de fronteras chilena. Me dijo que se comentaba que si encontraban a alguien cruzando quemarían los animales y matarían a la persona. Que en su opinión eso era mentira y que sólo lo dicen para asustarlos, pero sí es verdad que a los animales encontrados los han matado y quemado.

También me contó que antes los padres castigaban mucho a sus hijos. Que ahora tampoco lo pueden hacer, pues se corre el riesgo de ir preso por ello. En su opinión esta prohibición impedía la buena educación de los niños.

Me contó también que antiguamente en todo el llano se sembraba trigo y avena; que hasta 50 bueyes han estado arando, que se trillaba con yeguas que pisaban el trigo hasta separar las semilla. Eso le parecía mejor que ahora, que *nadie siembra*[15]. Le pregunto porque se dejó de sembrar. Me contestó que debido a la gran cantidad de conejos y liebres que se comen los sembrados.

Me explicó también que el nombre La Matancilla refiere a que allí hubo una gran matanza de indios. Que incluso existe un llano cerca de su puesto denominado *la sepultura,* por la gran cantidad de indios que se sepultaron. Me explico que la matanza la realizaron los españoles cuando conquistaron para el gobierno argentino. Pese a que no se lo dije, hallé interesante que en "su error" histórico vinculara la Conquista española y la Conquista del Desierto. Me contó también que en una época esta región fue de Chile. Que en una *veranada* hay un lugar denominado El Pehuenche, debido a que una vez apareció un indio, quedó sólo y se comió un toro crudo, porque en su opinión los indios comen la carne cruda, que finalmente se entregó a las autoridades para *que hicieran lo que quisieran con él, para que lo mataran.* Que finalmente lo llevaron a donde estaban los demás indios, y se salvó de que lo mataran. Le pregunto si no hay más indios por aquí, me dice que hay en la zona de Guañacos; luego ambos se rieron y me dijeron que quedaban ellos, que son *medios indios* porque son un *poco morocho*[16].

Me contó también que su padre en 1936 comenzó el puesto en ese lugar, y que en 1937 nació él. Me asombré de que estuviera al tanto de las fechas, algo que en general no es común en los *crianceros.*

Se quejó también de que el actual intendente de Varvarco, del cual La Matancilla depende, *no les da nada.* Le pidió que la comuna le construyese una casa, pues tiene que mover el puesto más arriba, ya que está muy cerca del arroyo y cuando el agua sube corre peligro de innundarse. Pero el intendente sólo le ha dado chapas para mejorar los techos.

Luego de esta larga y variada conversación me despedí y les pedí que me explicaran cómo encontrar los otros puestos que estaban ubicados sobre el mismo arroyo arriba. Me señalaron la senda, me dijeron los nombres de las familias de cada uno de los puestos y me advirtieron que en algunos no encontraría a nadie debido a que estaban abandonados o sus habitantes se encontraban en el pueblo realizando trámites. También les agradecí por todo y les

[15] Es común en La Matancilla decir que ya no existen cultivos ni fiestas referentes a la agricultura, como la trilla. Con seguridad hace unas décadas atrás la superficie cultivada ha sido mayor, así como la utilización y manufacción del trigo, evidente por la gran cantidad de restos de molinos que se encuentran, hoy todos en desuso. Sin embargo, muchos todavía cultivan y en época de cosechas son varias las familias que realizan la trilla.

[16] Si bien en este caso particular los fenotipos de Juan y Narcisa eran semejantes al tipo mongoloide, no se debe pensar que todos en la región sean así. De hecho muchos crianceros son de piel blanca, cabello rubio y ojos claros.

dije que volvería. Me dijeron que cuando quiera podíamos seguir charlando, y riéndose Juan me dijo: *aprendió cosas de Chile.*

Podemos derivar muchas interpretaciones y problemas de este relato: sus evaluaciones sobre los tiempos pasados y los actuales, y cómo antes todas las actividades diarias eran más dificultosas y a su parecer por esa misma razón obligaba a todos ser más unidos y emprendedores; cómo el gobierno desestimula el emprendimiento personal al mismo tiempo de que expresara su queja de que ese mismo gobierno no *les hace* la casa, como ya no se puede educar bien a los niños y tal vez muchas cosas más. Pero en lo que estoy interesado en resaltar es sobre cómo Juan y su hermana nacieron en territorio argentino, incluso tiene presente la fecha. Se diferencia de los indios cuando se refiere a que estos comen carne cruda y que los mataron a todos, pero inmediatamente y simultáneamente expresan que en realidad *son medio indios* por el color de su piel. Al mismo tiempo considera que todo lo que me contó, sus costumbres, su historia, sus aventuras *son cosas de Chile*. Durante el lapso de una conversación Juan y su hermana fueron argentinos, chilenos e indios. Esto es sustancialmente diferente al fenómenos de passing o aculturación. No parecen estar interesados en ocultar alguna de sus identidades, cuándo frente a mí les hubiera sido más fácil reamrcar su argentinidad, sino que no tuvieron inconvenientes en mostras todas sus posibles identidades.

Conclusiones

Vimos que en el caso de los *crianceros*, chilenos e indios, existen casos en donde su autoadscripción está superpuesta, y en donde no siempre esto puede ser visto como una simple forma de ocultar la identidad. En el caso del chileno, también vimos que esta categoría es confusa ya que Chile históricamente fue una región antes que un Estado nación. Entonces en muchos casos del siglo XIX chileno funcionaba como un toponímico más que como una adscripción nacional, como se ve claramente en la carta de Calfucurá. Así, Chile y chileno son términos que se caracterizan por su multivocalidad. Existe una cierta jerarquía de estas identidades, en donde el mayor prestigio está en ser argentino, luego chileno y por último indio, y es verdad que en muchos casos en especial se oculta la identidad india diciendo que se es chileno. Si bien debe considerarse la posibilidad de que pasar de una categoría a otra puede ser una forma nativa de "modernizarse" y "civilizarse", como afirma Gow para el caso de los Cocamas (tribales) y Ex-Cocamas (peruanos), no creemos que por lo menos en nuestro caso, sea una variante de la lógica social indígena (2003:70). Por el contrario pensamos que, sin negar el peso de la tradición indígena, tiene que existir una novedad con la aparición de la colonia española y el posterior nacimiento de los Estados nacionales americanos, y que estos dos fenómenos generaron sus propias tradiciones. No podemos ni asumir que la única tradición existente es Europea (o argentina) debido a su poder de invasión e influencia, ni irnos al otro extremo de pensar que estas poblaciones viven y piensan como los americanos anteriores a la expansión colonial europea.

Por otro lado, es de considerar que en nuestro caso, la generación y mantenimiento de la identidad étnica y/o nacional no está presentada como una dicotomía. Estas identidades aparecen como difusas, permeables, superpuestas y hasta ambiguas. Deberíamos profundizar hasta qué punto esto no es una potencialidad en vez de una anomalía. A nuestro entender, un aporte importante en este camino fue realizado por Edmund Leach, para quién no debe considerarse a las sociedades que exhiben síntomas de fraccionalismo y conflicto interno que conducen a un cambio rápido como anòmicas o de decadencia patológica. Cuando las sociedades antropológicas son disociadas del tiempo y del espacio, la interpretación que se da al material es necesariamente un análisis de equilibrio. Sin embargo, la realidad social no forma un todo coherente, en general está llena de incongruencias; y son estas incongruencias las que, según Leach, nos pueden propiciar una comprensión del cambio social. Leach considera posible que un individuo pretenda diferentes condiciones sociales en sistemas sociales diferentes simultáneamente. Para el propio individuo, tales sistemas se presentan como alternativas o

incongruencias en el esquema de valores por el cual ordena su vida; y el proceso global de cambio estructural se realiza por medio de la manipulación de esas alternativas, aunque el individuo no sea conciente de estos procesos. Así, cada cual en su propio interés se empeña en explotar la situación en la medida que lo percibe, y al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura de la propia sociedad ([1954]1993:70)[17]

Comentarios al artículo de Rolando Silla "Ambigüedad y superposición de identidades: crianceros argentinos y chilenos en el Alto Neuquén".

Rita Segato

Elogié, en la ocasión, la filigrana histórico-etnográfica de Rolando Silla e hice dos comentarios a su texto, que ahora tengo la oportunidad de desarrollar un poco más. Al hacerlo, observaciones que eran, en un principio, menos enfáticas y dirigidas exclusivamente a la exposición oída en el Seminario Permanente de Antropología Social del IDES se transformaron inevitablemente en un comentario más general sobre algunos aspectos de la disciplina y se extendieron un poco más allá, en tono y contenido, de lo que fue el sereno diálogo con el autor en co-presencia.

1.El primer comentario se refiere a la manera en que el autor cita la literatura antropológica.

Cuando el autor cita etnógrafos e historiadores locales muestra considerable conocimiento de la literatura regional y nacional sobre el proceso de la región y el texto alcanza sus momentos de mayor interés. Lo mismo sucede cuando elabora su propio análisis sobre la fluidez de las identidades locales, consiguiendo revelar para el lector un cuadro vívido de los dilemas de la identidad en la región y situarlos en un contexto bien definido y examinado. Es en esos momentos que el autor logra tornar plenamente inteligibles los tránsitos identitarios que allí se dan.

Sin embargo, en varias ocasiones en que el autor intenta traer a colación autores clásicos o representantes de una perspectiva antropológica no sensible a los dilemas de los estados post-coloniales y a los temas relacionados con la etnicidad o la racialidad en el seno de naciones nuevas, como Leach, Lévi-Strauss y el más contemporáneo Tim Ingold, el texto pierde en vigor e interés y las citas parecen originarse más en una ansiedad por alcanzar legitimidad disciplinar que en un real recorrido interpretativo. La razón de las citas se vuelve inauténtica y la aspiración por ajustarse a un canon disciplinar que se considera establecido por "padres fundadores" o antropólogos consagrados de los países centrales nos distrae del eje de las cuestiones examinadas y pasa a substituir o cobra precedencia sobre una mirada densa, creativa y fuertemente situada en una perspectiva local sobre la etnografía, como es sin duda la de Rolando Silla.

Llamo "referencias de legitimación" a ese tipo de citas que no obedecen a una necesidad real de iluminar aspectos del trabajo de campo

[17] Leach relata que en Alta Birmania los Chan ocupan los valles ribereños donde cultivan arroz en campos irrigados; y son un pueblo relativamente sofisticado. En cambio los Kachins ocupan las colinas donde cultivan arroz usando las técnicas de cultivo intinerante a través de rosa y quema. La literatura especializada trató a estos últimos como salvajes primitivos y belicosos; muy diferentes a los Chans en apariencia, lengua y cultura, al punto que deben ser considerados de origen totalmente distinto. Sin embargo Leach señala como algunas familias eran simultáneamente Kachin y Chan. Da el caso de Hpaka, que como Kachin era miembro del linaje del clan Lahtaw; pero como Chan era budista y miembro del clan Hkam, la casa real del Estado de Möng Mao. Señala que no es raro encontrar un Kachin ambicioso que asuma los nombres y los títulos de un príncipe Chan a fin de justificar su pretensión a la aristocracia, pero que apela simultáneamente a los principios gumlao de igualdad a fin de huir de la obligación de pagar derechos feudales a su propio jefe tradicional. De esta forma, en las colinas de Kachin un individuo puede pertenecer a más de un sistema de prestigio, aún si esos sistemas son incoherentes entre sí (1993:74).

y sí meramente legitimar la perspectiva profesional del observador, y considero que ellas se originan muchas veces en una inseguridad ontológica de dos tipos de actores. En primer lugar, los muchos antropólogos que hoy sienten que necesitan afirmar su canon profesional frente a la incertidumbre derivada de la intersección de sus temas por nuevos campos académicos de orientación transdisciplinar, así como, también, frente a lo que podríamos llamar de "crisis del objeto" y "crisis de la episteme antropológica", que nos exige repensar el campo y nuestra posición y responsabilidades en y frente a él. En segundo lugar, los antropólogos periféricos, incluyendo aquí brasileros y argentinos entre otros, que, en muchos casos, a esa inseguridad ontológica agregan una inhibición profunda para generar categorías teóricas a partir de su localización geopolítica como sujetos. En este segundo caso, es evidente que la situación de colonización del pensamiento nos alcanza a todos, así como una regla de fondo que orienta la división mundial del trabajo intelectual y, en razón de la asimetría así generada, fija como interlocutores e evaluadores privilegiados de nuestro trabajo actores que no se encuentran entre nosotros y que no nos leen con el mismo respeto con que los leemos. El mal hábito de las "citas de legitimación" perjudica la autoría porque nos obliga a desviarnos de lo que es más importante en nuestra estrategia argumentativa, cuando, muchas veces, como en este caso de la bella etnografía de Silla, las mejores respuestas están mucho más cerca de nosotros.

En síntesis, para este primer punto, el artículo comentado es muy interesante cuando se sumerge en la historia regional y lanza sobre ella nueva luz a partir de sus datos etnográficos. Leí con verdadero placer las partes en que se relata la historia local y los momentos propiamente etnográficos: allí el texto alcanza su originalidad y hace su contribución. Este placer decayó por momentos cuando el ejercicio se volvió académico y convencional por la introducción de citas de legitimación.

El esfuerzo que sigue es llevar a las últimas consecuencias lo que aparece en el artículo de Rolando Silla ya bien sugerido en un planteo inicial: la discusión de la teoría general de la identidad a partir de la historia regional, en un camino de dirección inversa: hacer teoría desde la localidad, en vez de formatear la localidad con la teoría.

****

2.El segundo comentario se refiere a la necesidad de recurrir a un marco teórico que no se restrinja a la antropología clásica para poder examinar la fluidez de las identidades el alto Neuquén.

Por un lado, como expresé, la antropología clásica me parece no ser el marco teórico más adecuado para iluminar el universo observado por el autor. Esto es así porque nos encontramos aquí frente a campos de identidad antagónicos y estructurados asimétricamente por la clara localización del poder en uno de los términos de las siguientes relaciones binarias: blanco/indio, colonizador europeo/habitante originario, capitalino/provinciano, argentino/chileno, radicado/migrante, etc. No se trata de identidades existentes en un vacío histórico ni tampoco de un universo de sentido donde las relaciones de poder no se encuentran presentes, impregnando la escena. El texto muestra muy bien esos dos aspectos, pero recurre en varias ocasiones a una literatura teórica incapaz de contribuir al análisis de estas dos características: la historicidad de nuestros Estados Nación y las relaciones de poder que estructuran las relaciones nacionales, raciales y étnicas en ellos. Me parece que llevar a serio la caracterización de esa historia como una historia netamente post-colonial, donde la continuidad entre dos metrópolis –la europea y la nacional–, tal como propuso Partha Chatterjee, y la subalternización de la población racialmente marcada representada por la serie: indio / provinciano / fronterizo / extranjero, considerando la dimensión racial de la opresión, como sugiere Anibal Quijano, contribuiría a ampliar el alcance interpretativo. La perspectiva ya clásica de Fredrik Barth, hoy ya muy funcional y mecánica, así como poco preparada para abordar las relaciones de poder que atraviesan lo étnico en el mundo heredero de la colonia, debería substituirse o comple-

mentarse con las contribuciones de Stuart Hall sobre el tema de la identidad y las vicisitudes de la identificación en un mundo hegemonizado por la serie lanco/Europa/metrópoli/élites del estado nación.

Finalmente, el carácter maleable y circulante de las posiciones de identidad no debería asombrar al autor de la forma en que lo hace. Es interesante ver cómo esa circulación entre identidades se da para esta región particular, y esto es lo que el autor realiza de forma impecable. Pero el considerar esa fluidez de las identidades como una característica excepcional y atributo singular de los moradores de la región observada es un error. A pesar de las categorías que le lanzamos, el fenómeno que denominamos "identidad" es fluido, incierto y circulante. Sucede, posiblemente, que su campo es un campo inexplorado, es decir, un campo no abordado hasta hace poco por los antropólogos ni alcanzado por las luchas del movimiento social, es decir, un campo donde las personas no tienen ya una respuesta acuñada para la pregunta que los antropólogos colocamos a nuestros "nativos" al respecto de su identidad. Por un lado, la manera en que la práctica etnográfica interpela las comunidades y, por otro, la forma en que hoy en día los movimientos sociales las convoca a la reivindicación de recursos y derechos, exigen de las personas que sean capaces de respondernos de forma unívoca "quiénes son", es decir, cuál es la categoría étnico-racial que asumen como tarjeta de presentación. Pero esta categoría es en buena medida el resultado de interpelaciones del mundo exterior –tanto de la antropología como de las luchas por la expansión de la ciudadanía–, procesos que, me parece, poco habían atravesado el campo cuando Rolando Silla lo abordó con su trabajo. Es evidente que sus "nativos" saben hoy sobre la identidad y sus premisas mucho más o de forma diferente que antes de la interpelación etnográfica que la investigación de nuestro autor introdujo en la escena local. Es necesario que aprendamos a ver el campo en movimiento: en el movimiento de la historia, en el juego del poder y en la activación de ciertos temas que nuestro trabajo, con sus categorías operativas, le imponepvi.

En un contexto como el actual, en dónde presenciamos a menudo movimientos de recuperación de identidades que parecían hace mucho tiempo desaparecidas y de poblaciónes que se consideraban exterminadas, el planteo de Leach parace más que actual.

Afirmaríamos entonces que en el plano de las identidades, lo importante no es la distinción y separación de las entidades; y pareciera que Juan y su hermana, al igual que en las citas que analizamos sobre indios chilenos y argentinos, superponen los términos en vez de oponerlos. Esta superopsición de identidades o su utilización en forma ambigüa en ves de anómala tal vez sea un potencial, ya que el grupo en cuestión estaría más preparado para colocarse o quitarse rápidamente cualquiera de las categorias dependiendo del contexto en que necesiten actuar. Por el contrario, una definición taxativa de sus identidades podría impedirles acciones innovadoras y rápidas respuestas a procesos de transformación.

Bibliografía

Álvarez, Gregorio 1972 *Neuquén, su historia, geografía y toponimia.* Buenos Aires. Editorial Pehuén.Arias

Bucciarelli, Mario 1999 "El Estado neuquino". In: *Neuquén, la construcción de un orden estatal* (Orietta Favaro ed.). Neuquén. Uiversidad Nacional del Comahue.

Barth, Fredrik 2000 [1969] "Os grupos etnicos e suas fronteiras", In: *O guru, o iniciador e outras variaçoes antropológicas.* Contracapa. Rio de Janeiro.

Bandieri, Susana 1993 "Actividades económicas y modalidades de asentamiento". In: *Historia de Neuquén* (Bandieri, Favaro, Morinelli comp.). Buenos Aires. Plus Ultra.

— y Graciela Blanco 2001 "Invirtiendo tierras y

ganados: capitales chilenos en la frontera norpatagónica". In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social,* Susana Bandieri (coord.), Neuquén. UNC

Bechis, Martha 1985 "The Contribution of the Amerindians to the Making of the Argentinean and Chilean Nationalities. An Anthropological Approach". In: *Forum.* Vol. 3. Puerto Rico

— 2001 "De hermanos a enemigos: los comienzos del conflicto entre los criollos republicanos y los aborígenes del área arauco-pampeana, 1814-1818". In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social,* Susana Bandieri (coord.), Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

— 2002 "The Last Step in the Process of 'Araucanization of the Pampa´ 1810-1880. Attemps of Ethnic Ideologization and 'Nationism´ among Mapuche and Araucanized Pampean Aborigines". In: *Archaeological and Antrhopological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century.* C. Briones y J.L. Lanata (compl.). Connecticut-London. Begin & Garvey.

Bengoa, José 2000 *Historia del Pueblo Mapuche.* Siglo XIX y XX. Santiago de Chile. Editorial LOM

Briones, Claudia 1988 "Caciques y estancieros mapuche: dos momentos y una historia". In: *46 Congreso Internacional de Americanistas.* Amsterdam

Caillet-Bois, Ricardo 1970 *Cuestiones internacionales (1852-1966).* Buenos Aires. EUDEBA

Carbajal, Lino 1985 [1906] *Por el Alto Neuquén.* Neuquén. Siringa Libros.

Casamiquela, Rodolfo 1995 *Bosquejo de una etnología de la provincia del Neuquén.* Buenos Aires. Ediciones La Guillotina

Curruhuinca, Curapil y Luis Roux 1993 *Las matanzas del Neuquén.* Buenos Aires. Plus Ultra.

Debener, Marcela 2001 "Frontera agraria y comercio gandero: Mendoza-Neuquén (1850-1930)". In: *Cruzando la cordillera...La frontera argentino-chilena como espacio social,* S. Bandieri (coord.), Neuquén. Universidad Nacional del Comahue

Escolar, Diego 2000 "Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberania en la población andina de la provincia de San Juan". In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

Fernandez, Jorge 1965 "Contribución al conocimiento geográfico de la región del Alto Neuquén". In: *IDIA,* n207. Buenos Aires

Frapiccini, Alina; Gabriel Rafart; Daniel Lvovich 1995 "Migración y fluctuaciones del mercado de trabajo: los trabajadores chilenos de Neuquén, 1884-1930". In: *Estudios migratorios latinoamericanos,* año 10, n30

Gow, Peter 2003 "Ex-cocama: identidades em transformaçao na Amazônia peruana". In: *Mana. Estudos de antropologia.* Vol.9, n1. Rio de Janeiro. Contracapa.

Ingold, Tim 1996 *Key debates in anthropology.* London. Routledge

Lask, Tomke 2000 "Construcción de la identidad nacional. Sistemogénesis de la frontera franco-alemana". In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

Leach, Edmund 1995 [1954] *Sistemas Políticos da Alta Birmania,* São Paulo: Editorial Edusp

Levi-Strauss, Claude 1992 [1962] *El pensamiento salvaje.* México. Fondo de Cultura Económica

Mases, Enrique; Gabriel Rafart 1997 "Los trabajadores chilenos en el mercado laboral argentino: el caso Neuquén, 1890-1920". In: *Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930);* Carmen Norambuena Carrasco (ed.). Editorial Universitaria de Santiago de Chile.

Norambuena Carrasco, Cármen 1997 "La opinión pública frente a la emigración de los chilenos a Neuquén. 1895-1930". In: *Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930);* Carmen Norambuena Carrasco (ed.). Editorial Universitaria de Santiago de Chile.

Segato, Rita Laura 1997 "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização". In: *Globalização e religião* (Pedro Oro e Steil, org.) Petrópolis. Editorial Vozes.

Stolcke, Verena 1997 "The ´Nature´ of Nationality". In: *Citizenship and Exclusion.* London. Editorial Veit Bader

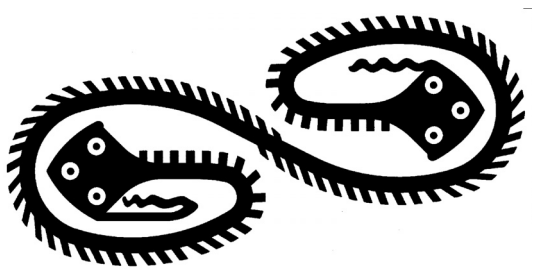
Strickon, Arnold 1977 "Estancieros y gauchos: clase, cultura y articulación social". In: *Procesos de articulación social,* E. Hermitte y L. Bartolomé (compl.). Buenos Aires. Amorrortu editores

THOMAS, Nicholas 1991 "Against Ethnography". In: *Cultural Anthropology,* Vol.6 n3. Washington

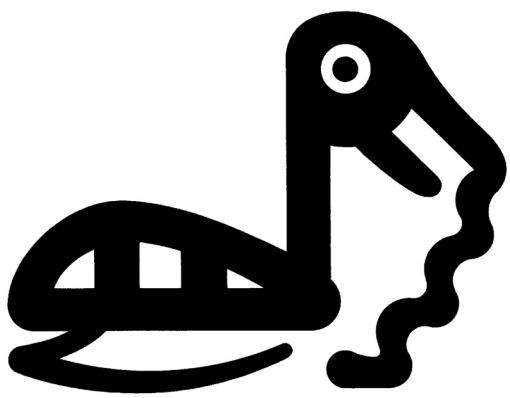
VIDAL, Hernan J. 2000 "La frontera después del ajuste. De la producción de soberanía a la producción de ciudadanía en Río Turbio". In: *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro* A. Grimson (comp.). Buenos Aires. Ediciones Ciccus-La Crujía

VELHO, Otávio 2003 "A persistência do cristianismo e a dos antropólogos". *V Reunião de Antropologia do Mercosul.* Florianopolis

ZEBALLOS, Estanislao S. 1961 [1884] Callvucurá y la dinastía de los piedra. Buenos Aires. Hachette



Panoramas temáticos



Panorama de la antropologia visual en argentina 1983-2005[1]

Marían Moya y Camila Álvarez[2]

Introducción

"La antropología se convirtió en una ciencia de palabras", sentenció Margaret Mead en su conferencia ofrecida en el marco del IX ICAES celebrado en 1973 en Chicago[3]. La declaración de Mead evidencia que la poca aceptación de la antropología visual no es un hecho curioso, propio de nuestro medio académico argentino. En absoluto, ni aún en los centros de producción intelectual donde nació le ha resultado sencillo a esta disciplina conseguir un reconocimiento como área de investigación legítima, autónoma y con status científico.

Más aún, las dudas no sólo son exógenas a la antropología visual. Los siguientes interrogantes han venido atribulando desde hace tiempo a los propios antropólogos que trabajan con imágenes: ¿es la antropología visual una "disciplina" científica homologable a las "otras antropologías" (médica, política, económica, simbólica)?; ¿se trata de un recurso técnico o es un recurso metodológico aplicable sólo en el contexto de una investigación tradicional en el campo antropológico? ¿Puede hablarse de la antropología de las imágenes como un área de indagación de la realidad social con un status epistemológico reconocible y establecido? Las experiencias se han ido acumulando a lo largo de estos años, se han producido numerosos trabajos escritos y fílmicos, pero muchas de las preguntas centrales aún no tienen respuestas.

Algunas "bocanadas de oxígeno" ha disfrutado el cine antropológico tras el advenimiento de la antropología posmoderna, cuando el arte se acercó a la ciencia y en algunos casos hasta intentó desplazarla. Las ambigüedades de la imagen fílmica –ese dispositivo polisémico que dispara los sentidos, sin anclarlos, como alertaba Barthes– podían "tolerarse" en el nuevo espíritu de la posmodernidad.

Una de las maneras de sortear estas dificultades consistió en recurrir a otras denominaciones posibles, tales como "antropología de las imágenes", "antropología de los medios", "antropología de lo visual". Claro está que de un modo u otro estas diferentes designaciones suponen ámbitos de incumbencia que se superponen entre sí, pero que no abarcan los mismos contenidos. Además de que, por cierto, una modificación retórica no soluciona los problemas de definición conceptual.

Acerca de los distintos roles o usos del dispositivo fílmico en antropología –según el marco de referencia en cuestión, como veremos más abajo– podemos enumerar algunos ejemplos que ilustran los derroteros por donde se han desarrollado las discusiones en este campo, plagado de ambigüedades, confusiones, conflictos

[1] El presente artículo está basado en un análisis intensivo pero no extensivo del material disponible sobre la antropología visual en Argentina. Hemos establecido un recorte temporal que coincide con la apertura democrática de 1983, momento clave para los inicios de la antropología visual en nuestro país.

[2] Grupo de Antropología y Medios Audiovisuales (GAMA). CAS-IDES/UBA. marianmoya@fibertel.com.ar. Agradecemos la colaboración para la elaboración de este artículo a Soledad Torres Agüero, Débora Lanzeni, Paulo Campano y Carlos Masotta.

[3] "...anthropology became a science of words, and those who relied on words have been very unwilling to let their pupils use the new tools, while the neophytes have only too often slavishly followed the outmoded methods that their predecessors used." (Mead 1995:5)

de intereses (profesionales e ideológicos), pero también de potencialidades, creatividad, originalidad en la aproximación a la realidad, exploración de nuevos lenguajes y sistemas de comprensión y comunicación. En las páginas que siguen, exploraremos cómo esos caminos han guiado o desviado de su curso la producción local en antropología visual.

Inicios hasta hoy. Breve recorrido histórico por la produccion local

En los países centrales, los orígenes de la antropología visual se remontan a algunas producciones pioneras en los albores del siglo XX, aunque la reflexión teórica sistemática sobre la disciplina comienza a partir de los años '50. En Argentina, la aparición de la antropología visual[4] es más tardía. En la década del ´80, se dio un importante impulso a la introducción del pensamiento en antropología visual en nuestro medio local, con ideas provenientes principalmente de Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña. Sin embargo, pueden consignarse algunas experiencias previas a ese movimiento en nuestro país. En el marco de la Universidad Nacional de La Plata - específicamente en el grupo LARDA (Laboratorio de Análisis y Registro de Datos Antropológicos), Sección Antropología Visual de la División Etnografía, y en PINACO (Programa de Investigaciones sobre Antropología Cognitiva - CONICET)-, los antropólogos ya venían explorando las potencialidades del medio audiovisual y su aplicación en el trabajo antropológico a través de cursos y talleres, dependientes de las cátedras de Antropología y Etología.

En la Universidad de Buenos Aires, de la mano de la antropóloga cineasta Carmen Guarini se introdujo principalmente la corriente francesa hacia fines de los '80. Esta línea de trabajo e investigación planteaba el contacto con los sujetos a través de una "cámara viva" que participara en los sucesos que registraba provocando situaciones de búsqueda de una verdad oculta que surgiría por la misma situación de filmación. El principal exponente de dicha corriente, conocida como *"cinema verité"*, fue Jean Rouch, quien concebía el cine como una nueva forma de participación y de relación con el otro, involucrado de esta manera en la construcción del film.

Cuando esta escuela llegó a Buenos Aires, las condiciones locales de producción eran diferentes a las francesas. Dentro del cine documental, y en la línea de las realizaciones de la Escuela de Santa Fe, encabezada por Fernando Birri, había producciones con temáticas propias de la antropología y abordajes etnográficos pero sin un marco de reflexión teórica. Los problemas considerados entonces tenían que ver con limitaciones económicas y de estructuras de producción y, en segunda instancia, con la inserción al campo con una cámara. Todas las discusiones posibles quedaban dentro de los límites de una pequeña esfera de productores de imágenes, sin adscribir al corpus teórico de la antropología, ni apropiarse de las preguntas de esta disciplina.

Hacia los '90, un tanto tardíamente respecto de estos desarrollos en otros lugares, llega a nuestro país la influencia de las corrientes observacionales aunque de manera dispersa. Herederos del cine directo[5] iniciado en los años '60 en Estados Unidos, Gran Bretaña y Canadá, estos cineastas filmaban desde el modelo observacional: se concentraban en registrar detalladamente comportamientos cotidianos, basándose para ello en una especial relación entre el realizador y los sujetos filmados, vínculo a partir del cual estos sujetos adquirían todo el protagonismo, mientras que la estructura de la película apuntaba a respetar la lógica de sus realidades.

[4] Cabe aclarar que nos referimos a la incorporación de la reflexión sistemática en el medio académico sobre temas que vinculan el cine con la antropología. En forma previa a la aparición académica formal de la antropología visual, hubo algunos acercamientos a la temática desde otros ámbitos, por ejemplo, algunas muestras de cine etnográfico o las realizaciones cinematográficas de documentalistas como Jorge Prelorán. Volveremos sobre estos antecedentes más adelante.

[5] El Cine directo de Estados Unidos coincide con las corrientes conocidas como *Candid Eye* en Canadá y *Free Cinema en Gran Bretaña*.

El realizador procuraba pasar lo más desapercibido posible, para lo cual era fundamental haber establecido previamente un buen vínculo con los sujetos. El principal esfuerzo estaba orientado a lograr que la presencia del cineasta no fuera intrusiva. De esta manera, tanto el cinema verité (o "cine verdad") como el cine observacional propugnaban un nuevo tipo de relación con "los otros" a partir de un conocimiento profundo, que hiciera posible que la imagen cinematográfica se convirtiera no en el reflejo de una realidad externa, sino de una interrelación social producida a través del encuentro entre el realizador y los sujetos. No obstante, la actitud que mantenían quienes trabajaban desde una modalidad observacional (el "lugar del antropólogo en el campo") se correspondía con lo que David MacDougall[6] define como *ascetismo metodológico*, donde la observación es plena, y el realizador no pregunta ni interpela a los sujetos; todo lo contrario de lo que proponía el cine participativo y provocador propuesto por el francés Jean Rouch.

Aunque se trate de un abordaje propio del género documental, la modalidad observacional ha resultado propicia para los antropólogos interesados en una producción de conocimiento a partir del lenguaje audiovisual, puesto que implica estrategias metodológicas paralelas al trabajo de campo antropológico clásico basado en la observación participante. Es así cómo se convierte en la ortodoxia dominante dentro del cine antropológico en otras regiones[7], pero como decíamos antes, en nuestro país sólo ejerce influencia de manera dispersa en manos de algunos realizadores individuales.

Definicion de "Cine Etnografico": la gran preocupacion

Los antropólogos visuales y los cineastas etnográficos[8] han invertido grandes esfuerzos en definir y caracterizar el "film etnográfico" o el "cine etnográfico", variando las acepciones de acuerdo a los contextos geopolíticos de producción[9].

Las discusiones abarcaban un espectro que se extendía desde la nihilista pregunta "¿Existe el filme etnológico[10]?", formulada por André Leroi Gourhan[11]-y retomada por Carmen Guarini[12], como el interrogante medular para reflexionar localmente sobre antropología visual-hasta la consideración y consecuente definición que suponía que "todo el cine es etnográfico" (Heider, 1976). Entre esos extremos, podemos encontrar un espectro de definiciones que guardan en común un exceso de descripción y una carencia de conceptualización. Lo curioso es que los trabajos académicos realizados dentro de la antropología visual en la Argentina no

[6] Uno de los más importantes teóricos y productores en antropología visual a nivel mundial desde los ´70 hasta hoy.
[7] Como afirma P. Henley (2001: 23), y (2003:1).
[8] Entre cineastas, sin formación antropológica, y antropólogos visuales (algunos sin formación en cine) existe una clara distinción de enfoques en lo que hace a las definiciones, objetivos, percepción de roles de la antropología y el cine "social", espacios de circulación y de presentación de resultados de sus respectivos trabajos. En el presente artículo hemos restringido la caracterización del área de la "antropología visual" al campo de incumbencia de los antropólogos. Pero veremos cómo la carencia de reflexión teórica y metodológica ha generado un sinnúmero de confusiones y ambigüedades que se vislumbran en los resultados obtenidos en este campo.
[9] En este sentido, se destaca la producción académica y cinematográfica anglosajona, de EEUU y Gran Bretaña especialmente, aunque Australia y Canadá también han incursionado en estos campos. También es digna de mención la producción de Francia. Por su parte, Alemania cobra un menor protagonismo, aunque los alemanes, desde el IWF Wissen und Medien, en Gottingen, son muy activos en el área de la producción y difusión del cine antropológico a nivel mundial. Finalmente representantes de Italia, Sudáfrica y de los Países Escandinavos han también realizado aportes significativos en el área, ya sea en la producción de textos escritos, de films y en la organización de festivales y muestras de cine etnográfico.
[10] Interesante resulta la expresión escogida por Leroi Gurhan, "film etnológico", cuando la forma más empleada es "film etnográfico". Una y otra expresiones son explícitas en cuanto a los marcos de referencia respectivos.
[11] Leroi-Gourhan, André. "Cinéma et sciences humanes - Le filme ethnologique existe-t-il?", en Revue de géographie humaine et d'ethnologie, Paris, N.3, 1948, pp.42-50.
[12] Guarini, C. *"¿Existe el cine etnográfico?"* Ponencia presentada en el IV Congreso Argentino de Antropología Social, Olavarría 1994.

se hicieron eco, en general, de estas innumerables y poco provechosas definiciones. Hay producción fílmica etnográfica, pero la producción textual sobre la misma no se dedica a la calificación de uno u otro film como "etnográfico" o no.

A continuación, reproducimos una definición de "filme etnográfico" (o "cine etnográfico") aceptada por la antropología visual en el medio local y que elaborara Emilie de Brigard, exponente de la tradición francesa :

> Es corriente definir el cine etnográfico como un cine que revela patrones culturales. De esta definición se sigue que todos los films son etnográficos, ya sea por su contenido, por su forma o por ambos. Algunas películas, sin embargo, son más reveladoras que otras. (De Brigard, 1975)

Rollwagen, autor que no se anda con rodeos a la hora de plantear los problemas de fondo de la antropología visual, acertadamente puntualiza que esta definición es uno de los ejemplos de cómo se emplea la terminología antropológica sin un conocimiento del marco teórico de la disciplina. En efecto,

> "si todos los films que "revelan patrones culturales" son "etnográficos", entonces todos aquellos que hacen películas son "etnógrafos"; llevado hasta su extremo lógico, este argumento da lugar a la reducción de cualquier diferencia entre un cineasta formado antropológicamente y el que no lo está, porque lo que importa es el tema escogido y la "objetividad de la cámara". Los productos de una posición como ésta deben reconocerse como de poca significación para la creación de una teoría antropológica sobre la realización cinematográfica". (Rollwagen 1988: 327)

La categoría "cine etnográfico" supone, por un lado, que el tema del filme debe ser registrado cinematográficamente; pero por otro lado, y no menos importante, es que "etnográfico" significa que existe un marco disciplinario dentro del cual se inscribe el "tema" del filme. La etnografía como descripción científica realizada dentro de un marco teórico se asocia con la disciplina antropológica. El problema es que las escuelas de cine etnográfico focalizan en *cómo* la realidad a filmar ha de ser registrada, lo cual supone una discusión cinematográfica, totalmente desvinculada de la teoría antropológica. Cómo interpretar las percepciones de la "realidad" debe ser un tema de problematización en un marco de referencia antropológico. Y este marco de referencia, sostiene el autor, dentro del cual ha de desarrollarse el registro audiovisual antropológico de un sistema cultural, englobará la elección de: los sistemas culturales, las perspectivas de investigación, las teorías, los estudios comparativos para el análisis, y aún el análisis se realiza articuladamente con el trabajo previo de los antropólogos (Rollwagen 1988: 329).

Ardévol, investigadora española cuyos trabajos han sido también consultados ampliamente a nivel local, define el cine etnográfico como "la producción audiovisual realizada a partir de una investigación antropológica" y "supone la combinación de dos técnicas: la producción cinematográfica y la descripción etnográfica" (Ardevol 1998:217).

Por su parte, Ruby, otro importante referente, sostiene que "no hay común acuerdo sobre la definición del género, la creencia popular es que se trata de un documental sobre gente "exótica", ampliando el término "etnográfico" para entender cualquier exposición cultural". El propio autor prefiere "restringir el término a films realizados por o en asociación con antropólogos"

Ruby asegura que la literatura sobre films etnográficos se vio obstaculizada por "una falta de estructura conceptual que pudiera ser suficiente para permitir la labor de la antropólogos, teorizar acerca de cómo deben ser usados los films para comunicar conocimiento." El resultado de esta falencia, sostiene el autor, ha conducido a una serie de problemas, a saber:

1. prohibiciones y prevenciones programáticas acerca de cómo se realiza el film
2. el dilema entre ciencia y arte
3. cuestionamientos acerca de la precisión, la imparcialidad y la objetividad

4. la relevancia de las convenciones del realismo documental
5. el valor del filme en la enseñanza antropológica
6. la relación entre la antropología escrita y una antropología visual
7. la colaboración entre realizadores y antropólogos, así como la producción local de textos visuales

Por ello, la exploración teórica está limitada a si un filme etnográfico es completo, preciso, objetivo e incluso cuándo es o no etnográfico. En vista de este panorama, Ruby alienta un examen de las políticas y la ideología del film etnográfico (Ruby 1996: 1347)[13]

El diagnóstico de este autor estadounidense -influyente también en la producción escrita sobre antropología visual en nuestro medio- es acertado pero deja fuera e intacta la cuestión primordial: ¿se puede realmente elaborar "teoría" en el marco de la antropología visual? ¿Puede esta "subdisciplina" separarse de su carácter fenomenológico y adquirir un estatus epistemológico propio que el resto de las "antropologías" reconozcan como legítimo?

La incorporacion de lo visual en la ciencia antropologica: la asignatura pendiente

Quien aborda estos dilemas y avanza algunas interesantes líneas de reflexión es, otra vez, Jack Rollwagen. El autor plantea que hay dos perspectivas entre los realizadores de cine "etnográfico", antropólogos y no antropólogos:

1. la primera perspectiva sostiene que "el objetivo de la ciencia es describir la "verdadera" naturaleza de la "realidad" mediante la recolección "objetiva" de datos sobre ella. De esta manera, la "teoría" estaría subordinada a la recolección de 'datos'" (entrecomillado del autor)
2. la segunda perspectiva afirma que "cualquiera sea la "realidad" existente, ésta solo puede conocerse por medio de observadores individuales. Así, la naturaleza del marco cognitivo (en particular, el del marco teórico razonado) utilizado por el observador es fundamental en la observación de la "realidad" y en la recolección de esas observaciones por medios escritos o cinematográficos".

Según Rollwagen, la literatura sobre cine etnográfico estaría dominada por la primera perspectiva. Sin embargo, otro enfoque cercano al segundo consignado por Rollwagen ha cobrado preponderancia en los últimos años, de la mano del avance posmoderno. Sara Pink (2001), antropóloga visual británica, es una clara representante de esta tendencia y dice:

> "antes que prescribir 'cómo' hacer 'investigación visual', tomo de mi propia experiencia y de la experiencia de otros etnógrafos en el uso de las imágenes en investigación y en la representación para *presentar* un rango de ejemplos posibles [...] En este libro adoptaré una visión contrastante [*a la visión positivista*]...Para incorporar lo visual apropiadamente, la ciencia social debería, como lo ha sugerido MacDougall 'desarrollar objetivos y metodologías alternativos' (MacDougall 1997:293) antes que adjuntar lo visual a principios metodológicos y marcos analíticos preexistentes. Esto significa abandonar la idea de una ciencia social puramente objetiva y rechazar la idea de que la palabra escrita es esencialmente un medio superior de representación etnográfica (MacDougall 2001: 4)"

Pink reduce el material "en bruto" a experiencias, la propia experiencia etnográfica (del investigador), pero no reclama, como lo hace claramente Rollwagen y con menos vehemencia Ruby, que la teoría antropológica guíe y enmarque esas experiencias, para poder dar lugar a explicaciones de procesos. De ahí otra de las preguntas medulares de la antropología

[13] Mientras que en el ámbito académico anglosajón se prefiere la expresión "ethnographic film", en fránces "film ethnografique", en español se emplea indistintamente "cine etnográfico" y "film etnográfico".

visual: ¿el objetivo de la antropología visual es mostrar, describir, expresar, compartir una experiencia, **interpretar** o **explicar procesos sociales**? Poco se han explorado las respuestas posibles para estos interrogantes desde la producción local. Además, ninguna de las tendencias mencionadas se detecta tan claramente en la producción de conocimiento antropológico visual o no visual de los últimos tiempos, y tampoco se ha elaborado en nuestro medio académico local una perspectiva, escuela, corriente o ni siquiera algunas herramientas conceptuales y metodológicas más acordes a las urgencias y necesidades locales o regionales. En suma, el problema más acuciante de lo visual en antropología -afuera y aquí- es la falta de diálogo entre la producción fílmica, la teoría de la disciplina y la metodología de la investigación. Sin este diálogo el surgimiento de una problemática propia de lo visual en antropología se torna imposible.

No obstante, un mérito ha tenido la antropología visual es su carácter de pionera o visionaria con respecto a las "otras antropologías"[14]: los antropólogos visuales y aún los precursores (no antropólogos)[15] se han adelantado a los cuestionamientos y "descubrimientos" de la antropología posmoderna. Esta percepción, un tanto intuitiva y estimulada por la propia naturaleza del trabajo de campo fílmico, se ha debido, quizás, a la ventaja de operar desde siempre en una zona franca entre el arte y la ciencia, posición que le ha conferido más ductilidad al antropólogo cineasta en comparación con los antropólogos no visuales para explorar otras áreas (de las emociones, las percepciones, la sensibilidad, la creatividad). En la Argentina, por el mismo clima "anti-etnográfico" que imperó hasta casi los inicios de la década de los '90, y los prejuicios ideológicos aparejados, las ideas posmodernas tuvieron que esperar un tiempo para instalarse en la discusión.

Pero una vez aceptada en el contexto local, la antropología posmoderna también le ha venido como anillo al dedo a la antropología visual en su necesidad de justificar los cruces con el arte. Asimismo, el protagonismo que han cobrado los medios de comunicación y el más fácil acceso a la tecnología por parte de la sociedad han contribuido, sin duda, a flexibilizar la aceptación de esta disciplina. La tecnología está ahora al alcance de la mano y se ha ido diluyendo ese halo de misterio que circundaba hasta no hace tanto a los aparatos tecnológicos.

Sin embargo, aún quedan resistencias, incluso entre antropólogos visuales locales, a incorporar en sus marcos analíticos o interpretativos categorías propias de la antropología posmoderna que han sido introducidas con comodidad en la producción de conocimiento de la antropología visual foránea: "intertextualidad", "reflexividad", "antropologías locales" o "nativas", "plurivocalidad", "multivocalidad", etc.[16]

Se desprende de este panorama a nivel mundial, que tanto la visión positivista de la antropología visual como la visión posmoderna son casi las dos caras de la misma moneda: una materialista (vulgar), empirista, y la otra, idealista, interpretativista. Ambas posturas sabemos que obedecen a imperativos sociopolíticos e ideológicos de determinados momentos históricos antes que constituir un autónomo y aséptico devenir del conocimiento sobre la realidad social.

Por esa misma razón, en un contexto de producción periférico como nuestro medio académico, era necesario adaptar la antropología visual a las necesidades e intereses locales. La vía elegida habría sido, como de alguna manera lo entendieron quizás los pensadores y realizadores del cine documental de las décadas de

[14] Otra asignatura pendiente en antropología es una seria reflexión acerca de este descuartizamiento disciplinario en compartimentos estancos (antropología económica, médica, política, jurídica, etc.), que contradice las aspiraciones holísticas de la disciplina. La práctica en el campo de la antropología visual, tal y como lo estamos desarrollando en este artículo, demuestra que el "despedazamiento disciplinar" no es apropiado, al menos en lo que hace a los intereses, objetivos y aún a las potencialidades de esta práctica.

[15] Tal es el caso de Dziga Vertov, Robert Flaherty, y posteriormente Jean Rouch.

[16] La discusión en torno a estas categorías trasciende los objetivos del presente artículo, pero creemos que nos debemos una discusión a fondo sobre el uso, abuso y/o recuperación de estas herramientas conceptuales y hermenéuticas en el ámbito de la antropología local.

los '60 y '70, comprender la materialidad de la imagen y de la mirada, de qué manera la percepción visual y la construcción de imágenes estarían condicionadas y determinadas por circunstancias políticas y sociales, coyunturales y estructurales, que trascendieran las modas teóricas extrapoladas de otros ámbitos de producción.

En efecto, una perspectiva que propugna

> "el énfasis en la especificidad y la experiencia y un reconocimiento de las similitudes entre la constructividad y la "ficción" (en el sentido cliffordiano del término) del film y del texto escrito, creó un contexto en el que el filme etnográfico devino una forma más aceptable de representación social" (Pink 2001: 5)

poco puede aportar a la solución de las urgencias estructurales locales. No se trata de desechar de plano los aportes posmodernos. Ya hemos dicho que de alguna manera estos pensamientos oxigenaron la ciencia antropológica local. Pero lo cierto es que en un contexto de producción de conocimiento de lo social como el que ofrece Argentina, planteados de ese modo, desentonarían. Si tomamos en consideración las coyunturas políticas y sociales locales durante los años en que el posmodernismo tuvo su protagonismo y fue casi la moda indiscutida en los centros de producción mundial, esas premisas, enfoques y objetivos, extrapolados en sus formatos originales, no se adecuaban a las necesidades locales. No era posible que estas propuestas ofrecieran vías de solución a problemas sociales cuando el foco estaba puesto exclusivamente en la creatividad individual del realizador etnógrafo, en la mera relación en el campo entre nativo e investigador o en las interpretaciones casi psicologistas que a menudo propicia esta corriente. Entendemos que estas visiones, absolutamente funcionales a un programa político neoliberal -que requiere soslayar las desigualdades o declararlas consecuencia "natural" de las condiciones de existencia- fomenta el individualismo, mistifica la tecnología en desmedro de la ciencia, plantea como filosóficos problemas que son de índole política y ofrece como datos descripciones, interpretaciones, en lugar de indagar las causas que explican fenómenos sociales.

Historizaciones y anti-referentes: dudosos recursos de legitimacion disciplinaria

Paul Hockings, uno de los autores más representativos en antropología visual, asevera que la filmación etnográfica es complemento de otras formas de trabajo antropológico: como material para la enseñanza en cursos de grado, como archivo de material cultural, en el diseño y presentación de proyectos de investigación, como trabajo de campo exploratorio y para la transferencia de la antropología a públicos más amplios (Hockings 1997: 508). Esta visión no es incorrecta pero si incompleta puesto que no abarca la totalidad de los roles, usos, saberes y potencialidades de la antropología visual en el ámbito académico, y aún fuera de éste.

Al recorrer cualquier Historia de la Antropología, por ejemplo Harris (1968) o Voget (1975), la filmación y fotografía de grupos sociales nunca ha hecho una contribución significativa al desarrollo de la antropología o de la teoría social. Hockings se sorprende al notar que ni siquiera en los índices de estos trabajos aparece el tema de la filmación antropológica o etnográfica (Hockings 1997: 513).

Una costumbre en el campo de la antropología visual es que muchos de los artículos, ponencias, libros comienzan con una historización de la "disciplina" que se remonta a los pioneros del uso del dispositivo cinematográfico para el registro de las sociedades humanas, como el irlandés Robert Flaherty o el soviético Dziga Vertov. Puede haber muchas motivaciones para recurrir a la descripción cronológica del desarrollo de la disciplina, pero la razón que aparece como más convincente es que, a falta de reflexión teórica suficiente y satisfactoria, los antropólogos visuales conciben cómo única opción recurrir a la historia (en su versión lineal, cronológica y descriptiva). Esta costumbre no es exclusiva de la producción escrita en nuestro medio sobre antropología visual, sino que también, como el resto de las definiciones

y pensamiento vinculados a la disciplina, ha sido importada principalmente desde Francia, EEUU y Gran Bretaña.

Otra de las tendencias típicas es la de considerar como referentes del área a realizadores documentalistas sin formación en antropología, lo que ha sesgado la disciplina, durante mucho tiempo, hacia la discusión sobre las formas en que se debe llevar a cabo la filmación en el campo, es decir, hacia meras disquisiciones sobre técnicas cinematográficas, perdiéndose por el camino la especificidad de la antropología. En efecto, en ocasiones, los "referentes" en antropología visual son cineastas o artistas de otros campos que exploran las potencialidades del cine para el enriquecimiento de sus labores en esas otras áreas. Tal es el caso de Trinh-T-Minha, vietnamita en su origen, música y musicóloga, que en los últimos años ha extendido sus intereses a la producción audiovisual y académica, especializándose en temas de género[17].

Trinh proviene del campo del arte, por lo cual el posmodernismo le ha proporcionado una suerte de escudo protector para que sus escritos y sus films, lejos de ser cuestionados, sean reconocidos como vehículos de conocimiento académico ya que, según aquella corriente, ciencia y arte se funden en la creatividad y las dotes interpretativas, producto de la subjetividad del autor. Pero lo más interesante es que esta artista y académica, lejos de sentirse identificada con la antropología, se esfuerza por aclarar que no es antropóloga y ni siquiera está de acuerdo con la naturaleza de la práctica antropológica, a la que acusa de autoritaria y colonialista[18]. No obstante, Trinh es invitada de lujo en medios académicos antropológicos, son famosos sus cursos y conferencias alrededor del mundo y, paradójicamente, en muchas ocasiones en calidad de "antropóloga visual". Aunque ni la misma Trinh se reconozca como parte de este mundo antropológico, se ha vuelto figura casi de culto en este medio: como intelectual reconocida y como representante de los "que ahora tienen voz" (como "nativa"). Cabe aclarar que Trinh es vietnamita, pero se formó en Francia y EEUU y hoy ocupa un importante cargo académico en la Universidad de California, Berkeley.

El otro exponente no antropólogo, pero referente obligado a la hora de cruzar el cine con la etnografía es Jorge Prelorán. Argentino, de origen estadounidense por parte materna, Prelorán no desperdicia oportunidad para aclarar que su pensamiento y su obra no tienen ninguna relación con la antropología. Más aún, sostiene que su cine

> "opera a la inversa del análisis etnográfico o antropológico científico [...] para entrar en contacto con cierta gente que tal vez está destinada a ser borrada por los cambios sociales y el progreso de la civilización (*sic*)" (Ríos 1985: 105).

Tiene razón al separarse Prelorán de la antropología, ya que aparentemente sus intereses apuntan más al "salvataje cultural" que a generar cambios en las vidas de los sujetos que filma. La concepción de Prelorán sobre lo visual está teñida de positivismo, aunque elija una modalidad de aproximación a sus personajes similar a la del antropólogo: compartiendo la vida cotidiana, permaneciendo largos períodos de tiempo con sus sujetos fílmicos y estableciendo una relación de confianza lo suficientemente profunda como para que su personaje acceda a ser registrado por la cámara. Pero Prelorán no percibe las similitudes entre su estilo de contacto con sus personajes y la forma de aproximación al "otro" del antropólogo, lo que lo lleva a elaborar pensamientos como el siguiente:

> "mis películas no son antropológicas ni etnográficas, sino documentos humanos, en los que sólo importa la realidad humana que se va a transmitir. Son vivencias intransferibles. Considero que el cine que hago no es absolutamente objetivo, sino más bien sub-

[17] Los trabajos de esta artista vietnamita han sido consultados y discutido en varias oportunidades por los antropólogos visuales argentinos.

[18] Minha, Trinh-T *Ciclo de Seminarios en Ochanomizu University*, Tokio, Japón. Mayo-Agosto 1998

> jetivo, y por lo tanto no es científico." (Ríos 1985:111)

Un antropólogo posmoderno puede llegar a amar (porque coincidirá con Prelorán en la aproximación subjetiva a la realidad social) o a defenestrar tales declaraciones (porque el cineasta tilda a todos los antropólogos de "científicos"). Pero quizás Prelorán no advirtió que, por lo menos en el contexto de la posmodernidad, tiene más en común con los antropólogos que lo que él quisiera admitir:

> "Realizo mis trabajos a la inversa de un científico. Entro en contacto con uno, dos o tres individuos y trato de sumergirme en sus problemas, y con estos problemas se forma el universo de estas personas [...] En general, los trabajos antropológicos son racistas, por dos razones: 1) porque la antropología empezó siendo una ciencia racista, para tratar de controlar a los dominados; y 2) porque los antropólogos son gente sofisticada, culta, en el sentido urbano de civilización. Van y miran y, ¿qué les llama la atención? Las cosas y los hechos distintos. Lo que trato de mostrar es que [...] esas personas no son diferentes de nosotros, pero que están olvidadas y marginadas por una sociedad indiferente." (Ríos 1985: 115)

Este fragmento parece revelar cierta ignorancia sobre el quehacer y los objetivos de la antropología, especialmente el tipo de antropología que se llevaba a cabo en Argentina en la época en que Prelorán se explayaba de este modo. Podría quizás entenderse en el contexto de alguna antropología norteamericana (aunque esto es poco convincente), pero no aquí donde, al amparo de las corrientes marxistas imperando en esos tiempos en los trabajos antropológicos, casi todo era "contexto de producción", "marginalidad" y "clase social" antes que "etnografía", "cultura" y "acontecimiento cultural".

Prelorán exacerba sus críticas, dice Ríos, cuando se lo intenta ubicar dentro de la categoría de cineasta etnográfico o antropológico, ya que pone en cuestión "a quienes utilizan el cine como un simple instrumento de comprobación científica" (Ríos 1985: 105).

> "El antropólogo decidido a recoger una documentación filmada, por lo general se hace acompañar por un cineasta a quien indica lo que tiene que filmar, pero de este método no surge necesariamente una cinta, estética y dramáticamente construida. Los antropólogos que filman no hacen cine, sino fichas filmadas." (Ríos 1985: 115)

En primer lugar, no puede afirmarse taxativamente que el antropólogo siempre trabaje en colaboración con un cineasta, porque ni aún en épocas de Prelorán era esa la única modalidad "generalizada". En segundo lugar, los objetivos del antropólogo generalmente tienen que ver con los fines de la investigación, por lo cual no es la preocupación primordial lograr una película cuidada estéticamente, sino que sea de interés antropológico. Una "construcción dramática" es una necesidad propia del género de ficción, por lo cual no es siempre "la" preocupación del antropólogo que está intentando dar cuenta de una realidad social[19], la mayoría de las veces para ofrecer soluciones para el cambio[20]. Y por último, no es cierto que las películas de antropólogos sean siempre "fichas filmadas". Podrían serlo (y ¿qué habría de malo en ello?), pero también existen preocupaciones comunicacionales, expresivas y didácticas.

La obra de Prelorán, debemos reconocerlo, vinculó la disciplina con el cine de forma sostenida y sistemática entre los '60 y '70. Pese a sus declaraciones acerca de su obra como un "mérito solitario", fue en realidad el clima

[19] Aunque, como veremos más abajo, la preocupación estética puede abrir nuevas vías de exploración de la realidad social.

[20] Sin embargo, la estructura de conflicto fue retomada también por el género documental y por algunos realizadores desde el cine observacional, siendo congruente con la lógica científica de problema - hipótesis - refutación o verificación.

político de la época lo que llevó a Prelorán a participar del proyecto financiado por el Fondo Nacional de las Artes junto al folklorólogo Augusto Raúl Cortazar para elaborar un mapa cultural del país. Muchos de los sitios por los que pasó filmando Prelorán en realidad estaban siendo trabajados por antropólogos y lingüistas.

Pese a que muchos lo tachan de "reaccionario" (especialmente por su concepción de la política como una superficial coyuntura en el largo tiempo de la historia), sus films tuvieron un papel político durante la dictadura, ya que se pasaban clandestinamente en algunos espacios indigenistas y bohemios. Incluso se comenta que durante esa época, en algún cine-club del Interior, se ha llegado a pasar en el mismo programa "Manos pintadas" junto a "La Hora de los Hornos" de Fernando Solanas[21].

En suma, si bien Prelorán ha realizado aportes significativos al ámbito del cine documental, su desprecio por la práctica antropológica y su desconocimiento real de nuestra disciplina no lo habilitan a ser un representante de la "antropología visual". Creemos que, ante lo expuesto, el propio Prelorán nos agradecería esta separación que propiciamos entre su persona y el campo de la antropología en general y de la antropología visual, en particular.

Sin embargo, las apreciaciones de Prelorán y de Trinh sobre la antropología no aluden solamente a la modalidad "visual". Más bien ponen en tela de juicio la práctica del antropólogo social en general y exigen de nosotros (todos los antropólogos) una seria reflexión sobre cuestiones éticas, políticas y sobre políticas de transferencia, comunicación y difusión de nuestra disciplina. Sobre la problemática que atañe a todas las ramas de la antropología, queda pendiente una profunda reflexión y debate y, por cierto, con carácter de urgencia.

Ahora bien. A todas esas observaciones críticas que provienen no sólo de Trinh T Minha o de Jorge Prelorán hacia la antropología en general, la antropología visual ha de sumar las objeciones específicas de la que es objeto desde el seno de la propia comunidad antropológica. Doble descrédito que exige al menos reflexión y autocrítica.

En el ámbito local ha existido una clara renuencia a conferirle a la antropología visual un lugar reconocido como disciplina autónoma y consistente, como decíamos más arriba. Esta resistencia a aceptar la relevancia o el estatus académico del uso de los métodos y técnicas audiovisuales aún en el marco de una teoría antropológica (tanto en su aspecto etnográfico como en el trabajo de gabinete) se funda en argumentos del tipo "es una aproximación demasiado empirista", "no tiene rigor científico", "se trata de arte y poco tiene que ver con la ciencia". En nuestro medio, un agregado es el desprestigio que ha tenido la etnografía desde la apertura democrática, y la antropología visual, tan ligada como veremos al trabajo de campo etnográfico y los mundos "nativos"[22], ha heredado esa pesada carga. De ahí la tendencia a focalizar, desde hace unos años, en el cine de corte político[23]

En el siguiente apartado, abordaremos uno de los temas más espinosos en la discusión entre los antropólogos visuales y no visuales: la disputa entre la palabra y el film como vehículos de información, comunicación y conocimiento.

¿En imágenes o en palabras?

"Una imagen vale más que mil palabras" o "una palabra vale más que mil imágenes". La frase "cliché" y su inversión nos remiten a una de las controversias medulares en el trabajo del antropólogo visual. ¿Qué medio transmite

[21] Agradecemos esta información a Carlos Masotta, quien realizó junto a Paulo Campano una entrevista filmada a Jorge Prelorán, exhibida en el marco del Festival Internacional de Cine de Mar del Plata en su edición 2005.

[22] Se ha explorado muy poco en nuestro medio académico las potencialidades que ofrece el análisis de la imagen para el trabajo antropológico, a excepción de los propios registros fotográficos y videográficos de los antropólogos. Por lo tanto, este aspecto de la antropología visual continúa siendo una actividad poco desarrollada en nuestro país.

[23] No obstante, esta tendencia no es privativa de la antropología visual. La producción de conocimiento antropológico desde los '80 hasta entrados los '90 priorizó las temáticas tradicionalmente más sociológicas (temas urbanos, pobreza, marginalidad, clases sociales, etc.), como decíamos más arriba.

conocimiento o información de forma más clara, directa y sin ambigüedades: el texto fílmico o el texto escrito? ¿Son mutuamente excluyentes o se trata de formas complementarias? Dicho de otro modo, desde la perspectiva de los antropólogos visuales, la preocupación sería cómo conseguir que el texto fílmico o la imagen puedan ser considerados en el mismo nivel valorativo que el texto escrito, especialmente en el medio académico antropológico. La imagen en movimiento y las representaciones escritas forman parte del proyecto del etnógrafo (visual) para representar relaciones entre diferentes elementos (individuales, específicos, abstractos, generales, entre teoría y experiencia) (Pink 2001:144), pero aún queda por debatir si se trata de medios complementarios, excluyentes o si están gestándose otras formas expresivas que combinan ambas posibilidades -en las formas de hipermedia, hipertextos, etc.- al tiempo que se tiende a eliminar el texto escrito y el texto visual en sus formas actuales. N. Fernández Bravo afirma que

> "la legitimidad de la escritura a la hora de comunicar conocimientos sobre lo social ha sido jaqueada en tanto conformación discursiva autorial y autoritaria (Clifford, 1988 y Geertz, 1987). En esta línea, se podría sostener que el lenguaje de la imagen fotográfica podrá ser pensado al mismo nivel y con derechos equivalentes al de la escritura. Así, las posibilidades de construir discursos científicos otrora monopolizados por el lenguaje escrito, estarían ahora diseminados por espacios menos rígidos y tal vez más permeables a la interpretación, tales como el de la fotografía".

Esta discusión es de suma importancia para persuadir acerca de la validez de la antropología visual a los antropólogos no visuales en el contexto local, dado que el cine, por su naturaleza descriptiva, solo puede registrar lo acontecimental, lo específico. Los documentales o etnografías fílmicas necesariamente tratan sobre temas más particulares: versan sobre acontecimientos puntuales, concretos. El abordaje de la realidad con una cámara requiere el registro de algo que sucede aquí y ahora, mientras que en el caso de los trabajos escritos es posible llevar a cabo un nivel de teorización y de abstracción mucho más elevado.

Hace unos años, Paul Henley (Henley: 1997) afirmaba que la antropología visual enfrenta una enorme dificultad cuando tiene que dar cuenta de temáticas abstractas. Para este autor, ésta era una de las razones que explicaban el escaso reconocimiento otorgado al uso de medios visuales en la disciplina antropológica. Más recientemente (Henley:2001), en su distinción entre lo antropológico y lo etnográfico, el mismo autor sugiere que la nueva tecnología (fundamentalmente a partir de la extensión en el uso del video digital) si bien simplifica los relatos etnográficos de eventos particulares, también alienta a la exploración de ideas antropológicas focalizadas visualmente, sin esa pesada carga de dependencia en las palabras.

Por nuestra parte, creemos que cabría considerar esta especificidad no como una desventaja, sino como una modalidad mucho más exhaustiva para el análisis, ya que amplía las posibilidades de **observación,** a través de la infinidad de capas de signos en el registro visual, pasibles de ser estudiados innumerables veces desde abordajes variados en las sucesivas "observaciones diferidas"[24]. Esta posibilidad no está a disposición sólo del investigador, sino de quien quiera acceder a las filmaciones, documentos mucho más accesibles y públicos que las notas del campo del cuaderno del antropólogo clásico. Además podría decirse que se vuelve una instancia de **participación,** ya que el "estar ahí" del antropólogo en el campo es complejizado y enriquecido por la presencia

[24] Si uno de los objetivos básicos de la antropología es la descripción y análisis de los eventos observados por el investigador y en términos de los participantes, el uso de técnicas videográficas permite efectuar sucesivas observaciones. El proceso de **observación diferida** de las imágenes posibilita la interpretación posterior (y aún sucesivas interpretaciones posibles) de los acontecimientos registrados, añadiendo una singular dimensión en la tarea de análisis del material de campo. Se trata de un concepto metodológicamente relevante, aunque no es éste el espacio para explayarnos en su riqueza.

de una cámara.

Las imágenes son poderosas herramientas en lo que hace a su capacidad de comunicar, mostrar, transmitir sensaciones, pero por su naturaleza visual no "dicen" nada por sí mismas. Esta limitación de la imagen, conduce a muchos a "hacerle decir cosas" a las imágenes, recurriendo para ello al auxilio de otros recursos (como el montaje, la voz en off, la sobreimpresión de textos). En el afán de preservar a ultranza el soporte audiovisual como medio, es un error muy extendido considerar que con imágenes se pueden "explicar" innumerables cosas.

Dado que las urgencias de nuestro contexto sociohistórico son de carácter estructural y como tal han de ser presentadas, analizadas y explicadas, consideramos que el dispositivo fílmico -y más aún el fotográfico- aparecen como no del todo apropiados para "explicar" por sí solos tales condiciones estructurales. El desafío para los antropólogos visuales locales es articular las potencialidades del medio fílmico con una sólida teoría antropológica, puesto que no se puede "explicar" solamente por medios cinematógraficos: para ello creemos todavía que es necesario valerse de una antropología anclada en la palabra.

Condiciones estructurales locales y sus repercusiones en la reflexión y en la práctica de la antropologia visual

Estas condiciones están relacionadas, en nuestro contexto de producción académica, con una orientación que podría decirse más "sociológica" que antropológica, experimentada por nuestra disciplina a partir de la apertura democrática. En esos momentos se dio una suerte de estigmatización de todo lo proveniente del campo de la etnografía, posiblemente debido a la asociación de ciertos sectores de la etnología y buena parte del folklore vernáculos con el llamado "Proceso de Reorganización Nacional".

Pero también puede comprenderse este viraje de enfoque temático y abordaje teórico metodológico en el seno de la antropología a la luz de las demandas de la realidad sociopolítica, que clamaba por respuestas desde las ciencias sociales. Este reclamo más bien político parecía no dar lugar a miradas "etnográficas". La antropología argentina de los '80 y parte de los '90 no podía darse el lujo de focalizar en "lo cultural", porque lo político y lo social eran imperativos insoslayables. Esta tendencia tuvo su influencia en la elección de temáticas para los films, pero carecía de un correlato en la producción escrita en antropología visual.

Otra de las tendencias locales fue recurrir a denominaciones alternativas de la disciplina. "Antropología de la Imagen", "Antropología de Medios", "Antropología de Medios Audiovisuales", "Cine etnográfico", "Etnobiografías" (la categoría ideada por Jorge Prelorán para etiquetar su producción fílmica y al mismo tiempo distinguirse de la antropología), etc. En algunos casos, tales recursos apuntarían a abarcar más aspectos que los que tradicionalmente han signado la producción en esta área de trabajo con imágenes en la antropología, como en el caso de GAMA (Grupo de Antropología y Medios Audiovisuales).

Cualquiera sea la denominación escogida y el énfasis, nunca quedan fuera de la discusión los dos aspectos claves del trabajo con medios audiovisuales en antropología:

1. la imagen audiovisual como **soporte** (de contenidos antropológicos) en cuyo caso es **portadora de datos o de información** (para la construcción de datos). En este caso, algunos directamente se refieren a una libreta de campo fílmica, por su limitada función de recopilar información durante el trabajo de campo.
2. la imagen audiovisual como **producto** de una determinada mirada, construida con **fines comunicacionales** por el cineasta/antropólogo o bien, especialmente en los últimos tiempos, por los mismos sujetos fílmicos[25].

[25] "Sujetos fílmicos" son los miembros del grupo registrado visualmente en el marco de un trabajo de campo fílmico.

No obstante, recientemente algunos autores que otrora eran reacios a vincular la práctica de la antropología visual o el cine etnográfico con la teoría antropológica, gracias a la laxitud que en estas áreas introdujo el "aire posmoderno", se han atrevido a formular el deseo de concebir la antropología visual como un campo disciplinario que requiere teoría informada y fundamentada antropológicamente. Quizás por urgencias contextuales, en la Argentina esta necesidad se hizo explícita desde el mismo momento en que se introdujo la antropología visual en nuestro ámbito académico.

Lo dicho más arriba: las exigencias sociopolíticas de nuestra realidad, especialmente en el período post-dictadura y con el avance del neoliberalismo, presentaban un escenario totalmente disímil al de la producción de antropología visual en los centros de producción antropológica mundial. En la Argentina, como en otros países de Latinoamérica y de otras latitudes en emergencia, no podíamos darnos el lujo de pensar solamente en términos de subjetividades y selectividad en la observación, los movimientos de cámara o las ediciones "perturbadoras" de la realidad. ¡A veces ni siquiera contábamos con subsidios para disponer de una videocassetera! La única forma de acceder al trabajo visual, entonces, era la posibilidad de emplear equipos propios o prestados (situación vigente en la mayoría de los casos), lo que excluye y disuade de hacer uso del medio a muchos investigadores sin recursos financieros como para aprovechar los beneficios del trabajo antropológico fílmico. Sin embargo, esta situación está cambiando poco a poco. Cada vez son más los investigadores que, gracias a un mayor acceso a la tecnología (por la disminución de costos, la mayor disponibilidad de información para el uso tecnológico, por ejemplo, vía Internet, etc.), hacen uso de la imagen en sus trabajos de campo

Otro problema que se ha dado en el ámbito local es la existencia de una antropología visual atomizada, no exactamente por diferencias en las perspectivas teórico-metodológicas y ni siquiera ideológicas, sino por diferentes proyectos de realización profesional. En efecto, algunos de los profesionales especializados en el área centran sus trabajos en la producción de films y prácticamente no existe producción en el campo teórico de la antropología visual. Esta orientación se debe a las dificultades generales para la producción académica, a ciertas peculiaridades propias del medio cinematográfico que se filtran en el medio antropológico visual (ciertos vicios narcisistas) y, por último, a causas únicamente atribuibles al desarrollo histórico de la antropología argentina en general: las trabas para constituir escuelas académicas o genealogías. Estas tendencias afectan la formación y el desarrollo profesional de las generaciones jóvenes, que se acercan con una genuina avidez por conocer y explorar las potencialidades de la antropología visual. Sin embargo, tales inquietudes terminan las más de las veces abortadas por una sensación de "orfandad teórica" o la percepción de una cierta carencia de referentes válidos.

En relación con esta situación, la enseñanza de la antropología visual y la especialización de antropólogos en medios audiovisuales es una de las mayores deficiencias que postergan el propio desarrollo disciplinar. Formalmente, la antropología visual integra el programa de las carreras, pero permanece relegada a seminarios optativos. Por otro lado, las estructuras institucionales no estén en condiciones de sostener una producción local sistemática en la que se inserten investigadores y estudiantes, los espacios de capacitación son pocos y en general están dedicados al primer acercamiento a la "antropología visual" (historización, pertinencia de la disciplina, uso y manejo básico de una cámara, fugaz recorrido por las distintas corrientes, uso de lo visual en la denuncia social). Tales condiciones inciden asimismo en los criterios de evaluación de las tesis de licenciatura, que no incluyen como válido otro formato que el texto escrito, mientras que los videos son considerados como mera ilustración de las presentaciones.

Otro dato significativo que se vincula al desarrollo del área en nuestro ámbito local es la escasa disposición para el diálogo entre los diferentes investigadores y grupos de investigación. Prueba de ello fue la convocatoria que efectuamos para recopilar información a los fines de elaborar el presente artículo. De 58 mensajes enviados en forma individualizada a pun-

tos de todo el país, hemos recibido respuesta de 16 personas. A los mensajes enviados, hemos adjuntado una planilla para completar con los datos del investigador, lugar de investigación, publicaciones y producción fílmica. De las 16 planillas completas y recibidas, tres no corresponden a profesionales vinculados al medio académico, sino que fueron enviadas por cineastas documentalistas con cierta conexión con la antropología. Algunos investigadores (muy pocos) han colaborado desinteresadamente con este artículo y nos han proporcionado generosamente todo el material solicitado. Por último, quienes no respondieron a la convocatoria o enviaron tan sólo un mail formal de acuse de recibo sin aportar datos utilizables (una mayoría) han proporcionado sin quererlo una interesante y desoladora, aunque no sorprendente, información acerca del estado en que se encuentran las ciencias antropológicas en nuestro ámbito local.

Esta realidad obstaculiza la comunicación intra e interdisciplinaria, el crecimiento intelectual, individual y colectivo, y la producción concreta en una especialidad en la que, por la propia naturaleza de su práctica, debería fomentarse el trabajo compartido y fluido entre antropólogos analistas de imágenes, antropólogos productores de imágenes, antropólogos no visuales, estudiantes y otros colegas interesados en abrevar en y/o contribuir con la antropología visual.

Algunas de las facultades e instituciones con centros de antropología han contado o cuentan con un área específica relacionada con la imagen[26]. De estas áreas y laboratorios, sólo unos pocos disponen de una infraestructura adecuada para las necesidades de los investigadores (cámaras, aparatos de televisión y videocaseteras, islas de edición, etc.) y son menos los que tienen una videoteca con materiales de consulta para investigadores y estudiantes. Esta situación necesariamente acarrea deficiencias en los proyectos de investigación, en la formación de estudiantes y en la especialización de antropólogos.

Lo cierto es que en la coyuntura actual de producción audiovisual y desarrollo mediático y tecnológico, el medio académico local no puede hacer caso omiso a un proceso de reflexión sobre lo visual en antropología. Este debate debe ser generado, como decíamos más arriba, en términos y categorías antropológicas, dentro de y con la comunidad antropológica en general.

Relevamiento de la producción[27] académica y extra académica en el marco de antropología visual

Nos interesa establecer a grandes rasgos dos grandes núcleos problemáticos abordados en artículos y trabajos presentados en congresos en nuestro país[28], en el período considerado: por un lado, aquéllos que refieren a la especificidad de la antropología visual como campo de conocimiento, y por el otro, los que se ocupan de diversas problemáticas sociales desde enfoques variados. En la primera categoría, **el abordaje de la antropología visual como campo de conocimiento,** se incluyen los si-

[26] Es el caso del Área de Antropología Visual, creada en el Instituto Nacional de Antropología (ahora INAPL) en 1987 y desaparecida al cabo de un año; del Programa Antropología y Medios de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, desde el año 2004, y antes el Programa de Antropología Visual en la misma facultad creado en 1991; de la Sección Antropología Visual de la División de Etnografía en la Universidad Nacional de La Plata, que funciona desde hace más de veinte años; del área correspondiente al Departamento de Antropología Sociocultural en la Escuela de Antropología de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Nacional de Rosario; y más recientemente en el Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), a partir de la conformación del Grupo de Trabajo de Antropología y Medios Audiovisuales (GAMA) en 2004.

[27] Nos referimos aquí a "producción" tanto en el sentido académico del concepto-es decir como "producción de conocimiento académico"- como también en términos de lenguaje audiovisual - en tanto "producción cinematográfica"- según el contexto en que aparezca la palabra.

[28] Se trata de las universidades de Rosario, La Plata, de Buenos Aires, Misiones, del Centro de la Prov. de Buenos Aires, Córdoba, Río Cuarto, Cuyo, y de los institutos de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), de Desarrollo Económico y Social (IDES) y de miembros del CONICET, así como en otras reuniones académicas llevadas a cabo en los últimos años.

guientes núcleos problemáticos:

- **Ciencias sociales e imagen:** debates políticos, éticos, estéticos e interpretativos en torno a antropología e imagen; imágenes, tecnologías y medios en la construcción política de la realidad; la construcción de la alteridad a través de las imágenes; conceptualización de problemas a partir de entrevistas videográficas; problemáticas en torno a la construcción de la antropología visual como área disciplinar a partir de la formación de un área específica en la carrera de Antropología;
- **Tipos de producción audiovisual:** diferencias entre film documental y documentos visuales de trabajo destinados a la investigación; del video como forma de exploración o borradores fílmicos al video como forma de exposición;
- **Herramientas metodológicas:** utilidad de la fotografía en el trabajo etnográfico; la imagen fotográfica como recurso de la investigación de hechos políticos en la historia reciente; la fotografía como herramienta para realizar una arqueología del comportamiento humano; aportes específicos y desafíos técnico-metodológicos del registro audiovisual a proyectos de investigación; de la observación directa a la observación diferida;
- **Dilemas éticos:** traspaso tecnológico de herramientas audiovisuales a comunidades; las experiencias de realización y edición compartidas con los sujetos fílmicos, la transferencia y las condiciones de difusión de las imágenes de "otros".

Si bien la mayoría de estos abordajes parte de un trabajo etnográfico sobre una temática en particular, en los casos consignados se trata del sustrato a partir del cual reflexionar teóricamente sobre la antropología visual.

En cambio, en los trabajos relevados en un segundo grupo, **trabajos de contenido antropológico o sociológico,** el objeto de estudio es abordado utilizando el soporte visual (video y fotografía) como herramienta metodológica de registro y no como una forma particular de producción de conocimiento. En otras palabras, lo visual se entiende en estos casos como herramienta para alguna de las partes del proceso de investigación, pero no como un lenguaje particular con sus propias características a partir del cual producir sentido para construir conocimiento.

Pueden incluirse en este rubro trabajos que abordan temáticas diversas como procesos organizativos, derechos indígenas, tierra y territorio; estereotipos en la representación de pueblos indígenas; asambleas populares; la construcción de una "antropología comprometida" (en el afán de conferirle a la práctica antropológica un "sentido político"); fiestas populares; representaciones y prácticas de actores *rurbanos* (rural y urbano), relaciones sociales y vinculaciones con el medio ambiente; convivencia entre pobladores de áreas protegidas o reservas naturales; proceso de desindustrialización en la Argentina: formas de subsistencia de "trabajadores sin trabajo"; migraciones internacionales; multiculturalismo; precariedad laboral; la pintura corporal como fuente de poder y división social en grupos cazadores-recolectores.

Muchos de los autores que trabajan bajo esta modalidad son antropólogos que provienen de otras áreas, como arqueología o antropología rural y, de este modo, se producen cruces entre los campos a partir de incursiones ocasionales (reiteradas pero no sistematizadas) en el uso de tecnologías audiovisuales. Estos investigadores si bien reflexionan sobre la imagen, lo hacen desde una perspectiva exclusivamente metodológica antes que gnoseológica, puesto que sus competencias están más ligadas a otros campos de conocimiento.

Esta situación lleva a algunos a considerar que la antropología visual consiste meramente en la figura de un antropólogo "herramentado" con una cámara, con las consiguientes críticas por falta de rigor científico, y a ignorar los argumentos a favor de una antropología visual capaz de desplegarse en toda su dimensión epistemológica y metodológica.

Tanto los trabajos del primero como los del segundo grupo abordan en general tópicos antropológicos o sociológicos "clásicos" para explorar cuestiones que resultarían más apropiadas desde esta perspectiva (tales como mira-

das y gestualidades, movimientos, formas de hablar y entonaciones, ritmos, temporalidades y administración del tiempo, distancias, espacios y usos del mismo, ruidos, sonidos y silencios, dinámica de las acciones e interacciones, contextos edilicios, microcambios y reiteraciones). En este sentido, notamos en el panorama general relevado una ausencia de otro tipo de temáticas tales como el arte y las emociones, terrenos considerados por amplios sectores de la antropología como "no científicos" o por lo menos de "dudoso interés científico". Quedan por explorar cuestiones, entonces, para las cuáles el trabajo con la imagen quizás sí pueda ofrecer respuestas: la estética no es un sobreañadido formal externo; es intrínseca al contenido de las imágenes. Probablemente los antropólogos que trabajamos con imágenes estemos más capacitados para adentrarnos en este terreno, ya que este enfoque está entre los privilegiados para abordar la asignatura pendiente de la ciencia en su encuentro con el arte, además de servir, por cierto, como herramienta alternativa de conocimiento y comunicación.

Fotografía: la hermana menor

A pesar de que la fotografía etnográfica sea una práctica mucho más difundida que el cine y el video, en comparación, se halla muy poco documentada y elaborada conceptual y metodológicamente, tanto a nivel local como internacional.

Las imágenes fotográficas son ampliamente utilizadas por los investigadores: se trata de un recurso más accesible que el cine o el video para plasmar notas de campo "en imágenes", provocar respuestas en los informantes, como soporte documental en el caso de fotografías producidas por otros y más generalmente para ilustrar la exposición de los trabajos. Sin embargo, dentro del campo de la antropología visual, la fotografía sigue siendo metodológicamente inexplorada y la reflexión teórica acerca de sus potencialidades para acceder al conocimiento sobre el otro es casi nula. En este sentido, podríamos hasta afirmar que, en tales condiciones, se vuelve una hermana menor o bastarda del cine.

La ausencia de material bibliográfico especializado en fotografía es ilustrativa de esta disparidad. En efecto, "Visual Anthropology. Photography as a Research Method", escrito en los años ´70 por Collier y Collier[29] , es uno de los pocos "manuales" (probablemente el único) de fotografía etnográfica serio, a diferencia de la antropología audiovisual que cuenta con numerosos desarrollos a lo largo del tiempo[30].

En los casos más afortunados, se han organizado muestras de fotografía etnográfica. Sin embargo, en contextos de investigación, como decíamos, una de las principales falencias en el uso fotográfico es la falta de rigurosidad, sistematización y ausencia de marcos teóricos y metodologías.

Adicionalmente, en los últimos años, la masificación del uso de cámaras fotográficas digitales ha facilitado ampliamente la accesibilidad al medio (prácticamente cualquiera puede sacar fotos) lo cual ha redundado en una merma en el profesionalismo de esta práctica. Este auge de las imágenes juega en contra de la rigurosidad científica requerida para la fotografía etnográfica. Es fundamental subrayar aquí una vez más la necesidad de formación y especialización no sólo en técnicas sino también en el manejo del lenguaje fotográfico para quienes pretendan abocarse a esta rama de lo visual en antropología. Sin estos conocimientos básicos, un "antropólogo cámara en mano" no sólo no estará en condiciones de hacer un uso eficaz del medio, sino que esta carencia puede incidir en una impropia recolección de la información, además de afectar el procesamiento de los datos en una posterior utilización con fines investigativos.

Resulta sorprendente que en nuestro país

[29] Collier J, y Collier, M. 1992 (1986) Visual Anthropology. Photography as a Research Method. Alburquerque: Univerity of New Mexico Press

[30] Algunos ejemplos, entre varios, de compilaciones y libros clásicos sobre Antropología Visual: Hockings (1995), Banks y Murphy (1997) los números de la Commission on Visual Anthropology Review , Pink (2001), Grimshaw (2001) las publicaciones de las reuniones científicas "Eyes Across the Water" (1989, 1993); Grau Rebollo (2002)

hoy la cuestión de la objetividad-subjetividad de la fotografía como forma de registro y el estatus incuestionable del documento fotográfico siga siendo centro de las discusiones. ***"¿Existe investigación fotográfica neutral?"*** es una de las preguntas-guía en el seminario taller "Fotografía e Investigación", de Extensión Universitaria en Filosofía y Letras de la UBA. Aunque este tipo de preguntas podríamos asegurar que hoy son asumidas como lugares comunes (y, por supuesto, su respuesta es negativa), en nuestro medio persisten como tópicos de reflexión válidos. Lo notable es que esta situación se da al interior de la antropología, mientras que en la fotografía documental hace ya mucho tiempo que se ha dejado atrás.

La fotografía se hace presente en congresos y jornadas de antropología[31], como también en algunas instituciones a través de muestras que no siempre dan cuenta de un trabajo etnográfico, sino que incluyen preferiblemente fotografía documental sobre temáticas antropológicas. Se trata por lo general de fotos estéticamente logradas, en el mejor de los casos (al "estilo National Geographic"), pero existe también una línea de fotografía documental "comprometida políticamente", que utiliza deliberadamente una estética descuidada para dar cuenta de la preeminencia del registro de los hechos por sobre la forma en cómo estos hechos son mostrados. Tales muestras funcionan como decoración de las paredes de los lugares de paso en congresos y facultades. La mayoría de las veces son colgadas en los muros sin la menor información contextual, y el resultado coincide con la percepción del fotógrafo y curador argentino Alberto Goldenstein:

> "Una fotografía aislada también es materia virgen en cuanto a su significación: para definir su status o condición necesita del contexto" [32].

Desde un criterio científico, por su parte, Nicolás Fernández Bravo plantea que

> "cuando se propone a la fotografía etnográfica como una forma de producir conocimiento en un entramado narrativo, siempre debe ir acompañada de una vigilancia contextual: la fotografía no debería estar aislada si se presume etnográfica. Necesita de la serie para ser etnográfica, de la misma manera que un concepto necesita de un texto para tener sentido antropológico" [33].

La falta de rigurosidad a la hora de curar estas muestras por parte de quienes están a cargo de esos espacios[34] opera negativamente, frenando aún más la aceptación de la fotografía etnográfica como área de conocimiento científico.

Para finalizar con el "problema fotográfico", parafraseemos al economista devenido en fotógrafo documental Sebastiao Salgado:

> "la única manera que conozco de comunicar a otros los problemas que aquejan a la mayoría de la población en el mundo (el hambre, las migraciones forzadas, la falta de tierras, el trabajo inhumano) es haciendo fotografías bellas: de lo contrario, éstas imágenes no estarían colgadas en las paredes de los principales museos y centros de exposición del mundo, y no llegarían a los ojos de la gente que tiene el poder de modificar estas profundas problemáticas sociales."

[31] Resulta pertinente mencionar las Jornadas de Fotografía y Sociedad que vienen teniendo lugar desde hace cinco años en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, y, aunque no son parte de la producción en el marco de nuestra disciplina, algunas mesas y muestras abordan temáticas de corte antropológico además de que antropólogos son convocados como panelistas.

[32] Alberto Goldenstein es curador del Fotoespacio de Centro Cultural Ricardo Rojas, de la UBA. El extracto pertenece a su texto "Acerca de la fotografía", enviado de manera personal via e-mail.

[33] Nicolás Fernández Bravo "Las Fotografías Etnográficas como forma de discurso particular", Buenos Aires, Julio de 2002. Versión disponible en www.documentalistas.org.ar.

[34] En no pocas ocasiones, los trabajos son recibidos a último momento y aceptados aún en pésimas condiciones de copiado y montaje, algo que resultaría improbable en cualquier espacio de fotografía convencional.

Documentales antropológicos y antropólogos documentalistas: La producción fílmica de antropólogos en la Argentina

Ya hacia 1975, Jay Ruby sostenía que los antropólogos visuales deberían ocuparse del estudio de comunicación visual y el desarrollo de códigos antropológicos visuales, y preocuparse menos por producir bellas imágenes. Este problema, al cual aludimos en apartados anteriores, se da de manera recurrente en nuestro país, donde ocurren significativos cruces: los antropólogos incursionan en el campo cinematográfico mientras que los realizadores documentales se empapan de perspectivas y temáticas tradicionalmente consideradas antropológicas para sus films.

Aunque los films documentales no fueran parte de una investigación científica y no fueran realizados por antropólogos, muchos de estos cineastas han establecido un vínculo estrecho con los sujetos filmados (protagonistas) y han desarrollado un largo trabajo de campo. Los resultados han sido dispares. Por un lado, podemos destacar los documentales y otras producciones fílmicas realizadas por cineastas que han tratado *temáticas sociales* a partir de un tratamiento profundo de problemáticas e inquietudes locales y de hecho han influido en la producción académica. Las obras de Jorge Prelorán, Tristán Bauer, Raymundo Gleyzer, Fernando Birri, Simón Feldman, Gerardo Vallejos, Miguel Pereira, Rolando López, Luis Cuelle, Jorge Padován, Miguel Mirra, Alejandro Arroz, Iván Grondona, Eduardo Roberto Vacca, Ariel Ogando, Alejandro Fernández Mouján, Ulises Rossel, Hernán Montero, Eduardo Mignona entre otros son ejemplos de esas producciones. Algunos de estos realizadores eran o son documentalistas que se han acercado, a través de sus películas, a una mirada antropológica.

Las primeras producciones audiovisuales realizadas por antropólogos a fines de los '60 se caracterizaban por ser de índole *expositiva,* es decir, se utilizaba el soporte audiovisual como técnica de registro para documentar formas de vida y actividades en "extinción": apelaban a relatos testimoniales o de imágenes que servían para representar una "realidad dada" y privilegiaban la imagen por sobre la palabra.

Gran parte de las películas producidas en esta época[35] consistían en retratos de grupos étnicos no occidentales: "indígenas de la Argentina". Esta forma de presentar y representar *visualmente* la antropología se extendió hacia mediados de los '80, momento en el que comenzaron a explorarse nuevas temáticas y a producir películas sobre fiestas religiosas, festejos de carnaval en el norte de Argentina, procesos migratorios o medicina tradicional[36].

La apertura hacia nuevas preocupaciones desde lo visual en la antropología continuó en la década de los '90, con la realización de películas que trataban sobre procesos identitarios, temáticas urbanas, desparecidos, pobreza, educación, arqueología, variando también, en algunos casos, las formas en las que la antropología "visual" era practicada y haciendo posible otras formas de interacción con los sujetos en el campo. De esta manera, a mediados de los '90, se implementaron formas más interactivas (sobre todo en el caso de las temáticas relacionadas con la representación de indígenas, involucrados desde entonces como sujetos activos en la construcción del film a partir de la utilización de la metodología tipo "taller"). Así es como nuevos antropólogos comienzan a explorar con el uso de la cámara en sus in-

[35] En los años '60 se destaca la película realizada por la antropóloga Anne Chapman y la cineasta Ana Montes de González: "Los Ona: Vida y muerte en Tierra del Fuego", 55´, 1968-1974.

[36] En esta década se destacan las realizaciones de Ana María Zannoti ("Los corsos del Oeste", 20´, 1988); la película del cineasta Eduardo Mignona ("Aborígenes", 50´, 1985), realizada en colaboración con dos antropólogas: Ana María Gorosito Kramer y Ruth Poujade; Carmen Guarini ("A los compañeros La Libertad", 28´, 1987); Anne Chapman ("Homenaje a los Yaganes: los indios de Tierra del Fuego y Cabo de Hornos", 40´, 1987-88); y las realizaciones del grupo LARDA- PINACO de La Plata ("La contaminación ambiental: efectos en medios urbanos del área de Berisso, Ensenada y La Plata", 24´1989, "Perfiles migratorios: caboverdeanos, polacos y griegos en al Argentina", 40´1985, "La migración polaca en Argentina. Entrevista a colonos de Apóstoles, Misiones", LARDA 22´, 1984. "Experiencia en Epidemiología Psiquiatrita", LARDA 27´, 1983. "Cabo Verde, la tierra y el hombre" LARDA, 14´, 1982).

vestigaciones. La incorporación de tecnologías audiovisuales (VHS, SVHS, Mini DV, Betacam) y de posproducción (edición no lineal, programas de edición para PC) más accesibles económicamente y fáciles de operar, podría ser una de las razones que posibilitaron que cada vez más antropólogos escogieran la filmación como forma de registro antropológico. Desde el año 2000 continúa el aumento de producción y de antropólogos que experimentan con estas nuevas modalidades de hacer antropología.

Sin embargo, la contracara de esta tendencia ha sido el caso de algunos antropólogos que, habiéndose formado como tales, se han alejado de la antropología y hoy se desempeñan por fuera de ámbitos académicos. Este giro se debe a que aducen no encontrar ámbitos y lógicas propicias para el desarrollo de sus carreras profesionales en los circuitos de producción y difusión académicos. Es por fuera de la antropología que se dedican a desarrollar un cine comprometido con problemáticas sociales, por lo general, más anclado en objetivos políticos (herederos del cine político de los '60 y '70) y estilísticamente más libres.

Esta situación fue puesta de manifiesto por Nicolás Bratosevich, uno de los antropólogos consultado en ocasión del relevamiento efectuado para este artículo:

> "Es oportuno señalar que no considero determinantes las denominaciones 'Antropología Visual' o similares para caracterizar mi trabajo, así como los puntos de vista antropológicos etnográficos, etc. que muchas veces "recortan" las muestras, investigaciones y producciones. (...) Sostengo en general una posición crítica en torno a la antropología por considerar que en Argentina aún mantiene sus lazos coloniales de origen, así como su impronta de clase para "observar". Trabajo en un camino autónomo que busca romper disciplinas, ámbitos cerrados y enclaves como forma de proponer y diseñar una práctica distinta donde cuerpo, teoría y experiencia confluyan en el mismo nivel y en la misma persona. Por ello también creo muy importante el prestar atención a los ámbitos donde se difunde la información la investigación, la producción teórica y audiovisual puesto que en general "suben" por la pirámide académica o profesional hacia círculos cerrados de poder, dejando a la gente real expuesta y desinformada".

Este tipo de producciones no sólo difiere de las realizadas en el marco de proyectos de investigación en cuanto al tipo de trabajo o metodología, sino que su financiación proviene de ONGs, fundaciones o instituciones dedicadas a la promoción de actividades sociales[37]. Esto resulta determinante sobre una lógica de realización que se enmarca en el terreno del cine más que en el de la investigación científica: exige una planificación precisa de las etapas de pre-producción, producción y post-producción fílmicas, sobre el armado del guión, la estética, la narración (hilo argumental) y la manera en que se presentan las imágenes y sonidos, dado que el público al que están destinadas no es académico o, al menos, no lo es exclusivamente. Por el contrario, tienen un objetivo explícito de concientización social, congruente con los fines de los organismos subsidiarios y no sólo de divulgación de conocimiento.

Estos factores son mucho más determinantes en nuestro país (y probablemente en otras áreas de América Latina o de otras latitudes periféricas) que en los países centrales, puesto que aquí las ciencias sociales cuentan con escaso financiamiento y menos aún en el caso de producciones que se enmarcan en una zona aún tan cuestionada como lo es la ciencia en su cruce con el arte. Para la antropología que trabaja con medios audiovisuales, decíamos más arriba, la necesidad de financiamiento es crucial e ineludible, ya que no sólo deben ser sustentados los recursos humanos, sino también los materiales y el equipamiento necesario, sin los cuales no puede emprenderse proyecto alguno en el ámbito de la producción antropológica de imágenes.

Por otra parte, la elección de las temáticas,

[37] Como la División de Cultura y Creatividad de la Fundación Rockefeller, la fundación holandesa Jan Vrijman, la Ford Foundation o Alter Ciné, entre otras.

el abordaje del problema y la presentación de los resultados de la investigación son factores que dependen de parámetros impuestos por los organismos que otorgan los subsidios. Tales condicionamientos económicos y tecnológicos se tornan entonces más evidentes que en otras prácticas de la antropología social. En nuestro país las posibilidades de financiamiento para la investigación de cientistas sociales en general es crítica y esta situación obstaculiza aún más el acceso de los antropólogos a la realización de proyectos audiovisuales. Los organismos públicos de nuestro país actúan antes en calidad de avales no económicos de tales proyectos o colaboran con los mismos declarándolos de "Interés Cultural", como en el caso de la Secretaría de Cultura de la Nación, municipios, gobiernos de las provincias, entre otros.

El documental etnografico y las pantallas de exhibicion

El cine documental etnográfico no está concebido en general como un producto con fines comerciales o de recuperación industrial de la inversión realizada en investigación, realización y difusión. Habitualmente está financiado por los propios investigadores-realizadores o con pequeños apoyos de becas o subsidios universitarios, de organismos estatales vinculados a la cultura o de financiamientos internacionales de universidades u ONGs, como dijéramos más arriba. Las vías típicas de difusión son ciclos de cine o muestras con entrada gratuita.

En los últimos años, el documental ha recuperado su lugar gracias a las cadenas de televisión temáticas y es el género cinematográfico y televisivo que más se ha desarrollado. Este incremento en el interés por los documentales y la notable reducción de costos en los equipos de filmación y postproducción, ha permitido que nuevos realizadores exhiban sus trabajos en diversas pantallas.

En la década del '90, la televisión comercial privada comenzó a desarrollar una estrategia nueva en el mercado, a partir de la segmentación del mismo a través de canales temáticos. Estos canales están orientados a audiencias específicas, a diferencia de los canales estatales que apuntan, con propuestas diversas, a una única gran audiencia. Como decíamos, los canales temáticos fueron una buena opción para el mercado y los documentales se reposicionaron en su acceso a los públicos a través de la pantalla de televisión e inclusive a través de su presencia en festivales. Algunas producciones de antropólogos se han difundido por televisión por cable, por ejemplo, a través del Canal de la Ciudad.

Por su parte, los films documentales etnográficos cuentan con espacios específicos de exhibición en diversos países. En Argentina, varios festivales y muestras documentales han conseguido instalarse y atraer público en forma sostenida. Entre otros, podemos mencionar:

- Festival Latinoamericano de Video Rosario organizado por el Centro Audiovisual Rosario, dependiente de la Secretaría de Cultura y Educación de la Municipalidad de Rosario y TEA Imagen.
- Festival Nacional de Cine y Video Documental.
- Festival Internacional Tres Continentes del Documental, Buenos Aires. Estos dos últimos organizados por el Movimiento de Documentalistas.[38]
- Bafici. Festival Internacional de Cine Independiente de Buenos Aires. www.bafici.gov.ar

Asimismo, los espacios de exhibición de documentales vinculados a la antropología que han logrado consolidarse son las muestras del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) y las muestras de museos, por ejemplo, del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, del Museo Etnográfico de Buenos Aires además de las pro-

[38] Desde 1996, año del Primer Encuentro de Documentalistas, y que marca el inicio de lo que hoy es el Movimiento de Documentalistas, ha sido parte de su actividad desarrollar alternativas para la exhibición de la producción documental nacional. Ver www.documentalistas.org.ar

yecciones ofrecidas en el marco de los diversos congresos de Antropología Social (muestras realizadas en los Congresos Argentinos de Antropología Social, la Reunión de Antropología del Mercosur, Congreso Latinoamericano de Antropología, etc.).

Cabe mencionar la Muestra Nacional de Cine y Video Documental Antropológico y Social organizada desde 1991 por el INAPL que tiene como objetivos, según figura en la página web del Instituto:

> "convoca[r] cada año a documentalistas, antropólogos e investigadores de la realidad social, provenientes de otras disciplinas, para compartir la exhibición de sus trabajos y debatir sobre objetivos, propuestas, posibilidades, núcleos problemáticos, cuestiones teórico metodológicas y perspectivas a futuro del documental"[39].

Por otra parte, se han realizado muestras en nuestro país con films de reconocidos festivales internacionales, tales como el Bilan du Film Ethnographique y del Margaret Mead Film Festival.

En Buenos Aires una gran cantidad de escuelas, institutos, universidades con perfil de realización de TV y cinematográfico han proliferado en los últimos años. De estas instituciones egresan anualmente nuevos realizadores que se integran, no sin dificultades, al saturado y concentrado mercado audiovisual. Sin embargo, en el ámbito de la academia, y específicamente de la antropología y los medios audiovisuales, las producciones son, en comparación, todavía escasas y de baja circulación. Esto se evidencia en la baja proporción de películas presentadas en los citados festivales de documentales y en las muestras específicas tanto en Argentina como en el exterior.

Potencialidades, perspectivas y esperanzas

> "(...) si los antropólogos sienten que lo que tienen que decir sobre la humanidad es importante, deben implicarse activamente en ganar el control sobre los medios de comunicación, y transmitir su experiencia a una audiencia más amplia que la que han tenido hasta ahora"[40].

Una última pero no menos importante cuestión vinculada con la antropología visual es la transferencia del conocimiento antropológico. En este sentido, el dispositivo audiovisual se constituye en recurso que posibilita registrar imágenes y sonidos para el análisis de un sistema cultural, pero también los archiva para que otros investigadores cuenten con el material para sus propios trabajos. El potencial más valioso que tiene el trabajo con imagen en antropología es quizás la oportunidad de comunicar los resultados de la investigación a públicos mayores y hacer de la antropología un verdadero "bien social".

Adicionalmente, otra útil aplicación del medio audiovisual sería la posibilidad de entregar a las personas involucradas en las investigaciones material audiovisual que puede ser utilizado como herramienta de lucha o testimonio (como apoyo de acciones de protesta, de reclamos, para la promoción de sus actividades y la divulgación de sus derechos, o como prueba en caso de litigios), de manera más directa que a través de los textos que circulan restringidamente en ámbitos académicos y/o escritos en lenguajes crípticos que excluyen el acceso a ellos de la mayoría de la población[41].

Respecto de la transferencia entonces, durante el trabajo de campo se recolectarán los

[39] En sus ediciones han sido exhibidos más de 700 documentales provenientes de todas las provincias de nuestro país y es el único festival de documentales a nivel nacional. www.inapl.gov.ar

[40] Rollwagen, J. 1998 La función de la teoría antropológica en el cine etnográfico. Apunte Seminario de Antropología Visual, FFyL/UBA.

[41] Nos referimos específicamente a acciones concretas llevadas adelante por ONGs, organizaciones comunitarias, grupos étnicos, en el pedido de subsidios a entidades estatales e internacionales, cuya documentación es acompañada por material visual (fotografías y videos) producidos por antropólogos visuales en contextos de investigación y facilitados posteriormente a los propios sujetos objeto de los registros. En algunos casos, son los propios nativos quienes solicitan el material filmado como documentos o pruebas.

materiales necesarios para la investigación, y en la última fase, será el perfil de la audiencia esperada lo que determine cómo se editará el material. No es tan sólo una ocasión para mostrar qué se ha producido sino también es necesario **comunicar** los resultados de la investigación, lo cual supone un nuevo espectro de problemas epistemológicos, gnoseológicos y metodológicos que aún hace falta explorar desde el marco antropológico.

Por otra parte, las transformaciones que se producen en la misma alfabetización audiovisual espontánea de las audiencias, ahora mucho más cerca del videoclip que del plano secuencia, demandará que en la transferencia del conocimiento antropológico el investigador adapte la construcción de su discurso visual a esas nuevas tendencias, para que sea realmente aprehensible y estimulante. En este sentido, hasta las propias formas de narrar visualmente, que tienden a emular la linealidad del texto escrito, deberán ser revisadas y habrá que explorar otras posibilidades ofrecidas por las tecnologías de multimedia. Gracias a la posibilidad de crear textos imagéticos abiertos, a diferencia de los libros y los films terminados, los textos hipermediáticos on-line podrán ser actualizados o alterados, además de contar con la posibilidad de establecer vínculos inmediatos con otros textos. (Biella 1994: 241).

Anexo

Descripción del Relevamiento

El relevamiento realizado para elaborar un panorama de la antropología visual en nuestro país se basó en una muestra sobre producciones escritas y audiovisuales, comunicaciones electrónicas personalizadas con cincuenta y ocho profesionales (de los cuales dieciséis respondieron el cuestionario), trabajos publicados en Internet y trabajos presentados a mesas y simposios de congresos y jornadas de antropología, (habiéndose fichado un total de noventa y siete), paneo sobre documentales en festivales de cine y video, y búsqueda de material en videotecas especializadas.

Debe considerarse que la representación en la muestra de los trabajos es despareja entre el período que va desde los ochenta hasta finales de los noventa, ya que desde 1997 en adelante, la disponibilidad a través de Internet es mucho mayor: trabajos de los años previos no están en bibliotecas ni en los anales de los congresos publicados en Internet.

El relevamiento de la producción de películas documentales y/o etnográficas realizadas por antropólogos o por antropólogos en colaboración con cineastas se realizó a partir del archivo del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL)[42], seleccionada por ser una de las pocas videotecas especializadas en nuestro país, una de las más abastecidas (con 1953 videos) y

[42] El Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano es un organismo que depende de la Secretaría de Cultura de la Nación, por lo tanto es representativo de las políticas de difusión que sostiene el Estado argentino en lo que hace a las ciencias sociales, en general, y a nuestra disciplina, en particular. Por lo tanto, los criterios de archivo y clasificación del material allí encontrado son reveladores, como consignáramos más arriba, aunque dejamos este análisis para una futura ocasión. Otro dato importante es que si bien en 1987 se creó un "Area de Antropología Visual", ésta no prosperó por razones principalmente de índole burocrática y fue desmantelada en 1988. Actualmente, las tareas de organización y administración del área de Medios Audiovisuales están en manos de personal administrativo del Instituto y no hay ningún antropólogo encargado de su supervisión.

consultadas en relación al cine antropológico. El Área de Medios Audiovisuales del INAPL "cuenta con una videoteca cuyo material permite conocer y valorizar realidades culturales, aspectos de la memoria colectiva de cada comunidad, provincia o región recreando tradiciones que hacen a la integración y afianzamiento de las manifestaciones culturales de nuestro país, así como también de países latinoamericanos. . ."(www.inapl.gov.ar),

El material en existencia allí, entonces, no se limita a la producción fílmica realizada exclusivamente por antropólogos. Los videos están clasificados por duración, director, producción, año y sinopsis de la obra por lo que resultó difícil establecer un criterio metodológico de clasificación de las obras de los investigadores. La muestra fue ampliada relevando producciones de las páginas web personales de los realizadores e información provista por los propios investigadores.

Agradecemos muy especialmente a quienes nos han confiado sus respuestas, opiniones y materiales.

Todo error de interpretación o percepción que pueda haberse deslizado en la elaboración del presente artículo corre por nuestra cuenta.

Bibliografia consultada

Achutti Luiz Eduardo 1997. *Fotoetnografía: Um estudo de antropología visual sobre cotidiano, lixo e trabalho.* Porto Alegre: Tomo Editorial.

Ardèvol, Elisenda 1998. "Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares del CSIC,* L. Calvo, Perspectivas de la antropología visual, Madrid. pags. 217-240

Ardèvol, Elisenda 1996. "Representación y Cine Etnográfico", en *Quaderns de I´Ica,* núm. 10. Barcelona. pags. 125-167

Ardèvol, E. & L Pérez-Tolón,. (eds.) 1995. *Imagen y Cultura; Perspectivas del cine etnográfico,* Biblioteca de Etnología, núm. 3, Diputación Prov. de Granada.

Banks, Marcus and Howard Morphy (Eds.) 1997 *Rethinking Visual Anthropology.* New Haven and London: Yale University.

Barthes, Roland 1990 *La cámara lúcida.* Barcelona : Ed. Paidós.

Bourdieu, Pierre. 1979. *La Fotografía, un arte intermedio.* México: Ed. Nueva Imagen.

Brisset, Demetrio. 1999. "Sobre la fotografía Etnográfica", *Gazeta de Antropología,* N 15, Granada: Universidad de Granada.

Clifford, J. and G. Marcus, eds. 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* University of California Press.

Collier, John, Jr., and Collier, Malcolm. 1986. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Colombres, Adolfo (comp.) 1985 *Cine, antropología y colonialismo.* Buenos Aires: Ediciones del sol - CLACSO.

Crawford, Peter Ian y Turton, David, eds. 1992. *Film as Ethnography.* Manchester: Manchester University Press.

De Brigard, Emilie. 1975. "The History of Ethnographic Film", *Principles of Visual Anthropology,* P. Hockings, ed. Mouton Publishers, The Hague.

Edwards, Elizabeth 1992 *Anthropology & Photography: 1860-1920.* New Haven and London: Yale University Press.

France, Claudine de 1998 *Cinéma et Anthropologie,* Paris : EMSH.

Grau Rebollo, Jorge 2002 *Antropología Audiovisual.* Barcelona: Eds. Bellaterra

Grimshaw, Anna. 2001. *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology.* New York: Cambridge University Press.

Hall, Stuart 1997 *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices.* Open University- Sage Publications.

Harris, Marvin 1979 *El desarrollo de la Teoría Antropológica. Una historia de las Teorías de la cultura.* Madrid: Siglo XXI Editores.

Heider, Karl G. 1976. *Ethnographic Film.* Austin: University of Texas Press.

HENLEY, Paul 1997. "The Promise of Ethnographic Film", *Visual Anthropology,* vol. 13. http://www.kent.ac.uk/anthropology/stirling/henley1.html

HENLEY, Paul 2001. "Cine Etnográfico: tecnología, práctica y teoría antropológica", en *Desacatos,* num. 8, invierno 2001.

HENLEY, Paul 2003. *"Beyond Observational Cinema - Again"*, Trabajo presentado en la reunión científica Anthropology and Science, Manchester University, Julio de 2003.

HOCKINGS, P. and Y. OMORI (eds.) 1988. *Ethnographic Filmming and the Development of Anthropological Theory, Cinematographic Theory and New Directions in Ethnographic Film,* University of Illinois. Chicago.

HOCKINGS, Paul, ed. 1995. *Principles of Visual Anthropology.* New York: Mouton de Gruyter.

LEROI-GOURHAN, André 1948 "Cinéma et sciences humanes - Le filme ethnologique existe-t-il?", en *Revue de géographie humaine et d'ethnologie,* Paris, N.3. pp.42-50.

MACDOUGALL, David 1997 "The Visual in Anthropology", En *Rethinking Visual Anthropology.* M.Banks y H.Morphy (eds.) New Haven and London: Yale University.

MACDOUGALL, David 1998. *Transcultural Cinema.* New Jersey, Princeton University Press.

MACDOUGALL, David 2001. "Renewing Ethnographic Film", en *Anthropology Today,* Vol. 17 N 3, Junio 2001.

MACDOUGALL, David 2000 "Lo Visual en Antropología", en *Fichas de Cátedra: Etnografías Fílmicas,* Seminario de Antropología Visual, OPFyL.

MACDOUGALL, David 2004 "Renewing Ethnographic Film" en *Anthropology Today* Vol. 17 N° 3, June 2001.

MARTÍNEZ, Wilton 1990. Critical Studies and Visual Anthropology: Aberrant versus Anticipated Readings of Ethnographic Film, *Commission for Visual Anthropology Review* (CVA), Spring

MEAD, Margaret 1995 "Visual Anthropology in a Discipline of Words," En *Principles of Visual Anthropology.* P.Hockings (Ed.) New York: Mouton de Gruyter. pp. 3-10

MEAD, Margaret, and Gregory Bateson. 1977. "On the Use of the Camera in Anthropology." *Studies in the Anthropology of Visual Communication,* Dec., Vol. 4, No. 2: 78-80.

NICHOLS, Bill 1981 *Ideology and Image,* University of Indiana Press.

NICHOLS, Bill 1991 *Representing Reality,* University of Indiana Press.

PIAULT, Marc-Henri "Antropología y Cine", en *Catálogo II Mostra Internacional do Filme Etnográfico,* RJ (Interior Producciones), 1994, pp. 62-63

PINK, Sarah 2001. *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research.* Sage, Londres.

RENOV, Michael 1986. Rethinking Documentary, *Wide Angle,* Vol. 8, núm. 3 & 4.

ROLLWAGEN, Jack R., ed. 1988. *Anthropological Filmmaking: Anthropological Perspectives on the Production of Film and Video for General Public Audiences.* Harwood Academic Publishers, Filadelfia.

ROLLWAGEN, Jack R. 1998 *La función de la teoría antropológica en el cine etnográfico.* Ficha de Cátedra. Seminario de Antropología Visual, FFyL/UBA

ROSSI, Juan José (comp.) 1987 *El cine documental etnobiográfico de Jorge Prelorán,* Buenos Aires: Ed. Búsqueda.

RUBY, Jay 1975 "Is an Etnnographic Film a Filmic Ethnography?" En *Studies in the Anthropology of Visual Communication,* Vol. 2, No. 2,

RUBY, Jay 1996 Visual Anthropology. En Encycloopedia of Cultural Anthropology, David Levinson and Melvin Ember, eds. New York: Henry Holt and Company. Vol. 4: 1345-1351

RUBY, Jay. 2000 *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology.* University of Chicago Press, Chicago.

SANTERO, Sonia "La Pionera" Diario PAGINA 12 Sección Las/12, Viernes, 08 de Agosto de 2003

MINH-HA, Trinh T. 1989 *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism.* Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

MINH-ha, Trinh T. 1991 *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics.* Routledge, New York.

VOGET, Fred *A History of Ethnology.* Los Angeles: Holt Rinehart & Winston, 1975

Ponencias y articulos publicados

Alvarez, Camila "Documentalistas: Formas de Expresión en los Nuevos Movimientos Sociales". *IV Jornadas de Investigación* del Instituto de Historia del Arte Argentino y Latinoamericano 2002

Alvarez, Camila "Fotografía, Video y Mirada Antropológica". IV Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos - IDES Bs. As. Agosto 2004.

Bratosevich, Nicolás "Estructuras Agrarias Regionales" en compilación "Sociedad y Articulación en las Tierras Altas Jujeñas" Proyecto ECIRA. UBA/CONICET/MBLAL.

Burin Levin, David y Ana Inés Heras Monner Sans. "Documentos audiovisuales para el estudio de la vida escolar. Desafíos y aprendizajes técnicos y teórico-metodológicos". Cuartas Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos - IDES Bs. As. Agosto 2004.

Carman, María "La fotografía en el Trabajo Etnográfico".En http://www.naya.org.ar/articulos/visual05.htm.

Colombres, Adolfo *Cine, Antropología y Colonialismo* Ediciones del Sol - CLACSO. Serie Antropológica. Buenos Aires, 1991 2da. Edición

Guarini, Carmen y Marián Moya "Antropología Visual en Argentina hoy". The Second Conference on Visual Anthropology and Sociology. Universidad de Amsterdam. 1992.

Carunchio, Luciana "Pensar y Mirar desde la Fotografía". Jornadas Imagen/Identidad. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Octubre 2005.

Del Boca, Mario "Documental Antropológico: Arte, Arte Aplicado y Ciencia". Conferencia en el marco de Festival de Cine en XV MUESTRA NACIONAL DE CINE Y VIDEO 5 al 8 de octubre 2005 en Ciudad de Mendoza. http://www.elcine.ws/sitio/content/view/118/46

Fernández Bravo, Nicolás. "Las Fotografías Etnográficas como Forma de Discurso Particular". En www.naya.org.ar.

Fiore, Dánae "Fotografía y pintura corporal en Tierra del Fuego: un encuentro de subjetividades". 2005 Revista Chilena de Antropología Visual. N 6. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago de Chile. 55-73.

Fiore, Dánae "La manipulación de pinturas corporales como factor de división social en las sociedades Selk'nam y Yámana" 2005 Estudios Atacameños. 31. Universidad Católica de Chile. San Pedro de Atacama.

Fiore, Dánae "Pinturas corporales en el fin del mundo. Una introducción al arte visual Selk'nam y Yamana". 2005 Revista de Antropología Chilena. 37(2). Universidad de Tarapacá. Arica.

Giniger, Nuria "Poder Gestar Poder". Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba 2004.

Grillo, Daniel "La fotografía familiar, hilo conductor de un proceso productivo". 2005 jornadas I/I INAPL.

Grillo, Oscar "El cacique Loncón y los delfines: notas sobre la logística visual de las organizaciones Mapuche en Internet". Jornadas Imagen/Identidad. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Octubre 2005.

Guarini, Carmen "Cine y Antropología. De la observación directa a la observación diferida" en Rosana Guber *El Salvaje Metropolitano,* Editorial Legasa, Buenos Aires 1991.

Jaluf, Ana Clara. "A fotografia na internet: análises de experiencias on line". En Taller: Antropologia e Fotografia na Internet: estudos de caso. VI Reunión de Antropología del MERCOSUR. Montevideo, Uruguay.16 al 18 noviembre 2005.

Juárez Allen, Gema. "Todo comenzó con Nanook. Una reflexión sobre las posibilidades del cine colaborativo". Cuartas Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos - IDES, Buenos Aires. Agosto 2004.

Jure, Cristian "La Cámara en la Investigación: Ventajas y dificultades en la elección de "informantes" y "actores". Cuartas Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos - IDES Buenos Aires, Agosto 2004.

Jure, Cristian y Juan José Cascardi. 'Del video como forma de exploración al video como forma de exposición'. En *Actas del V Congreso Argentino de Antropología Social,* La Plata 1997. Tomo 1, Año 2000.

Jure, Cristian. "La construcción de la alteridad a través de las imágenes". VI Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, Septiembre del 2000. www.naya.org.ar

Lassalle, Paula *"'Lo que vemos nos mira desde adentro':* La imagen fotográfica como recurso de la investigación de un hecho político de la historia reciente". Jornadas Imagen/Identidad. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Octubre 2005.

Lobeto, Claudio y otros "La construcción de lo Visual en un proceso de integración regional. Diagnóstico de la industria audiovisual en el MERCOSUR". En II Reunión de Antropología del Mercosur "Fronteras culturales y ciudadanía" 11-14 noviembre 1997 Piriápolis-Uruguay.

Masotta, Carlos "Entrevista, registro y memoria". Cuartas Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos - IDES, Buenos Aires, Agosto 2004.

Masotta, Carlos. "Cuerpos Dóciles y Miradas Encontradas. Límites del Estereotipo en las Postales de Indios Argentinas (1900-1940)". Cuarto Congreso Chileno de Antropología, Universidad Nacional de Chile, 19 al 23 de noviembre 2001

Menna. Rosana B. "Imágenes de Re-Presentación de la Co-Construcción de una Identidad. Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba 2004.

Moreyra, Elida y José Carlos González. "Antropología Visual". http://www.naya.org.ar/articulos/visual02.htm

Moreyra, Elida y MarielFalabella. "Acerca de la categoría de 'nuevo' en la crítica cinematográfica y teatral". II Jornadas de Comunicación - Universidad Nacional de Rosario, 9 de mayo 2002.

Moreyra, Elida. "Focalización y punto de vista en Antropología Visual". http://www.naya.org.ar/-articulos/visual03.htm

Moya, Marián "El Cólera y su Puesta en Escena en un Barrio de Buenos Aires". XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas (CICAE). Internacional Union of Anthropological and Ethnological Sciences. Ciudad de México. Julio 1993.

Moya, Marián "Teoría Antropológica y Antropología Visual". IV Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Julio 1994.

Moya, Marián "La Aplicación de Técnicas Audiovisuales en el Trabajo de Campo Etnográfico"- Jornadas de "Etnografia y Métodos Cualitativos". Instituto para el Desarrollo Económico y Social / Universidad de Buenos Aires. Octubre 1994.

Moya, Marián "Perspectivas en Antropología Visual: Percepciones, Categorizaciones y Representaciones del Cólera en la Villa 21 de la Ciudad de Buenos Aires". Universidad de Buenos Aires. Secretaría de Ciencia y Técnica. Marzo 1995. Informe Final.

Moya, Marián "La Producción de Imágenes sobre lo real: documentación y propaganda." En *Imagenes y Medios en la Investigación social. Una Mirada latinoamericana.* Susana Sel (editora) UBA-FFYL Buenos Aires, 2005. pp 91-105

Moya, Marian, Camila Alvarez y otros. "Antropología e imagen en y desde la periferia. Potencialidades, limitaciones y dilemas". Congreso Latinoamericano de Antropología, Rosario, julio 2005.

Moya, Marián y Susana Sel "Comunicación Masiva y Escenarios Políticos: El Rol del Cine en Japón y en Argentina durante la Década del '40". IX Congreso Latinoamericano de Sociología. Santiago de Chile. Julio 1999.

Moya, Marián y Susana Sel "Hacia una Antropología Latinoamericana de los Medios". VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba. 25 al 28 de Mayo 2004.

Nieminen, Marjatta "Fotografía Digital en el Trabajo de campo". Jornadas Imagen/Identidad. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Octubre 2005.

Rocchietti, Ana M. y Marcela Tamagnini. *Segundas Jornadas De Investigadores En Arqueologia Y Etnohistoria Del Centro-Oeste Del Pais,* Noviembre de 1995 Arg.

Samprón, Agustín Elías "Cuidacoches y Estudiantes de Antropología" Revista Chilena de Antropología Visual N 2, marzo 2003. http://www.antropologiavisual.cl

Sel, Susana *Imágenes y Medios en la Investigación social. Una Mirada latinoamericana. UBA-FFYL Buenos Aires, 2005*

Sel, Susana "Imágenes, tecnologías y medios en la construcción política de la realidad." En *VI Reunión de Antropología del MERCOSUR.* Montevideo, Uruguay.16 al 18 noviembre 2005.

Filmografia

Agustín Elías Samprón. "¿Adonde quieren llevar al negro?". Corto documental. 2004.

Agustín Elías Samprón. “Día de Piquetes”. Corto documental. 2001

Agustín Elías Samprón. “Noticiero de la toma”. Corto documental. 2001

Alejandro Fernández Mouján. “Caminos del Chaco - NAM NQÁÁICU NA CHACO”. Film documental. 1998.

Alejandro Fernández Mouján. “Espejo para cuando me pruebe el smoking”. Largometraje documental. 2005.

Alejandro Fernández Mouján. “Las Palmas, Chaco” Largometraje documental. 2000.

Alejandro Fernández Mouján. “Los Convidados de Piedra”. Video documental 31’. 2003

Alejandro Fernández Mouján. “Sólo se escucha el viento” Video documental de 21’ minutos. 2004.

Alejandro Grimson, Alejo Taube y Sergio Wolf “Ritos de frontera”. 3 videos documentales de 50’ cada uno. Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur del IDES. 2002

Ana María Zanotti. “Seguir siendo”. Docu-ficción. 1999

Camila Alvarez. “Cómo llegamos hasta aquí”. Corto documental 10´. 2005.

Camila Alvarez. “Mujeres Fuera de Borda”. Corto documental 18´. 2006.

Carmen Guarini “Videhomenaje Esther Hermitte”. Video de investigación. 30’. 1996.

Carmen Guarini - Marcelo Céspedes. “Una Sola Voz”. Film documental. CINE-OJO. 1996.

Carmen Guarini I Love Belen Catamarca, 20´, 1987/88

Carmen Guarini Le Mate, 14´, 1983

Carmen Guarini y Equipo del Programa de Antropología Visual (UBA). “Antropología Argentina”. Video de investigación, 40’. UBA, 1993.

Cristian Jure “Jallalla”. Corto documental 13´. 2004

Luciana González Martínez. “Rurbanos”. Corto documental. 2004.

Marián Moya “Apuntes. . .Villa 21”. Video Documental de investigación. 35’. 1995.

Mariana Arrutti. “Los presos de Bragado”. Documental 47’. 1995.

Mariana Arrutti. “Trelew”. Largometraje documental. 90’. 2004.

Nicolás Bratosevich “Ricardo Electricista de Automóviles”. Documental. 2004.

Nicolás Bratosevich. “Útopía de la Comunicación”. Video documental.1994.

Nicolás Bratosevich. “Etnografía de la Últimas Cosas”. Largometraje documental 2000

Paulo Campano - Carlos Masotta “Entre el Cine y la Antropología, Entrevista a Jorge Prelorán”. Documental. 2000.

Paulo Campano “Al ver Verás”. Documental. 1997.

Paulo Campano “La Memoria de la Lluvia”. Film documental. 2002.

Paulo Campano “La Voz del Viento”. Film documental. 2004.

Paulo Campano. “Indígenas de la Argentina”.10 telefilms documentales de 60’ cada uno Blockbuster Argentina, Ed. Longseller. 2005.

Paulo Campano. “Patagonia 999” Documental experimental. 2000.

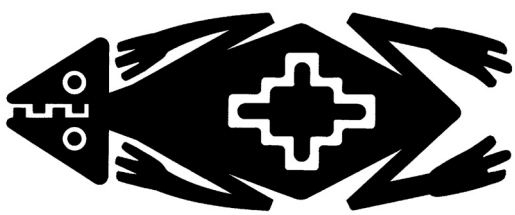
Pedro Klimovsky “Entre las Nubes: con ojos de niño y traje de títeres”. Mediometraje documental. 2004.

Susana Sel y Mirta Szwarc. “Historia de Pioneros”. Video documental 47’. 1996.

Susana Sel. “Alberto Rex González y la memoria de la arqueología”. Video documental 22’. 2000.

Susana Sel. “La Plaza de los Miércoles”. Documental, 32’. 1996.

Artículos de investigación



La moral de los "inmorales". Los límites de la violencia según sus practicantes: el caso de las hinchadas de fútbol

Pablo Alabarces[1] y José Garriga Zucal[2]

Resumen

Este trabajo analiza las definiciones morales de los integrantes de una hinchada de fútbol sobre las acciones violentas que los tienen de protagonistas. Estas son parte de una forma de ser que los define y los distingue, y constituye un complejo sistema de honor y prestigio que valora positivamente la valentía, el coraje, la bravura y el arrojo en un enfrentamiento físico. Desde una mirada simplista y estigmatizadora, como la de los medios de comunicación, la del sentido común y los funcionarios públicos, estos actores y sus prácticas son concebidos como "inmorales", ya que ejecutan y dan valor positivo a distintas acciones que están ubicadas fuera de los límites de lo aceptable. Sin embargo, y paradójicamente, existen definiciones morales nativas que delimitan lo permitido y lo prohibido, lo justo y lo injusto en un acontecimiento violento. Descubrir y analizar estos límites nos permite estudiar la constitución de un espacio social donde estas prácticas son aceptadas y, también, analizar las relaciones con actores que ubicados por fuera de ese espacio se vinculan con los integrantes de la hinchada y, por ende, "negocian" con su código moral.
Palabras clave: Moral– Violencia– Fútbol– Honor-Aguante

Abstract

This paper analyzes the moral definitions of the members of a group of football fans (hinchada) *about the violent actions that they star. These are part of a "way of being" that both defines and distinguishes them, and constitutes a complex system of honour and prestige that valorates positively the courage, the bravery and the surrending in a physical confrontation. From a simplistic and stigmatizing analysis, like the one of the media, the* common sense *and the civil servants, these* actors *and their practices are conceived as "inmoral" because they execute and give a positive value to different actions that are beyond the "acceptable". However, and paradoxically, there are moral principles that define what is allowed and what is forgiven, the fair and the unfair in a violent act. Discovering and analyzing these limits allows us to study the constitution of a social space where these practices are accepted, and also to analyze the relationships with another* actors *that are beyond that space but are related with the members of the* hinchada; *that means they also "negociate" their moral code with the actors outside their boundaries.*
Key words: *Moral-Violence– Football-Honour–* Aguante

[1] UBA-CONICET, palabarces@mail.fsoc.uba.ar
[2] CAS-IDES - CONICET, garrigajose@hotmail.com

Introducción: violencia(s)

La violencia en el fútbol, y en general todo tipo de acción violenta, suele ser entendida vulgarmente como un gesto de incivilización, barbarie y salvajismo; la expresión máxima de una acción irracional. En el fútbol cuando estos hechos ganan páginas en los medios de prensa (*Olé, Clarín, La Nación* y otros) se menciona la aparición de "los inadaptados de siempre", "la vuelta de la violencia" (que nunca se fue), "la aparición mafiosa" de los que "lucran con la pasión de la gente", los que "no entienden la fiesta de todos", "las bestias", "los irracionales", etc. Del mismo modo, los funcionarios públicos, aquellos que deberían proyectar planes concretos para la prevención de estos fenómenos, entienden las prácticas violentas como el caso excepcional producido por un pequeño grupo de "locos". De esta manera, no sólo reducen la violencia a unos pocos actores sino que también los practicantes de acciones violentas son concebidos como "inmorales", ya que hacen lo que está mal y no debiera ser hecho. Paradójicamente, los "inmorales", así constituidos desde una mirada simplista y condenatoria, tienen definiciones morales sobre los límites de sus prácticas, definiciones que son el centro del presente trabajo. En este artículo analizaremos las prácticas violentas de los integrantes de hinchadas de fútbol, tratando de entender no sólo los sentidos subyacentes de prácticas que son representadas como sin sentido, "irracionales", sino buscando comprender cómo estas acciones ubican a los actores sociales en un mapa moral, cómo los distinguen y los relacionan en una red de relaciones morales. Las prácticas violentas, como toda acción social, tienen definiciones morales significativas desde la visión de los actores, quienes conciben cuáles son los límites de una golpiza a un rival, o la definición de quién y por qué se convierte en un adversario, etc. Archetti (2003: 162) propone estudiar las definiciones de lo que es bueno y lo que es malo, lo correcto y lo incorrecto, en situaciones concretas, para así poder analizar la moralidad, "el código moral" que se muestra en acción. Describir y analizar estas definiciones, los límites de la validez de sus acciones, nos permite trazar las fronteras de un mapa moral respecto de la violencia, observar quiénes y cómo quedan dentro de estos márgenes y quienes y por qué quedan fuera, marcando a la vez distintos tipos de alteridad, y las relaciones entre estas definiciones.

Hace muchos años que estamos analizando temas vinculados a la violencia deportiva, tomando el fútbol como una arena propicia para hacer este estudio, afirmando que estudiar en el fútbol las características de este fenómeno nos permite analizar particularidades más amplias de nuestra sociedad. Hemos discutido, debatido y polemizado acerca de las concepciones de sentido común sobre la violencia, enmarcando esta práctica en acciones que están vinculadas a otros fenómenos sociales (Alabarces y otros, 2000; Alabarces, 2004; Garriga, 2005; Alabarces y otros, 2005).

En ese trayecto, hemos descrito y analizado largamente los sentidos de algunas de las tantas dimensiones fácticas de la violencia en el fútbol. A pesar del exhaustivo trabajo en este tópico, seguimos encontrando escollos conceptuales y empíricos. El primero tiene que ver con la definición de violencia. La violencia, de por sí, es un concepto complejo y huidizo, que parece tener tantas definiciones como actores. La mayor parte de los investigadores (cfr. Isla y Miguez, 2002) no arriesgan una definición universal de lo que es entendido como violencia sino que la buscan en los parámetros de enunciación de cada sociedad, en un tiempo determinado. Lo que se define como violencia es parte de un debate que atañe a cada cultura, donde las partes que discuten los sentidos de la misma no sólo tienen posiciones asimétricas de poder sino que presentan posturas contradictorias, inconclusas y confusas.

El segundo problema, de orden empírico, radica en la definición nativa de la práctica. La violencia no es un término nativo de los miembros de una hinchada de fútbol. Ellos califican 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*. Sin embargo, los actores saben que así son catalogadas sus prácticas. Es así que "los violentos", identificados externamente de esa manera, conocen la representación estigmatizada

que sobre ellos recae y en muchos casos juegan a dar valor positivo a prácticas que para el resto de la sociedad tienen aspectos negativos. Las acciones violentas son marcas distintivas externa e internamente: mientras que para unos es señal de irracionalidad y salvajismo, desde una concepción interna son signos de pertenencia grupal que están vinculados al honor y al prestigio.

Esto se complejiza aún más cuando encontramos que buena parte de los actores que desde un mundo moral determinado –pero que presentan como universal– señalan a la violencia y a los violentos como irracionales, tienen a su vez concepciones graduales de la misma, posiciones poco claras, contradictorias y confusas; así, la violencia no siempre "es tan mala" y a veces tiene justificaciones entendibles.

Es así que se definen tres mundos morales: los que conciben sus prácticas de forma positiva aunque éstas sean señaladas como violentas, en primer lugar; en segundo, los que ubicados en un universo moral –solo en apariencia– distante señalan la violencia como negativa; y finalmente, los que de forma contradictoria y compleja aceptan en algunas ocasiones sus prácticas. Seguimos en esto a Fassin y Bourdelais (2005), quienes definen un espacio moral como el demarcado por lo aceptable y lo inaceptable según cierto grupo social, una construcción histórica y dinámica pero al mismo tiempo ambigua, ya que los límites nunca son del todo claros o son demasiado móviles. A simple vista parece que el límite está marcado por lo intolerable, pero en el análisis queda claro que hay jerarquías de lo intolerable. El objetivo de este trabajo es entonces observar cómo y cuáles son los sentidos que dan valor positivo a las prácticas violentas y analizar las zonas de contacto de estos mundos morales.

Con este objetivo hemos trabajado sobre los datos producidos en trabajos de investigación etnográfica que realizó Garriga entre los miembros de la hinchada de Huracán y de Colegiales, y Alabarces con espectadores de San Lorenzo; asimismo, hemos recurrido a los análisis de Alabarces sobre el relato de los medios de comunicación y al contexto general proporcionado por nuestro equipo de trabajo para comprender los límites del mapa moral.

Violencia(s) en el fútbol: Hinchada(s)

Desde hace ya varios años que la violencia en el fútbol es un tema de debate académico. Los primeros en darle pertinencia y visibilidad al fenómeno fueron los estudiosos británicos, a partir de la colaboración entre Norbert Elias y Eric Dunning. Ambos produjeron el primer libro que intentaba entender los fenómenos deportivos –no solo la violencia– desde una perspectiva sociológica, el famoso *Deporte y ocio en el proceso civilizador* (Elias y Dunning, 1987). Pero como la preocupación central del trabajo de Elias era la agresión, la violencia y el control de esa violencia, como puede verse en su clásico *El proceso de la civilización* (Elias, 1994), esto llevará rápidamente a Dunning a concentrarse en el problema del *hooliganismo* –como se conoce a las prácticas de los *hooligans*, los hinchas violentos del fútbol británico– que para esos años aparece como tema fuerte en el fútbol británico. Los fenómenos de violencia en los estadios de fútbol británicos habían aparecido con fuerza renovada –si aceptamos la tesis de Dunning de que esa violencia acompaña la historia del fútbol británico– a fines de los años 60, motivando un primer gran disparador de la reflexión especialmente sociológica: el trabajo de Ian Taylor (1971) se inscribe en esta línea. Taylor propuso una primera interpretación sugestiva: los fenómenos de violencia serían obra de miembros de la clase obrera inglesa, como forma de protesta por la "expropiación" que la industria del espectáculo estaría produciendo de una práctica que ostentaba, hasta entonces, características fuertemente de clase. El texto se publicó en una compilación titulada *Images of Deviance,* lo que permite ver la inscripción de esta intervención en otra corriente: una preocupación sociológica post-funcionalista, crítica y en muchos casos de inspiración marxista, que intentaba comprender los fenómenos de resistencia a la norma burguesa.

Los sucesos de Heysel, el 29 de mayo de 1985, cuando los *hooligans* del Liverpool atacaron a los hinchas de la Juventus causando más de treinta muertos, constituyeron una señal crucial en el desarrollo de estos estudios. La entonces Comunidad Europea comenzó a volcar

sumas importantes de dinero para financiar investigación sobre el tópico, lo que permitió un crecimiento de la investigación aplicada. Lo mismo hizo el gobierno tatcherista, a partir, por supuesto, de las hipótesis más elementales de la necesidad del control social. En ese contexto, el trabajo de Dunning y su grupo de la Universidad de Leicester, ya sin la presencia de Elias (instalado desde 1984 en Amsterdam, donde murió en 1990) se focalizó duramente en el *hooliganismo,* publicando en 1988 su texto fundamental: *The roots of football hooliganism. An historical and sociological study* (Dunning y otros, 1988), cuyas interpretaciones reiterará, sin mayores variaciones ni mayor evidencia, hasta hoy (Dunning y otros, 2002). Dunning y sus colaboradores –la luego llamada Escuela de Leicester– sostendrán que en los hechos de violencia el protagonismo es de los "sectores más rudos de la clase obrera", especialmente los jóvenes, excluidos del "proceso civilizatorio" eliasiano. Frente a esta explicación, las respuestas sólo podían ser represivas, en principio, y las preventivas sólo eran "educativas", a los efectos de reducir la violencia "innata" de estos grupos para devolverlos al "proceso civilizatorio". Como sería señalado años después en las perspectivas críticas, especialmente de Armstrong (1998) y Giulianotti (1993, 1994 y 1999), las hipótesis de Dunning eran funcionales a las políticas tatcheristas, que además financiaron generosamente sus estudios (tanto a través de órganos científicos como del *Football Trust,* una agencia gubernamental creada en los 80).

Las críticas de Armstrong y Giulianotti sobre las interpretaciones de Leicester no fueron sólo ideológicas; también fueron metodológicas y empíricas. Ambos desarrollaron largas investigaciones etnográficas sobre los *hooligans,* lo que les permitió criticar cierta mala información del trabajo de Dunning: al centrarse sobre información policial y de prensa, Dunning terminaba compartiendo el estereotipo de sus fuentes. Obviamente, la policía inglesa solo detenía *jóvenes rudos de clase obrera.* La etnografía revelaba que la composición social de los *hooligans* británicos (Giulianotti trabajaba sobre los escoceses) era mucho más diversa, lo que llevó a Armstrong y Giulianotti a sostener la hipótesis de una violencia *socialmente significativa,* con sentidos complejos. Así, para Giulianotti la violencia –o su ausencia– podía significar distinción: los hinchas escoceses eran profusamente violentos en su medio local, pero orgullosamente pacíficos en sus viajes al exterior, como forma de distinguirse de los hinchas ingleses (*"not english hooligans, scottish fans"*, era su lema: Finn y Giulianotti, 1998).

Esta intervención polémica –como dijimos, un debate que remitía a cuestiones disciplinares y metodológicas, pero también a la relación entre los saberes académicos y la producción de políticas públicas– dejó al descubierto aspectos fundamentales de la violencia en aquellas latitudes, y también dejó abierto un campo de debate. Ese campo fue en el caso argentino retomado por Archetti, indiscutido precursor, quien hace ya muchos años dio cuenta de que la violencia en el fútbol no era un fenómeno aislado y puramente autónomo sino que estaba imbricado con otros fenómenos sociales, constituyendo el análisis en sistemas más amplios e instaurando las líneas de trabajo centrales en nuestra academia.

Los debates en torno de la escuela de Leicester y los avances precursores de Archetti (1992 y 1994) también señalaron con claridad que la violencia en el fútbol tiene varios actores y que los sentidos de sus prácticas remiten a otros tantos factores sociales. Por esto, cuando hablamos de violencia en el fútbol no decimos nada si no delimitamos actores, prácticas y significaciones involucrados. Esto es lo que intentamos hacer en nuestro trabajo, al analizar los sentidos que tiene la violencia para los integrantes de la hinchada.

La hinchada es entonces el actor donde vamos a buscar algunos de estos sentidos, sabiendo que éstos dialogan con otros, pero partiendo de las significaciones que los nativos atribuyen a las prácticas. Conociendo esta trama significativa, intentaremos analizar los choques, negociaciones, préstamos y apropiaciones que hacen de sus prácticas los distintos actores sociales participantes en el fenómeno.

Definir qué es una hinchada no es tan difícil como definir la violencia. Las hinchadas son grupos de espectadores jerárquicamente organizados reunidos en torno a un club de fútbol.

Las hinchadas de fútbol conocidas comúnmente como "Barras Bravas", autodenominadas "hinchadas" o "bandas", no son el único grupo que se organiza para seguir a su club, sino que existen otras asociaciones de espectadores como la "Subcomisión del hincha" u otros grupos de hinchas militantes (Alabarces, 2004; Moreira, 2005). La hinchada, a diferencia de éstos, tiene aceitadas relaciones con la institución, ya que recibe favores de parte de la dirigencia de los clubes: entradas, micros, dinero, ropa deportiva, etc. Estos favores están, según ellos, bien ganados por ser los únicos espectadores que tienen tres cualidades distintivas, que los diferencian, los aglutinan y los distinguen del resto de los espectadores: "Ir a todos lados", "alentar siempre" y "aguantar".

La primera, *ir a todos lados,* está vinculada con la fidelidad al equipo. Estos simpatizantes afirman ser aquellos que, a pesar de las condiciones desfavorables, asisten a los partidos sin importar si la adversidad tiene facetas deportivas o climáticas o de largas distancias. En algunas oportunidades, esta lealtad los arrastra a miles de kilómetros para ver un partido de su equipo o los presenta alentando en forma incondicional más allá de las continuas derrotas o el descenso de categoría.

La segunda cualidad, *alentar siempre,* está vinculada al fervor. Ellos son los únicos espectadores que durante todo el encuentro deportivo saltan y cantan, alentando a su equipo sin importar si éste pierde, gana o empata. En un encuentro con Argentinos Juniors el equipo de Huracán perdía tres a cero, y los integrantes de "la hinchada", afónicos y eufóricos, saltaban gritando la grandeza del club y elogiando su propia actitud de no desilusionarse ante la derrota.

La tercera cualidad, la de *aguantar*, será ampliamente desarrollada en estas páginas y tiene que ver con las prácticas violentas. Los miembros de "la hinchada", según ellos mismos, ponen a disposición del honor del club sus posibilidades violentas para no ser ofendidos por las parcialidades adversarias. Es decir que "los pibes" –los miembros de "la hinchada"– consideran que, subyacente al encuentro futbolístico, se dirimen cuestiones de honor y prestigio del club y de sus simpatizantes que sólo pueden debatirse en el plano de la violencia. Un informante en una charla decía al respecto: "no sabés las veces que yo me jugué la vida por Huracán". En esta frase, el integrante de "la hinchada" relaciona el honor del club con la violencia y se muestra como actor en la defensa de la *virtud* de la institución.

El *aguante*

De las características enunciadas arriba la tercera es la que compete a este trabajo. El *aguante* es un término que tiene relevancia fundamental para los integrantes de una "hinchada". Nunca descubriremos a uno de "los pibes" que no manifieste a los cuatro vientos su *aguante.* El *aguante* remite a la hombría, a la acción violenta y al honor. Es necesario deshacernos de preconceptos y modelos condenatorios para comprender la lógica inherente a este concepto nativo. De otra forma, no entenderíamos que la violencia, como acción, es meritoria de honor y prestigio (Moreira, 2005); y que este honor se vincula en alguna dimensión a la conformación de modelos masculinos.

Para "los pibes", pelearse contra una hinchada rival, "apretar" a espectadores que no son parte de la hinchada y enfrentarse con la policía son prácticas que nutren de honor a sus actores. Para "los pibes", ésta es la forma que tienen de expresar valentía, coraje, ausencia de temor, conocimientos de lucha y saberes de resistencia. En estos casos, el honor radica en la exteriorización de una ética (Alabarces, 2004) que define conductas positivas. Exteriorización que sólo tiene validez cuando se hace de forma práctica: para demostrar que se tiene *aguante* deben pelearse, ya que las posesiones discursivas del *aguante* son concebidas como falsas (Garriga, 2005; Dodaro, 2005). Es decir, uno puede recordar peleas o mostrar cicatrices para exhibir la participación en peleas y así demostrar la posesión del *aguante* pero es siempre la práctica la que testifica dicha posesión (Alabarces, 2004). Aquel que rehúsa una lucha, un enfrentamiento "mano a mano", no tiene cicatrices suficientes que puedan probar su *aguante.*

Participar en episodios violentos es la prueba de posesión del *aguante.* De esta forma, las

prácticas violentas se transforman en verdaderos ritos de paso. Este rito los inserta en el grupo, al mismo tiempo que los hace sujetos morales según sus parámetros. Un hincha nos comentaba cómo había sido su prueba de ingreso en la hinchada:

> Fuimos a buscarlos a los de Estudiantes, yo iba con los que iban al frente, de repente veo un gordo enorme que venía corriendo, cuando me doy cuenta estoy solo, estaban todos como a media cuadra. Me dije *me la juego* y le di una piña al gordo que lo dejé tirado. Cuando vieron que el gordo cayó todos vinieron para el frente y yo hacía punta. Después me decían: "bien pibe, como le diste a ése". Yo estaba re contento, imaginate, que hasta ese momento, como era muy pendejo no me daban cabida, me cagaban a piñas y me mandaban a la mierda. Una buena piña y cambió todo.

Pelearse permite el ingreso al grupo de pares, al mismo tiempo que afirma el honor y el coraje. El acto de institución es un ejercicio social, que consagra a los practicantes como participantes y que suministra formas válidas para actuar (Bourdieu, 1993: 117).

El *aguante,* por esto mismo, al definir la pertenencia grupal opera conformando una distinción. Así podemos observar que otros espectadores de fútbol tienen un concepto parcial del *aguante* que no es el mismo que el de los miembros de la banda (Garriga, 2005). La diferencia radica en "las peleas", en "los combates"; mientras algunos espectadores llaman *aguante* al fervor y a la fidelidad por el club de sus amores, "los pibes" señalan el *aguante* como vinculado al enfrentamiento corporal. Esto define dos mundos morales, pero que no están escindidos sino que conviven –no armónicamente, pero conviven.

Las definiciones morales del *aguante*

Tito[3], un informante de Huracán, nos comentaba que "aguantar es pararse siempre, en desventaja, quedarse y poner el pecho". Tito es un joven de veintisiete años que participa de la hinchada hace casi una década; prolijamente peinado y vestido con ropa deportiva de marcas reconocidas, sonríe cuando rememora las peleas en las que participó. Dice que a los rivales, si se puede, hay que dejarles "una marca", una cicatriz de la pelea, para que nunca se olviden de la ferocidad del contrincante. Menciona que esta marca no debe convertirse en una herida grave ya que las peleas no debieran terminar con la vida del rival. Sin embargo, afirma que esto puede ser dicho mientras estamos sentados en un bar, tranquilos y tomando un café, pero que nunca podrían ser afirmaciones hechas en el campo de batalla. Allí, en el fragor del enfrentamiento, los límites de lo que se puede hacer ante un rival no son tan claros. Las definiciones morales son aquí contextuales y tienen que ver con el rival y con la supervivencia. Tito decía que nunca usó armas blancas ni de fuego, pero varias veces las hubiese usado si las hubiera tenido.

Coco es un simpatizante de mediana estatura y con una barriga prominente. Con sus cuarenta años se está retirando de las actividades cotidianas de la hinchada, ya que quedó con problemas de salud luego de ser arrollado por un camión. No tiene un trabajo formal pero siempre, a través de sus contactos, consigue pequeños "rebusques" que le dan dinero. Cuando rememora sus historias, sus peleas, ríe de forma que puede parecer exagerada. Su cuerpo, con modales y gestos, acompaña los relatos dándoles forma y sentido. Coco comúnmente alardea de sus peleas y dice que en un combate "sos vos contra otro" y ahí vale todo; si asesina a un contrincante dará explicaciones ante el juez, pero valora su vida y hará lo posible para triunfar en una pelea. Coco cuenta una pelea en la que usó un arma de fuego y casi asesina a un rival:

[3] Con el objeto de preservar la confidencialidad de nuestros informantes hemos decidido que todos los nombres que aparecen en este trabajo sean ficticios.

> Nos estaban esperando los de Brown con los de Racing, eran muchísimos, salían de todos lados. Nosotros llegamos en micros, creo que eran 4 o 5 micros, pero esos putos eran un montón. Ese día vaciamos siete cargadores, los cagamos a corchazos. Yo tenía un fierro y tiré. Estaba re loco, me había tomado una línea así (señala con sus manos unos veinte centímetros entre el índice de una mano y el de la otra, marcando la extensión de la dosis de cocaína que había ingerido). El gil cayó, estaba todo aujereado y le puse el fierro en la boca, te juro que lo hacía boleta. Lito lo salvó, vino y me sacó de los pelos.

Coco cuenta que con un arma de fuego ("fierro") estuvo cerca de asesinar a un contrincante y que éste fue salvado por un colega (Lito). El uso de armas de fuego en las peleas parece estar permitido en ciertos casos: cuando el rival es superior en número o cuando corren peligro de ser robadas las banderas. "Los códigos morales o valores fundamentales no se traducen directamente al comportamiento: comúnmente interceden las elecciones morales" (Archetti, 2003: 165). La distancia entre código moral y comportamiento sirve para analizar la posibilidad latente de asesinar al rival; los valores grupales parecen ser claros y taxativos en que las luchas y peleas no son a muerte, pero cuando éstas acontecen y está en peligro la propia vida la elección es subsistir a costa de la vida del rival. Matar no es parte de los valores del grupo pero sí una elección posible cuando corre peligro la propia existencia de los luchadores.

Ramón afirma que las peleas no deberían ser para matar al rival sino sólo para sacarse la bronca. Ramón, mientras charlábamos mirando un partido de hockey sobre patines donde jugaba su hijo, dijo que él creía que era necesario pelearse ante los rivales, para que "no te pasen por encima", para marcarles "quién manda", pero que eso no debería transformarse en una lucha sangrienta.

Las tres posturas parecen estar de acuerdo en que las reglas del "combate" se forjan en la misma lucha y que, según el desarrollo de la pelea, algunas cosas están permitidas y otras no. Asimismo estos tres hinchas remarcaban que las peleas eran con pares de grupos adversarios y nunca con simpatizantes que no participaban de la hinchada rival.

Ramón decía que estaba bien pelearse con los pibes de San Lorenzo, con los de "La Gloriosa", es decir los de "la banda", pero no con los que no son parte del grupo: "no podés ir a pegarle a uno que no tiene nada que ver, capaz que le arruinás la vida a un guacho que no tiene nada que ver". Entre pares parece ser que, al compartir los mismos códigos, pueden poner en juego su integridad y la del rival. Tito decía que a los rivales que no son de la hinchada les robaba el gorrito o la camiseta del equipo contrario pero que no los golpeaba o que sólo los golpearía si se resistían o se hacían los valientes. En este sentido Coco era mucho más claro, manifestaba que las peleas eran entre los del mismo "palo", que el que no hace eso no tiene códigos, es un acto de cobardía.

Coco, luego de un enfrentamiento con hinchas de San Lorenzo en la ciudad deportiva de este último club, estaba sumamente disgustado con la cobertura que los medios habían tenido de los incidentes. Decía que los diarios habían expresado que los "Quemeros" habían atacado a niños y mujeres y él decía que eso era mentira. Afirmaba que ellos estaban "locos" y que eran unas "bestias", pero que nunca atacarían a "los pibitos y a las mujeres", como decían los medios, que eso era romper los códigos y que ellos habían "combatido con los cuervos" y que los habían vencido. Según él, y por eso estaba enojado, los medios habían omitido mencionar que el enfrentamiento había sido con la hinchada del club rival y que ésta había sido derrotada. Los medios en este caso no sólo estigmatizaban a "los violentos" sino que expresaban en la misma operación la carencia de los atributos que los caracteriza.

En una oportunidad, Coco comentó un episodio en el que peleó con varios hinchas rivales al final de un partido y fue brutalmente golpeado; la golpiza tuvo un ensañamiento tal que, cuando estaba caído en el piso por los golpes recibidos, le siguieron dando patadas hasta dejarlo desmayado. Igualmente, entre risas dijo que ésas eran las reglas y que había que "aguantársela". Si los rivales son parte de una

hinchada, todo está permitido; si no son de la hinchada, pegarles es un acto de cobardía. Los códigos que regulan los enfrentamientos parecen no ser tan claros como las reglas que dicen que no deben pelearse con hinchas que no manejen los mismos códigos. La situación de enfrentamiento entre pares que reconocen los principios reguladores o los valores por los cuales pelean, el *aguante*, establece una situación de violencia donde no hay víctimas, sino victimarios de ambos bandos.

Esta postura es fundamental para entender por qué luego de una pelea entre "bandas" no existen denuncias judiciales: las partes enfrentadas saben de antemano cuáles son los posibles desenlaces de un enfrentamiento. En el mes de octubre de 2005 un juicio, profusamente cubierto por la prensa –no solo deportiva– juzgó a miembros de la hinchada de Boca por golpear a pares de Chacarita Juniors; el juicio terminó con la negativa de los golpeados a testificar en contra de los golpeadores. La prensa hablaba de pacto mafioso, de los códigos secretos de "los violentos". Y esta vez estaba cerca de la dimensión del fenómeno. Un informante de Huracán decía que era correcta la actitud de los simpatizantes de Chacarita de no testimoniar contra los de Boca, ya que ambos grupos eran de la hinchada y si lo hacían estaban rompiendo los códigos. En sintonía con esto, los integrantes de la hinchada de River, acérrimos contrincantes de Boca, desplegaron una bandera que decía: "Las barras no denuncian".

Para los integrantes de la hinchada lo inconcebible, lo intolerable, es la falta de solidaridad entre pares en caso de enfrentamiento. Los hinchas no pueden aceptar que un colega reniegue de un enfrentamiento y huya abandonando a sus compañeros. Afirman que los que reciben entradas, los que viajan en los micros de la hinchada, los que reciben ropa, deben "pararse", o sea, pelearse. Los que no tienen esta actitud están siendo poco solidarios con sus compañeros. Sobre ellos, los que no se "bajan de los micros para pelear", recaen las peores sanciones, que pueden ir desde negarles entradas y favores hasta golpearlos brutalmente.

Entre miradas condenatorias e indecisos

El *aguante*, en su dimensión de enfrentamiento, es condenado, reprimido y perseguido por y desde los discursos hegemónicos. Los medios de prensa se encargan de articular estas miradas y ponerlas en circulación. El diario deportivo *Olé* del 6 de noviembre de 2005 acusaba a los simpatizantes de Huracán que no pertenecían a la hinchada de sumarse a los cantos violentos y a las amenazas que la hinchada entonaba en contra de su clásico contrincante, San Lorenzo. "Los pibes" aprovecharon un entrenamiento de Huracán para mostrar los "trofeos de guerra", las banderas robadas a sus rivales, y entonar canciones sumamente agresivas para con ellos. El público que estaba mirando el entrenamiento se sumó a estas canciones. Los entrenamientos suelen ser sin público, pero la "subcomisión del hincha"{footnoteEn varios clubes, la "Subcomisión del hincha" implica la participación institucional de grupos de la hinchada (militantes o "barras") en la vida de la organización. había convocado a un banderazo para alentar a los jugadores en los partidos decisivos del campeonato. La nota que "describió" este episodio se tituló: "Banderazo de violencia": en ella no sólo se condenaba la "inmoralidad" de los que hacían gala de su *aguante* y de sus atributos como luchadores en cánticos y trofeos de guerra, sino que postulaban la "peligrosidad" de aquellos que no participan de la hinchada pero se sumaban a este tipo de guerra simbólica.

La estructura de la nota dejaba en claro los universos morales que conviven en el fútbol respecto a la violencia. Al igual que *Olé*, muchos espectadores o simpatizantes afirman que las peleas de "la banda" son "una locura", "una bestialidad" y que nunca participarían de ese tipo de acciones. Y no lo hacen. Es el caso de Xavier, un dirigente de Huracán que se esforzaba por explicar a los hinchas que no sólo no deben pelear sino que además el honor del club no se pone en juego en estos episodios. En una oportunidad, un hincha se acercó para pedirle dinero y le mostró una herida diciendo que eso se lo había hecho por Huracán. Xavier, en un tono pedagógico, le explicó que el club no le demandaba ese tipo de sacrificio y le pidió que dejara de arriesgarse de esa manera. Refle-

xionando sobre un episodio de violencia entre las parcialidades de Huracán y Defensores de Belgrano, Xavier repetía: "es una locura, una locura...". Desde esta postura, la violencia en el fútbol es "intolerable"; de la misma manera, no sólo es "intolerable" la acción violenta sino todo simbolismo que remita a estas prácticas, tales como canciones, discursos y exhibiciones de "trofeos de guerra".

Otros informantes conciben estos episodios de la misma forma, pero con matices. O dicen que no participan y a veces lo hacen. O afirman que en algunas circunstancias hay que tomar una actitud defensiva, no atacar "pero si te atacan, reaccionar". Todos ellos cantan sin reparo las canciones en las que se afirma que "van a matar a un rival" o "prender fuego todo el barrio de Boedo", y no es aquí donde se contradicen con sus propias posturas, sino en las acciones. Ote, un señor de unos cincuenta años, comentaba con sorpresa los feroces enfrentamientos ocurridos entre la parcialidad de Tigre y la policía en el estadio de Huracán. No podía creer tanto "salvajismo", en relación a las luchas cuerpo a cuerpo de los simpatizantes de Tigre con la policía, y sobre estos últimos, no podía entender tanta inoperancia ya que, según él, sólo saben reprimir y no prevenir. Momentos después, Ote comentó con total naturalidad cómo en el hall central del estadio que conecta a los vestuarios se enfrentó a golpes de puño con un colaborador de Tigre y cómo desafió a otro a salir a la calle a arreglar "los problemas".

Ali, un hincha de Huracán de treinta años, que tiene un empleo formal en el estado y un buen pasar económico, participó en su juventud en la hinchada. Actualmente está completamente en desacuerdo con sus prácticas y cree que no conducen a nada. Pero en caso de un enfrentamiento con hinchadas rivales está siempre cerca para intervenir si es necesario. Una tarde, en la cancha de Nueva Chicago, los locales rompieron una valla de alambre y cruzaron una tribuna inhabilitada para enfrentarse con los visitantes. "Los pibes" de Huracán esperaban al lado del alambrado por si sus rivales se acercaban demasiado y había que enfrentarse. Muchos espectadores se fueron del estadio rápidamente, atemorizados, y otros se alejaron de la zona en que se estaban dando los disturbios, donde la hinchada se quedaba para demostrar su *aguante*. Ali y su grupo de amigos se quedaron cerca, sin participar directamente del conflicto pero dentro de la zona peligrosa. Tanto es así que, con ellos, esquivábamos piedras de gran tamaño que caían a pocos centímetros nuestro rompiéndose contra el piso de la tribuna.

De la misma manera, Ali y su grupo de amigos no van con la hinchada cuando el grupo viaja hacia estadios visitantes pero los acompañan de cerca, "por si pasa algo", dicen. Ali dice que no cree necesario tener una actitud ofensiva, que no hay que ir a buscar al rival, pero si éste empieza una lucha hay que tener una actitud defensiva y quedarse, que es lo que hizo en el caso relatado de los piedrazos con Chicago.

Para estos hinchas, lo intolerable no es la acción violenta sino el desenlace trágico de la misma: la muerte en una pelea o el ensañamiento es algo inaceptable. Un grupo de hinchas de Huracán, que no participan de la hinchada, indignados con la forma en que *Olé* presentó la noticia del entrenamiento donde mostraron las banderas rivales, prepararon dos banderas destinadas al diario. Una de ellas decía: "Olé, el banderazo es fiesta", remarcando que el periódico no entendía la diferencia entre lo simbólico y lo fáctico. La segunda afirmaba: "Olé: violencia es la muerte de Ulises". Los hinchas querían marcar la diferencia entre cantar canciones y actuar violentamente pero, también, señalaban que lo verdaderamente intolerable no es mostrar una bandera robada o el mismo acto de robarlas sino el asesinato.[4]

Lo "intolerable", siguiendo a Fassin (2005), es aquello que marca el límite de lo moralmente aceptado. Sin embargo, hay jerarquías de lo "intolerable": el periodismo, por ejemplo, suele horrorizarse ante las prácticas bárbaras de "los pibes" pero no ante las de los plateístas. Esto pudo verse en plenitud en los incidentes

[4] Ulises Fernández, miembro de la hinchada de Huracán, fue muerto a tiros en una emboscada de la hinchada de San Lorenzo en 1998.

de mayo de 2005 en el estadio de Boca Juniors. Un espectador situado en las plateas invadió el campo, golpeó a un jugador mexicano y se refugió nuevamente en su sector, auxiliado por sus adláteres. El ministro del Interior, Aníbal Fernandez, sostuvo que cuando la policía intentó intervenir "[fueron] agredidos por una cantidad importante de gente, que *no son barrabravas, son socios*. Tampoco en este caso uno va a hacer una batalla campal" (*Olé,* 16/5/05: el subrayado es nuestro). El comentario de la autoridad pública demuestra que hay jerarquías respecto a lo "intolerable" de la violencia; un límite que se mueve según las circunstancias y situaciones. Si los agresores hubieran sido "los pibes"", el acto hubiera sido intolerable, la represión hubiera sido tolerada y la batalla campal, indetenible y justificada.

Los puntos de contacto

Los integrantes de la hinchada comparten el espacio del fútbol con otros espectadores, con dirigentes, con policías, con jugadores, con periodistas, etc. La concepción negativa que todos ellos tienen de la violencia es distinta a la de "los pibes"; ninguno de estos actores hace de la violencia en los estadios de fútbol la señal distintiva de un estilo.[5] A simple vista parece que estos actores tienen un discurso homogéneo que rechaza la violencia; sin embargo, este discurso no es unívoco.

Las prácticas violentas de los hinchas son muchas veces aceptadas por los espectadores que no son parte del grupo caracterizado como violento. En ellos prima un doble discurso que simultáneamente afirma "un rotundo no a la violencia" y que festeja el robo de banderas a un rival. El doble discurso es producto de la zona liminal en la que éstos se ubican. Por un lado, participan de un discurso social que negativiza la violencia y, por otro lado, comparten en la tribuna un espacio con actores que hacen de la violencia un valor positivo. Estos hinchas no son esquizofrénicos, ni mucho menos, pero tienen elecciones morales que son contextuales. Lo mismo acontece con los dirigentes, que ante los medios de prensa se encuentran ligados a las concepciones condenatorias de la violencia en el fútbol pero ante "los pibes", con quienes tienen relaciones personales, muestran otras perspectivas sobre los mismos hechos.

Como dijimos con anterioridad, los miembros de la hinchada son sujetos sociales que han instituido como válidos parámetros que no condenan la violencia; pero esta institución no los aísla, ni mucho menos, de otros actores sociales. En muchas circunstancias la posesión del *aguante* es la herramienta que posibilita las interacciones (Garriga, 2005: *passim*). Los integrantes de las hinchadas tienen interacciones con dirigentes, políticos, vecinos, etc, en las que intercambian favores y servicios. El *aguante* es un bien simbólico que se distribuye entre los integrantes de la hinchada según su jerarquía y sus conocimientos para la lucha. Tener *aguante* permite tener "amigos", porque poseer este bien simbólico abre la posibilidad de tener "contactos", "puntas", "relaciones", "amigos", como llaman los hinchas a sus relaciones personales concebidas a través de la participación en la hinchada.

Dos casos pueden ejemplificar este punto. El primer ejemplo es la relación personal entre Coco y Perro, un integrante de la hinchada y un político de la zona. Ellos se conocen hace años, ambos compartieron juegos, drogas y peleas de jóvenes; uno de ellos cambió los parámetros de su vida y hoy día es un reconocido político en Parque Patricios. En la actualidad, ambos se tratan como "amigos", aunque la relación que tienen no pasa tanto por lo afectivo sino más por lo instrumental (Wolf, 1980). Estos "amigos" intercambian favores y servicios. Coco consigue a través de la inserción institucional de su amigo trabajos temporarios, medicamentos, ayuda económica, planes de asistencia social, etc. Por intermedio de esta relación personal, Perro tiene acceso a puntos complicados del barrio (las villas), se asegura gente en actos partidarios, ayuda en las

[5] Distinta es la situación de la policía, otro de los actores participantes. Obviamente, la policía hace de la violencia su razón de ser, pero como detentor de la violencia legítima del estado; sin embargo, en el marco del fútbol, ejerce una violencia desbordada y patética por su propia condición de legítima. Para ampliar, ver Galvani y Palma, 2005.

campañas electorales, etc. La pertenencia a la hinchada y la posesión del *aguante* es la clave que permite la interacción por parte de Coco, mientras que la institucionalidad del Perro es lo que hace posible que la relación continúe. Lo que mantiene el círculo de intercambio es la necesidad mutua, necesidad que se recubre de lo afectivo, ya que en cada encuentro rememoran correrías de antaño, de los años en que eran "más amigos".

El segundo ejemplo da cuenta de la relación que estableció hace ya muchos años un dirigente del club y también político con un "pibe" de la hinchada. En este caso, la relación no tiene aspectos afectivos pero sí de respeto y admiración mutua. Entre Lito y Xavier intercambian todo tipo de favores. Lito fue varias veces seguridad en actos partidarios de Xavier, y éste se había comprometido a conseguirle un empleo formal en el ámbito público. El trabajo nunca se concretó, pero Xavier ayuda económicamente a Lito cada vez que éste se lo pide. Para Lito, Xavier está en deuda con él y cada vez que lo necesita le pide "una soga". En este caso, la admiración parece más importante que la dependencia mutua: Xavier venera a Lito por ser "un señor" de la hinchada, una persona de bien que además "tiene *aguante*" y Lito respeta a Xavier por ser uno de los dirigentes más honestos que pasaron por el club. Lo moral de esta relación también tiene su faceta material en el intercambio.

Los dos ejemplos nos permiten observar los modos y formas en que dos mundos morales se relacionan y se contactan. En los dos casos, los actores que no son parte de la hinchada tienen una posición clara frente a las prácticas violentas que definen a los actores con los que tienen relaciones diádicas. Perro se define como un "ex barra" que cambió; plantea que la violencia no lleva a ningún lado pero no tiene una posición de intolerancia ante los violentos; de hecho, sus principales relaciones en el barrio son miembros de la hinchada. En otros ámbitos de su vida pública tiene una posición más intolerante para con los "violentos", haciendo pública una postura no violenta e incluso anti-violencia. Por el contrario, Xavier tiene una postura no violenta que lo ha caracterizado durante toda su trayectoria como dirigente, y ha querido implementar políticas para prevenir y terminar con la violencia; sin embargo, tiene relaciones personales con Lito, a quien ayuda cuando puede. Estos casos no nos hablan de esquizofrenias o contradicciones: sí de la complejidad de las relaciones que se establecen con y en torno de los actores de la hinchada, relaciones que van desde la complicidad hasta la tolerancia, pasando, no paradójicamente, también por el rechazo. Estamos frente a demandas y contrademandas morales con fundamentos visiblemente contrapuestos: porque, como afirma Strathern, en la sociedad contemporánea somos bombardeados –seducidos, mandatados, constreñidos– por interpelaciones morales que son contradictorias (Strathern, 1997). Esta coexistencia –no pacífica– de moralidades simultáneas permite entender la posición de aquellos que dicen no aceptar la violencia pero que ante situaciones determinadas participan de actos violentos portando otras definiciones morales. Los actores pueden jugar en dos mundos morales distintos; y este juego les hace tomar elecciones –por ejemplo, participar en un combate– que pueden ser inaceptables desde el otro mundo moral en el que participan.

Ni rebeldes ni deferentes: "los pibes"

Trabajar con las prácticas violentas de los hinchas y observar cómo el grupo le otorga validez por intermedio del sistema simbólico del *aguante* nos lleva, indefectiblemente, a preguntarnos por la valoración de estas prácticas. ¿Puede hablarse de posiciones contra-hegemónicas cuando una hinchada elige como señal distintiva acciones que son estigmatizadas por el discurso dominante en una sociedad? ¿Son las prácticas violentas elegidas por los actores o son impuestas como parte de las relaciones de dominación? Los datos de campo no dan respuestas concretas a estos interrogantes, pero sí señales que permiten delimitar los senderos del debate y avanzar en la interpretación.

Tener *aguante* diferencia a los hinchas, los distingue, los identifica al señalar los parámetros válidos que definen posiciones morales respecto de prácticas y representaciones. Pelear-

se en un estadio de fútbol está bien, es justo, según los códigos de honor del *aguante*. "Los pibes" dialogan con una posición moral, estatal o de los medios de comunicación, que afirma lo contrario[6]. Entre estas dos posiciones hay un sinnúmero de posturas intermedias, que no tienen enfoques claros, que los condenan a medias, que evalúan contextos y situaciones donde la violencia *está bien* y donde *está mal*.

Para muchos de los hinchas, para los que "está bien" pelearse en un estadio, "son malas" otras formas de violencia, como la política o el terrorismo. Un hincha nos comentaba muy orgulloso cómo había descargado un cargador de un revólver sobre una parcialidad rival y luego, acongojado, nos relataba cómo había colaborado en el auxilio de las victimas del atentado a la AMIA, expresando que no podía entender tanta muerte y tanta violencia. Con esto queremos señalar que la aceptación de la violencia, como marca que los define e identifica, tiene sus límites, no es *cualquier violencia*. Son sólo las prácticas que están vinculadas "al *aguante*". Esta acción violenta es parte de un estilo que identifica a los miembros de una hinchada, estilo que tiene asidero empírico en otras dimensiones de la estilización del cuerpo, del habla, de la masculinidad: lo que define una estética, una retórica y, como venimos afirmando, una ética (Alabarces, 2004; Garriga, 2005).

Este estilo los ubica a medio camino entre la rebeldía y la deferencia; poseen diacríticos que son rechazados terminantemente por unos y más flexiblemente por otros. Al mismo tiempo, son estos mismos diacríticos los que los insertan en redes sociales de relaciones personales que permiten cubrir sus necesidades materiales. La elección del diacrítico es parte de las posibilidades estratégicas que tienen al alcance de su habitus (Bourdieu, 1988). Esa elección puede ser entendida como ejercicio de rebeldía –al tomar un diacrítico mal conceptualizado o estigmatizado por la mayoría de la sociedad en la que se insertan– pero no mucho más; ya que la elección de ese diacrítico tiene como objeto reproducirse en el mapa social, y no alternativizarlo. Frente al discurso hegemónico, las hinchadas afirman a la vez la valoración positiva –la violencia que "está bien"– de sus prácticas y su instrumentalidad –las ventajas que ésta les provee. Pero no la instituyen en concepción completa del mundo y de la vida, en cosmovisión, en ideología, en programa de acción: no proponen el *aguante* como modo de organización total de la sociedad –reclamo que saben imposible. Limitado a su condición diacrítica, el *aguante* revela su mera condición de estilo.

Bibliografía

Alabarces, Pablo 2004 *Crónicas del aguante. Fútbol, violencia y política*. Buenos Aires, Capital Intelectual, Colección Claves para todos.

— y otros 2005 *Hinchadas*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

— y otros 2000 "Aguante y represión: Fútbol, política y violencia en la Argentina", en Pablo Alabarces (comp.): *Peligro de gol. Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina*. Buenos Aires, clacso-asdi.

Archetti, Eduardo 1992 "Calcio: un rituale di violenza?". En: Pierre Lanfranchi (ed.): *Il calcio e il suo pubblico*, Napoles, Edizione Scientifiche Italiane.

— y Romero, Amilcar 1994 "Death and violence in Argentinian football". En: Richard Giulianotti y otros (eds.): *Football, violence y social identity*, London-New York, Routledge.

Archetti, Eduardo 2003 *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires, Antropofagia.

Armstrong, Gary 1998 *Football Hooligans. Knowing the score*. London: Berg.

[6] Diálogo que pasa solo por la represión, el estigma y la condena, nunca por la prevención ni por el intento de convivencia.

DODARO, Christian 2005 "Aguantar no es puro chamuyo. Estudio de las transformaciones de un concepto nativo". En: Pablo Alabarces y otros: *Hinchadas.* Buenos Aires, Prometeo.

BOURDIEU, Pierre 1993 "Los ritos como actos de institución", en Pitt-Rivers, Julian y Peristiany, J.G (eds.) *Honor y Gracia.* Madrid, Alianza Universidad.

DUNNING, Eric y otros 1988 *The roots of football hooliganism. An historical and sociological study.* London: Routledge.

DUNNING, E y otros 2002 (eds.): *Fighting Fans: Football Hooliganism as a World Phenomenon.* Dublin, University College Dublin Press.

ELIAS, Norbert 1994 *The Civilizing Process: The History of Manners and State-Formation and Civilization.* Oxford, Blackwell.

—, Norbert y DUNNING, Eric 1986 *Quest for excitement: sport and leisure in the civilizing process.* Oxford, Blackwell. Traducción española: *Deporte y ocio en el proceso de la civilización,* México, fce, 1992.

FASSIN, Didier 2005 "L'orde moral du monde. Essai d' anthropologie de l'intolerable". En : Didier FASSIN y Patrice BOURDELAIS. *Les constructions de l'intolerable. Etudes d'antropologie et d'histoire su les frontieres de l'espace moral.* La decouverte, collection "Recherches", Paris.

— y BOURDELAIS, Patrice. 2005 " Introductión : las frontieres de l'espace moral ". En : Didier FASSIN y Patrice BOURDELAIS. *Les constructions de l'intolerable. Etudes d'antropologie et d'histoire su les frontieres de l'espace moral.* La decouverte, collection "Recherches", Paris.

FINN, G. y GIULIANOTTI, R. 1998 "Scottish fans, not English hooligans! Scots, Scottishness and Scottish Football" En: Adam Brown (comp.): *Fanatics! Power, Identity and Fandom in Football,* London, Routledge.

GALVANI, Mariana y PALMA, Javier 2005 "La hinchada de uniforme". En: Pablo Alabarces y otros: *Hinchadas.* Buenos Aires, Prometeo.

GARRIGA ZUCAL, José 2005 "´Soy macho porque me la aguanto'. Etnografías de las prácticas violentas y la conformación de las identidades de género masculinas". En: Pablo Alabarces y otros: *Hinchadas.* Buenos Aires, Prometeo.

GIULIANOTTI, Richard 1993 "Soccer Casuals as Cultural Intermediaries". En: Steve Readhead (ed.), *The Passion and the Fashion. Football Fandom in the New Europe,* Ashgate, Aldershot.

— 1994 "Social identity and public order: political and academic discourses on football violence". En: Richard Giulianotti y otros (eds.): *Football, Violence and Social Identity,* London-New York: Routledge.

— 1999 *Football. A Sociology of the Global Game.* Cambridge, Polity Press.

ISLA, Alejandro y MIGUEZ, Daniel 2003 "De la violencia y sus modos. Introducción" y "Conclusiones: el Estado y la violencia Urbana. Problemas de legitimidad y legalidad". En: Alejandro Isla y Daniel Miguez (Coords.) *Heridas Urbanas. Violencia delictiva y transformaciones sociales en los noventa.* Editorial de las Ciencias, Buenos Aires.

MOREIRA, Verónica 2005 "Trofeos de guerra y hombres de honor". En: Pablo Alabarces y otros: *Hinchadas.* Buenos Aires, Prometeo.

STRATHERN, Marilyn 1997 "Double standards" en Signe Howell (ed) *The ethnography of moralities.* London, Routledge.

TAYLOR, Ian 1971 "Soccer Consciousness and Soccer Hooliganism". En: Stanley Cohen (ed.): *Images of Deviance,* Harmondsworth, Penguin Books: pp. 134-164.

WOLF, Eric 1980 "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades en M. Banton (Comp) *Antropología social de las sociedades complejas.* Madrid, Alianza.

Las relaciones entre médicos y pacientes en el marco de una epistemología integral

Octavio A. Bonet[1]

Resumen

A partir del momento en que la medicina de familia se planteó la dificultad de mantener la separación entre las instancias biológicas, psicológicas y sociales en el tratamiento de gran parte de las enfermedades que los pacientes sufren, se produjo una inevitable complejización de la relación que une los distintos componentes del encuentro terapéutico.

El énfasis en las tres instancias derivó en la centralización del concepto de integralidad que, asociada a la inclusión de la incertidumbre como parte de la relación terapéutica, provoca, al mismo tiempo un cambio en la posición del médico, que puede ser descrito como un movimiento de la piedad a la compasión; una expansión panóptica de la figura del médico a esferas que exceden la relación terapéutica y un reclamo disconforme del paciente.

El objetivo de este trabajo es analizar cómo la estructuración de esa visión integral produce tales consecuencias en la relación médico-paciente. El análisis se ilustrará con observaciones etnográficas realizadas en consultas médicas, tanto en consultorios como en visitas domiciliarias.
Palabras clave: Relación médico-paciente; Integralidad; Medicalización; Medicina de Familia

Abstract

Since family medicine pointed out the difficulty of maintaining a strict separation between biological, psychological and social spheres in the treatment of many illnesses, it has become obvious that the relations between the different components of the therapeutic encounter are inevitably complex.

The emphasis on the three spheres has given rise to the concept of integrality, which - combined with the inclusion of uncertainty in the therapeutic relation - leads simultaneously to: (1) a shift in the physician's position, which may be described as a movement from compassion to pity; (2) a panoptic expansion of the figure of the physician to spheres that transcend the therapeutic relation; and (3) a reaction of disapproval from the patient. This paper proposes to analyze how the structure of this integral view generates these consequences.

The data on which the paper is based are the results of ethnographic observations made in medical examinations in a university hospital, in the clinic of a municipal health program and in home visits by physicians working for the program.
Key-words:*Patient-physician relationships; Integrality; Medicalization; Family Medicine*

Introducción

Una amplia bibliografía, emanada de las ciencias sociales, se ocupa en señalar los problemas con que la biomedicina se enfrenta, por un lado, al situarse ante el tratamiento de determinadas enfermedades, y por otro, al conceptuar la relación médico- paciente.

A fin de ampliar el primer punto, el de las dificultades generadas por el tratamiento de ciertas enfermedades, podemos citar a Baszanger (1989) y Mary Jo-Good (1992), quienes subrayan cómo el dolor crónico coloca a la biomedicina frente a sus propios límites. Desde

[1] Universidade Federal de Juiz de Fora. octabon@bighost.com.br

otro enfoque, Taussig (1995) explicita que el énfasis puesto por la biomedicina en los aspectos biológicos le impide ver que las enfermedades son también signos de relaciones sociales; y en esa línea de pensamiento Le Breton (1990-1995) señala por su parte que el dolor representa una cuestión existencial en la vida del paciente quien, de este modo, se inscribe en una trayectoria individual y social.

En relación con las dificultades que surgen al reflexionar sobre el encuentro terapéutico entre médicos y pacientes, recordamos el clásico trabajo de Clavreul (1983), *El Orden Médico*, con el que el autor denuncia la deshumanización de la práctica como producto de las exigencias que supone el hecho de separar los componentes objetivos y subjetivos. Podemos, también, citar los trabajos de Foucault (1991; 1996) en los cuales subraya la entronización de la medicina a partir del siglo XVIII y sus consecuencias sobre la sociedad en general y sobre las relaciones terapéuticas en particular.

Si el objetivo de este trabajo fuera hacer un *review* de la producción que cuestionó a la biomedicina a partir de los comienzos de la década de 1960, la lista de autores con los que ejemplificarlo sería interminable. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar es que paralelamente a esta "crítica externa" se desarrollaba una "crítica interna" que surgía de los propios médicos o, al menos, de aquellos que usualmente desarrollan una reflexión sobre sus prácticas y, fundamentalmente, sobre las consecuencias ocasionadas por el rumbo que esta práctica había tomado a lo largo del siglo XX.

Esta "crítica interna" derivaría luego en la constitución de lo que, en la medicina de familia, se denomina "nuevo paradigma médico" o, menos presuntuosamente, "nuevo modelo médico". Dicho modelo intentaría disminuir las consecuencias negativas del reduccionismo biomédico; asimismo, asociándose a los desarrollos de la teoría de los sistemas y al pensamiento complejo, habría derivado en una "epistemología de la integralidad", la cual fundamentaría esa nueva práctica médica.[2]

El objetivo de este trabajo es caracterizar esa epistemología de la integralidad, apuntando a las consecuencias que provoca en los encuentros terapéuticos entre médicos y pacientes. Estas consecuencias pueden situarse en tres niveles, a saber: un cambio en la posición del médico, que puede ser descrito como un movimiento de la piedad a la compasión; una expansión panóptica de la figura del médico a esferas que exceden la relación terapéutica y, por último, un reclamo disconforme del paciente.

Sobre los conceptos y los contextos

En primer lugar, es necesario explicitar lo que connota, en este trabajo, "epistemología" e "integralidad". El término *epistemología* está utilizado en un sentido batesoniano. En rigor, en Bateson este concepto no alude a la filosofía de la ciencia sino a "cómo" pensamos, a las reglas del pensamiento, a las premisas en base a las cuales percibimos; es decir, al conjunto de supuestos que están en la base de toda comunicación e interacción entre personas. La epistemología, entonces, sería "una meta-ciencia indivisible e integral cuya materia de estudio es el mundo de la evolución, el pensamiento, la adaptación, la embriología y la genética - la ciencia del espíritu en el sentido más amplio de la palabra" (Bateson, 1982: 72).

La epistemología, en el sentido batesoniano, sería "el gran puente tendido entre todas las ramas del mundo de la experiencia, ya sea intelectual, emocional, de observación, teórica, verbal y no verbal. El conocimiento, la sabiduría, el arte, la religión, el deporte y la ciencia están unidos desde la perspectiva de la epistemología" (Bateson, 1993: 303). La forma en que Bateson hace uso del concepto de epistemología nos aproxima a las ideas de recursividad y realimentación, de asociación entre individuo y contexto como unidad de análisis que, como veremos a continuación, se instituyen como nociones esenciales en la constitución

[2] Esa epistemología de la integralidad no sólo es propuesta desde la medicina de familia, sino que otras especialidades médicas como la llamada Psiconeuroinmunoendocrinología, o en otros contextos Medicina Comportamental, y los cuidados paliativos se basan en la misma idea de una visión integral de la persona.

de la epistemología de la medicina de familia. Asimismo, nos acerca a la idea de integralidad, otro de los conceptos plausibles de referencia en este trabajo.

El concepto de *integralidad* nos remite a diversos contextos de uso. En su trabajo sobre los sentidos de la integralidad, Ruben Mattos describe tres posibles contextos en los que el concepto es utilizado: como un modo de organizar las prácticas de los servicios de un sistema de salud, como una forma de organizar los diferentes programas de gobierno con relación a la salud y, por último, en el sentido de una práctica médica integral como el sinónimo de una "buena medicina" (Mattos, 2001) Este último sentido es el que nos interesa, puesto que pone en juego la oposición medicina reduccionista/ medicina integral. La medicina integral se propone como una forma de superar los problemas causados por esa actitud reduccionista, de base flexneriana, que impregnaba los cursos de medicina.

La integralidad se presentará, entonces, como "una actitud de los médicos caracterizada por el rechazo a reducir al paciente a un aparato o a un sistema biológico que supuestamente produce el sufrimiento y, por lo tanto, la queja de éste" (Mattos 2001: 45) Vista de este modo, la integralidad se erige como una condición necesaria para una práctica médica superadora del reduccionismo biologicista de la biomedicina.[3]

De las diferentes características que componen la epistemología integral que sirve de base a la medicina de familia serán resaltadas tres, a saber: *continuidad, integralidad* e *incertidumbre,* puesto que no sólo marcan un punto de inflexión con la visión mecanicista y reduccionista de la biomedicina sino que, además, de estas derivan las consecuencias que influyen en la relación médico-paciente, objetivo primero de este trabajo.

Es necesario aclarar que este trabajo no se detendrá en la forma en que se institucionalizó la medicina de familia en los diferentes contextos nacionales, lo cual conduciría a un análisis de la relación con el sistema de salud en donde esa práctica de la medicina integral se efectúa, o, en el contexto brasileño, a las relaciones con la especialidad Medicina Preventiva y Social con la que compartiría esta visión integral.[4] El interés se centra en la descripción de ese enfoque integral de la práctica de la medicina de familia y sus consecuencias en la relación médico paciente. Esto no quiere decir que se ignore la existencia de diferencias derivadas de los contextos, sino que se priorizan los procesos convergentes entre ellos, en parte emanados de una literatura en común, llevando a definiciones de prácticas semejantes.

* * *

Las observaciones etnográficas, que consisten básicamente en observaciones de consultas en servicios ambulatorios de medicina de familia, fueron realizadas en contextos diferentes, uno

[3] Las primeras referencias a la categoría de *integralidad* pueden ser encontradas desde los finales de la década de 1960, cuando la crisis de los sistemas de atención de salud propició un debate sobre las bases teóricas y los resultados prácticos de la estructuración de esos sistemas. Ese debate se asoció en la década de 1970 a las propuestas de sistemas de salud basados en la idea de atención primaria de salud y a la búsqueda de un sistema de atención que incorpore las distintas dimensiones de los sujetos y los determinantes socio-culturales del proceso de salud-enfermedad. Ese debate se dio tanto en Argentina (COMRA, 1986; Muñoz, 1993; Belmartino y Bloch, 1994; Mera, 1997; Zurro, 1997; Ceitlin, 1997), como en Brasil (Fleury Teixeira, 1994; Campos, 1997; Favorito, 2004).

[4] Los procesos de institucionalización de la especialidad, tanto en Argentina cuanto en Brasil, comienzan en la década de 1970 con la formación de las primeras residencias de medicina general (en Olavarría, Argentina y en Rio de Janeiro, Porto Alegre y Recife, Brasil). Ambos procesos ganan fuerza con el retorno de la democracia en la década de 80, cuando se multiplican las residencias médicas y comienzan a crearse las cátedras y los Departamentos de Medicina General y Familiar en diferentes universidades de Argentina (UBA, UNLP) y de Brasil (UFRJ, UERJ, UFF, UFRGS). Finalmente, en Brasil, en la década de 1990 se estructura el sistema único de salud (SUS) basado en el programa salud de la familia (PSF) y se orienta a las facultades de medicina para que modifiquen sus programas de enseñanza para contemplar las nuevas orientaciones del sistema de salud. Para estas temáticas ver (Feler 1994; Ceitlin y Gascón, 1997; Oliveira, Koifman y Marins, 2004; Bonet, 2003).

[5] Las observaciones de las consultas fueron realizadas en los meses de marzo y abril de 1999 y marzo de 2000 en Argentina y entre mayo diciembre de 2000 en Brasil.

en la Argentina y dos en Brasil.[5] En primer lugar, se hallan las diferencias entre países, Argentina y Brasil; en segundo lugar, las diferencias entre prácticas dentro de los subsistemas público y privado; en tercer lugar se ubican las diferencias existentes entre las observaciones realizadas en contextos de prácticas incorporadas a programas y aquellas realizadas en centros aislados; y, por último, podrían distinguirse los contextos de enseñanza (lugares donde funcionan residencias) de aquellos que no lo son.

El contexto de observación etnográfico en Argentina es un hospital de la ciudad de Buenos Aires en el cual funciona un servicio y una residencia de medicina de familia. La población atendida por el servicio tiene un plan de medicina prepaga, con lo que se demuestra una condición económica distinta de los restantes contextos en los que realicé el trabajo de campo.[6]

Uno de los dos contextos elegidos en Brasil se encuentra integrado a un programa de gobierno, configurando lo que denominamos centros incorporados a programas, en contextos de prácticas no asociados a enseñanza.[7] El programa está basado en la idea de distrito sanitario, por esa razón, implica territorialidad y sectorización del Municipio. Las poblaciones-objetivo del programa son consideradas de riesgo social. Esa idea de riesgo es lo que determinará finalmente dónde tienen que ser construidos los centros de salud.[8]

El segundo contexto de observaciones en Brasil pertenece al subsistema público brasileño. Es un servicio ambulatorio de medicina de familia donde funciona una residencia en Medicina de Familia y Comunidad, ubicado en un hospital universitario de la ciudad de Río de Janeiro. La residencia tiene una estructura fuertemente organizada, lo que permite que los médicos residentes que se están formando no queden sin supervisión durante las consultas. Como complemento de la formación se realizan trabajos de prevención en las comunidades vecinas al hospital y reuniones con grupos de pacientes según patologías específicas, como diabéticos o hipertensos.[9]

La elección de los diferentes contextos se originó en el interés por observar los distintos grupos de médicos de familia y, de ese modo, poder pensar las diferentes formas de práctica. No era parte de los objetivos centrar el trabajo en cuáles son los problemas que esos contextos

[6] La práctica de los médicos que observe en el ambulatorio era exclusivamente de consultorio y de docencia, mas no realizaban visitas a domicilio, ni realizaban trabajos comunitarios de ningún tipo. Las consultas eran casi en su totalidad programadas, variaban en torno de 14 ó 15 por día, salvo si un paciente solicitase una consulta sin horario, lo que dependería de la agenda diaria del médico y de la antigüedad de la relación entre éste y el paciente. La explicación que daban para esa falta de trabajos comunitarios es que no tenían tiempo destinado para eso, sino únicamente para la práctica de consultorio; por otro lado, el tipo de clientela del servicio, de clase media, no necesariamente pertenece a los barrios próximos al hospital, sino que se encuentra distribuida por la ciudad.

[7] Vale la pena aclarar en este momento que el centro de salud elegido está integrado en un programa, pero que este no es el Programa Salud de la Familia. Si bien tiene las mismas líneas estructurantes, como la integralidad y la énfasis en la promoción y prevención, la estructuración del equipo es diferente.

[8] En cada área donde está localizado el centro trabajan cuatro parejas formadas por un médico y un auxiliar de enfermería. A cada una de esas parejas le corresponde un sector, que incluye aproximadamente entre 200 a 250 familias, o de 1000 a 1200 personas. Cada una es responsable por la población que vive en el sector. Eso implica que todas las casas tengan que ser catastradas y que todas las personas que vivan en ellas deban estar registradas. La tarea se divide en dos bloques, en que se realizan trabajos diferentes; si a la mañana se realizaron consultas en el consultorio, a la tarde, se trabaja fuera del mismo, configurando lo que se llama "trabajo de campo". Este último tiene como objetivo no solo dar asistencia a los pacientes que no pueden desplazarse hasta el consultorio, sino también posibilitar el control sanitario.

[9] El hospital al que pertenece el servicio no tiene emergencia, por lo que los pacientes que llegan a él son derivados de centros de salud de su área de influencia o de otro hospital. Los encargados de realizar ese primer contacto con el paciente son los médicos del servicio de medicina de familia. Una vez realizada esa primera consulta, el paciente es censado y, si no puede ser resuelto el problema, se establece una nueva consulta, que recibe el nombre de consulta programada; ésta va a ser realizada en otra de las dependencias del servicio ambulatorio y, en adelante, el médico con quien el paciente realizará esa consulta será el médico de ese paciente para todas las consultas que sean necesarias. El ambulatorio de medicina de familia sólo recibe adultos para su tratamiento.

[10] Para una discusión sobre las diferentes posibilidades de organización de las prácticas de la medicina de familia ver Bonet (2003).

ofrecen a la relación médico-paciente, cuestión que, sin embargo, sabía que se presentaría. Lo que sí deseaba comprobar era cómo dentro de una misma categoría, a saber, medicina de familia, es posible encontrar dispares definiciones, diferentes trayectorias que llevan a enfatizar ciertas características y no otras.[10]

Es claro que estos diferentes contextos imprimen, a su vez, distintas dinámicas e intereses a las prácticas; sin embargo, encontramos entre algunos de ellos, el hospital de la ciudad de Buenos Aires y el hospital escuela en Río de Janeiro, una "comunidad de lectura". Un ejemplo de esto son las referencias a Engel y su propuesta de modelo biopsicosocial, las cuales aparecen en un contexto que forma parte del sistema privado de salud en Argentina mientras que, en Brasil, en un contexto del sistema público. Lo que unifica esos dos contextos es que en ambos funcionan residencias de formación en medicina de familia y que se sitúan en el sector ambulatorio de hospitales. Lo que quiero expresar es que, pese a que existen variaciones en las prácticas derivadas de las restricciones contextuales, por ejemplo en los sectores públicos, se aceptan en ellos las tres características que resaltamos anteriormente como formadoras de la epistemología de la medicina de familia.

Una epistemología integral: La *continuidad* de la relación médico-paciente o el movimiento de la piedad a la compasión

En los servicios de medicina de familia de los hospitales de la ciudad de Buenos Aires y de Río de Janeiro, donde realicé observaciones etnográficas, encontré referencias al llamado "modelo bio-psico-social" como una propuesta teórica que permite tomar distancia del reduccionismo biologicista de la biomedicina. Ese modelo propuesto por George Engel a mediados de la década de 1970 marca una proximidad de las ideas médicas tendientes a la integración de las instancias formadoras del sujeto con la teoría de los sistemas, y también con una concepción del mundo constituido por sistemas jerarquizados que se incluyen al modo de las muñecas babushkas. Esto significa que siempre hay un nivel mayor que incluye al nivel que está por debajo en la jerarquía. (Engel, 1977, 1980).

Basándose en ese modelo es que Ian McWhinney construye su visión de la medicina de familia. Voy a centrarme en él como "ideólogo" puesto que es esgrimido como referencia teórica tanto en Buenos Aires como en los dos grupos de Río de Janeiro con los que trabajé. En un texto de 1975, el autor expresa que una de las características de la medicina de familia, aceptada por los distintos grupos y también resaltada por Engel, es el compromiso que esta especialidad tiene con la *persona* y no con alguna parte de ella o con un cuerpo de conocimientos. Este énfasis en la persona como una totalidad es asociada por el autor con la emergencia de una conciencia relacional, que excedería el marco de la medicina; en sus propias palabras:

> no es accidente que la medicina de familia emerja en un tiempo en que las interrelaciones entre todas las cosas está siendo redescubierta, cuando nos están forzando para que percibamos la importancia de la ecología, cuando son cada día más reconocidas las limitaciones de los modos de pensamientos de los sistemas cerrados, y cuando los científicos, especialmente los de las ciencias de la vida, están comenzando a reaccionar contra los sesgos científicos que se posicionan contra la integración y la síntesis" (Mc Whinney, 1975: 180).

En un texto más reciente, ese compromiso con la persona se completa con la idea de que la tarea del médico de familia no termina con el fin de la enfermedad o con la resolución del problema, sino que se puede establecer desde antes de la aparición de un problema (1997: 16) Esa permanencia de la relación configura una de las características de la especialidad, llamada *continuidad*, que se refiere tanto a la relación médico-paciente como la postura por parte del médico de no separar al paciente de los contextos familiar y comunitario.

La continuidad que se expresa en la proximidad, en la búsqueda de esa singularidad del paciente que conlleva la singularidad del médico,

nos coloca en el ámbito de la relación dual, la cual estará, al mismo tiempo, basada en el contexto de la familia y de la comunidad donde la relación es establecida.

La continuidad, entonces, nos coloca en el ámbito de las singularidades (del médico, del paciente y de las enfermedades), y por esa misma razón plantea un viejo problema del saber médico que se presenta como una tensión entre la generalización y la singularización del conocimiento. La búsqueda de esta generalización, garantía de un lugar en el marco de las ciencias positivas, se topaba con la inconmensurabilidad del individuo.

Esa tensión está maravillosamente expresada por Carlo Ginzburg al situar a la medicina como una *disciplina indiciaria,* es decir: "disciplinas eminentemente cualitativas, que tienen por objetos casos, situaciones y documentos individuales, en tanto que individuales, y justamente por eso, alcanzan resultados que tienen un margen inevitable de casualidad" (Ginzburg, 1989: 156).

El paradigma indiciario es un método interpretativo centrado en los residuos, en los datos marginales, en los indicios considerados reveladores de la totalidad; sin embargo ¿cómo conciliar el deseo de un saber generalizante con unas enfermedades que toman diferente forma en cada individuo?

La búsqueda de un saber positivo sobre el cuerpo aparece planteada en Foucault, cuando historiza el nacimiento de la Clínica, señalizando el nuevo posicionamiento del médico junto al lecho del enfermo como un rasgo fundamental, en esas nuevas instituciones de cura que eran los hospitales. En adelante el sufrimiento de los hombres será el camino para la construcción del conocimiento; pero, aunque el sufrimiento esté siendo focalizado, la meta será la búsqueda de ese conocimiento positivo. Todavía nos estaremos moviendo en el ámbito de la generalización o, mejor dicho, en el ámbito de una búsqueda generalizante. Es un sufrimiento, un cuerpo, que se muestra a un saber; todavía no estamos en el ámbito de la proximidad y de la continuidad, donde un sufrimiento individualizado se muestra a un saber particularizado.

Por medio de la *continuidad* ganan espacio los indicios, lo menor. Lo particular de cada caso adquiere fundamental importancia para la explicación de la enfermedad. Cada síntoma va a ganar sentido al ser colocado en el contexto donde se produce, en la particularidad del contexto familiar y comunitario y, también, en la particularidad de la relación terapéutica donde es decodificado. Así, la *continuidad* permite la generación de lazos afectivos entre médicos y pacientes que se manifiestan en la modalidad de las interacciones que se viven dentro de los consultorios.

En una de las consultas que observé en el servicio de medicina de familia del hospital privado de la ciudad de Buenos Aires, Maria, una médica de familia, recibió a Luisa, una paciente a quien, por las diferentes entradas al campo, encontré en tres ocasiones. En la primera consulta la paciente entró diciendo que había engordado mucho, habló de cerca de 15 kilos, pero rápidamente comenzó a hablar de los kilos de la hija, que era obesa y que estaba en tratamiento por bulimia. La mujer le dijo a María: "yo quería venir a decirte que estaba re-bien, pero no puedo, me agarró una gripe con mucha mucosidad". Contó que había ido a ver a otro médico, quien le dio un remedio que la descompuso. La médica le dijo, leyendo la caja del remedio: "lo que te dio es bueno, pero algo fuerte". La paciente le respondió: "no te llamé porque no quería molestarte, pero yo te llamaba porque vos me dabas confianza. Hasta acordamos ver a la Psicóloga y me hizo bien. Me acuerdo de Leo y no me escapo". "Entonces quiere decir que estás mejorando, haciendo muchos progresos" dijo la médica, y Luisa respondió: "Si, pero estoy con muchas náuseas", pasando de este modo de una queja a otra.

La médica salió luego del consultorio y le pidió a la paciente que me contara su historia, ya que yo no sabía quién era Leo. Me contó que era su hijo, epiléptico, que había muerto ahogado en la piscina de la casa cuando tenía 18 años. En el momento de la consulta habían pasado dieciocho meses desde el accidente. La hermana de Leo, entonces de 16 años, era quien había limpiado y llenado la piscina. La paciente decía que su hija, en algunos momentos, comentaba que si no hubiera llenado la piscina nada habría sucedido; sin embargo, según la opinión de la

médica, ese pensamiento era de la madre y no de la hija.

Poco tiempo después de la muerte del hijo la paciente se había enterado que el esposo tenía cáncer de estómago. Luisa y su esposo se pusieron de acuerdo en ocultar la verdad a los otros dos hijos del matrimonio. Ella entonces había empezado a tener dolores en el estómago. Sin embargo la médica, conociendo la historia familiar, no le pidió una endoscopia a fin de ahorrarle las incomodidades de ese examen y la mujer fue a otro centro de salud donde otro médico sí se la hizo. Conocer la historia familiar y la historia de Luisa era encuadrar sus síntomas en una somatización, algo que la paciente no aceptaba.

Los resultados de la endoscopía no revelaron ninguna anormalidad; acto seguido la paciente volvió a ver a su médica y reconoció que estaba somatizando.

Cuando describía su dolor en el estómago, la paciente refería la aparición de un sudor frío que lo acompañaba, con dolores en los brazos e imposibilidad para moverse. Por otro lado, no podía hablar de lo que había pasado con el hijo. Entonces ella y la médica decidieron el inicio de una terapia.

Meses después (momento de la consulta que observé) la paciente visitaba a María para decirle que estaba mejor y para llevarle unos regalos.

En la segunda consulta, la médica le preguntó cómo andaba y Luisa le dijo que más o menos, que había estado de vacaciones en Brasil, pero que no había podido disfrutar mucho porque estaba tomando unas pastillas para la presión que la dejaban con una flojera en todo el cuerpo. Le preguntó a la médica si opinaba que por efecto de las pastillas ella iba a tener dolor de estómago, y recibió como respuesta: "No, digo que podrás tener algunas molestias, pero no las suspendas".

Al comienzo de la tercera consulta con Luisa, la médica me dijo: "¿viste a quién vamos a ver ahora?" "Si, ya vi", respondí. Y ella me señaló: "son pacientes psiquiátricos que no asumen que lo son. Le pedí unos análisis, vamos a ver". Los análisis estaban bien, sólo había aumentado un poco el peso, de lo que Luisa responsabilizaba al aumento de la dosis de un medicamento (Ribotril) , que la dejaba muy mareada.

La consulta derivó al tema de su enfermedad psíquica. Luisa dijo, abriendo el diálogo: "cuánto me cuesta creer que sea psíquico y no físico, pero tengo evidencia de que es así. Yo le decía al psiquiatra que no sabía que después iba a volver a tener". A lo que su médica respondió: "Luisa, eso no se cura, es como tener presión alta, es crónico y vas a tener que tomar medicación toda la vida". Luisa le respondió entonces: "estoy medio bajoneada por eso". La médica terminó: "y es jodido que te diga que no tiene cura, pero es así".

En este ejemplo vemos cómo la médica insistió para que la paciente asumiera las características psíquicas de la enfermedad. Esa insistencia se justifica a partir del conocimiento derivado de la continuidad, de la proximidad. El médico, que no conocía la historia de somatizaciones de Luisa, le hizo la endoscopia, María, en cambio, asoció los síntomas a una cuestión psi". La epistemología integral que guiaba los pasos de María le permitió que, sin dejar de atender las cuestiones somáticas, fundamentara parte de sus decisiones en una lectura psicológica de los síntomas.

La segunda consulta, observada en el servicio de medicina de familia del hospital escuela de Río de Janeiro, nos permite ejemplificar cómo los síntomas son "leídos" en contexto de un paciente particular y nos muestra, a su vez, cómo una relación de continuidad médico-paciente no siempre deriva en una relación amable. El paciente, un hombre de unos 60 años, entró a la consulta reprochando a su doctora que lo había mandado a hacer fuera del hospital un examen que hacen también dentro de él. Llevó algunos exámenes, una ultrasonografía abdominal entre ellos, para que los analice y aun debía hacerse otros dos exámenes después de la consulta.

El paciente le dijo que creía que el examen de sangre no debía indicar nada anormal porque no estaba comiendo nada, a lo que la médica responde: "olha, o colesterol está um pouco alto e os trigliceridios também". El tono en que lo dijo me permitió interpretar la situación como una devolución del reclamo que el paciente le había hecho en el comienzo de la consulta.

El paciente se quejaba de un "ardor total"

en todo el costado derecho; la médica le dijo "a lista do senhor é grande" y él respondió "eu quería acabar com todo isso mas é impossível". La médica continuó con el reproche: "o problema é que o senhor continua procurando muitos médicos" y el paciente: "então vou deixar de vir aqui". "Por que aqui?" dijo la médica. La conversación parecía desarrollarse en tono de chiste, pero demostraba que existía entre ellos un conflicto.

"O que o senhor faz de bom?. Do que o senhor gosta?", esas preguntas intentaron romper con la secuencia de agresiones. "Gosto da boa comida" respondió el paciente. "E o que é que está incomodando agora?", "A toss" dijo él.

El diálogo continuó: "Como é a dor de cabeça?", "não é dor de cabeça" respondió el paciente y la médica le replicó: "então para que você quer ir ao médico neurologista se não tem dor?", "Eu quero saber o que o senhor acha que eu tenho aí?" respondió. "O senhor quer outro exame para saber?", "É, aí eu deixo tudo isso". "E o que é que o senhor acha que tem ai, que outro exame o senhor quer?". El paciente respondió: "De cinco meses para atrás peguei tudo isso, se você me da um remédio para isso tudo, está tudo bem?. Eu sinto o lado direito como se uma bala estivesse amassando; pode parecer que não, mas eu sinto". La médica dijo: "ninguém está dizendo isso", "A senhora não diz que eu gosto muito de médicos?. Eu quero saber que tipo do sangue tenho". "E para que você quer saber?", "Para saber" dijo.

En un momento en que la médica estaba escribiendo algo en la historia clínica, el paciente me dijo: "que coisa triste que é a velhice, muita coisa aparece". Yo respondí "mas também tem coisa boa". Entonces la médica dijo: "eu quero que você tenha uma coisa que você goste" y continuó "vou conversar com os outros médicos e vou rever seu prontuario". Le tomó la presión y antes de que terminara el paciente le preguntó: "está cuanto?". Lo auscultó. El paciente me dijo: "la única médica que da atenção é ela" y ella respondió "mas você não me ouve". Un reclamo más.

Comenzaron a despedirse y la médica dijo "dia 7"; él: "estarei aqui. E os remédios para a dor?". La médica respondió: "Eu não vou dar outro remédio. Vou conversar com o psiquiatra para ver se você precisa tomar antidepressivos".

Esta consulta nos permite ver cómo la continuidad puede derivar en relaciones caracterizadas por la tensión. Durante toda la consulta el paciente y la médica intercambiaron reproches y descreencias al mismo tiempo que elogios. Por parte del paciente, el reproche se derivaba de la sensación de que la médica no creía que él tuviera dolor, razón por la cual visitó a otros médicos; la médica por su parte, le recriminaba la visita a otros médicos, no porque "leyera" esas "Inter-consultas no-autorizadas" como una desautorización hacia su práctica, sino porque el hecho de ver a tantos médicos multiplicaba los estudios y las "voces" autorizadas que escondían la voz de ella. Esta relación médico- paciente se daba en el marco de una búsqueda del paciente de un saber sobre su mal, búsqueda que la médica encontraba inútil, razón por la cual el paciente entendía que ella no creía en su dolor[11]

Al final, cuando la médica no aceptó darle remedios para aliviarlo, nos encontramos nuevamente con un síntoma "leído" a partir de la relación de continuidad; no aceptó darle remedios porque la interpretación que ella hizo del dolor y de los males que el paciente sufría es que aparecían como un producto de la sensación que tenía de que la vejez es una cosa triste porque viene con muchas cosas , lo que conlleva una búsqueda sin fin del origen de esas cosas, las que, por su propia característica de ser sin fin, ocasionan dolor. El análisis de su paciente es realizado en base a su relación con él, los síntomas son incluidos en la historia del paciente, en su cotidianeidad.

Boltanski (1993) al trabajar la introducción de la piedad en la construcción de las políticas humanitarias, resalta la consecuencia de que esto llevaría a la necesidad de tomar el sufrimiento a distancia; en este sentido, la piedad

[11] Le Breton escribió sobre el tratamiento de los pacientes hipocondríacos, que el paciente piensa que "si él sufre es porque alguna cosa tiene, como puede afirmar entonces que 'no tiene nada', sino para poner en duda su palabra"(1995: 49).

establecería una distancia entre el sufrimiento de unos y la perspectiva contemplativa de otros. Boltanski expresa que la distinción entre la piedad y la compasión se establecería por la introducción de esa distancia, que permitiría la posibilidad de la generalización.

La compasión se dirigiría a "lo singular, a los seres singulares que sufren, sin buscar desarrollar capacidades de generalización" (Boltanski, 1993: 19). La compasión nos colocaría en el nivel de los individuos, en el reino del lenguaje no verbal y de las expresiones corporales, de los indicios, de lo menor. Nos colocaría en el ámbito de la proximidad y de la continuidad. La piedad, a diferencia de la compasión, buscaría generalizar y, por esa razón, establecería una distancia entre el que sufre y el que observa el sufrimiento; pero esta distancia no puede ser tanta como para que pierda de vista los casos singulares que le dieron origen. En ese sentido, la piedad necesitaría de la proximidad de la observación, es decir, que los que sufren estén próximos a los que no sufren aunque, al mismo tiempo, debe conservar una distancia que le permita la generalización.

Podemos pensar que el pasaje de la compasión a la piedad, o el pasaje de lo particular a lo general y viceversa, está permanentemente puesto en juego en la práctica médica. Desde el momento en que el sufrimiento fue objeto del discurso médico, cuando los médicos se posicionaron frente al lecho del enfermo y establecieron el pasaje de un sufrimiento particular introduciéndolo en un discurso generalizador como es el saber médico, se estableció un pasaje de la compasión a la piedad, pasaje que habría dado lugar a ese reproche de deshumanización de la medicina. La medicina de familia, al situarse en el ámbito de lo particular, al centrar su búsqueda en las particularidades del sufrimiento del paciente, en la historia del paciente, intenta realizar el pasaje inverso. Podemos observar ese pasaje hacia la historia del paciente, hacia la compasión o hacia lo particular en la primera consulta, cuando Maria, la médica, analiza el dolor de estomago de la paciente en relación a su historia personal y a causa de ese conocimiento no solicita la endoscopia. También es posible observar el énfasis en lo particular, en la proximidad en la consulta observada en el servicio del hospital de Río de Janeiro; esa proximidad, al mismo tiempo en que genera el conflicto, permite entender las conexiones entre la queja y el dolor del paciente.

Este pasaje hacia lo local es una consecuencia de la continuidad, ya que es esta la que posibilita que se genere el compromiso entre el médico y el paciente, y que las enfermedades se inserten en el contexto familiar y comunitario.

Epistemología de la Integralidad: La *integralidad* y una visión panóptica

El compromiso con la persona como totalidad, incluyendo los distintos contextos de donde se derivan los significados de la vida y del padecer del paciente configuran la segunda de las características definidas por McWhinney que es la *integralidad.*

Para llegar al momento en que la medicina de familia expresa su deseo de poner en juego un abordaje integrador de la persona con los contextos familiar y comunitario, dentro de la medicina se dio un proceso de segmentarización de su objeto. En este proceso la medicina se consolidó como una ciencia positiva, al costo de transformarse en una teoría sobre las enfermedades y colocar su énfasis en las lesiones (Camargo Jr., 1992).

La preocupación con la totalidad-integralidad como enfoque, desde hace unas décadas, coincidió con el momento en que el énfasis estaba siendo recolocado en el proceso de salud-enfermedad. Este cambio conllevó una expansión de los intereses médicos sobre la vida de los pacientes; en adelante, la vida en su totalidad podría ser objeto de la consulta médica. En este sentido es un poder sin afuera, cuando queremos buscar un campo exterior a la medicina, nos encontramos con que ya ha sido medicalizado, por colocarlo en las palabras de Foucault (1996: 78)

Foucault describió dos modelos médicos que se utilizaban para enfrentar las enfermedades contagiosas. El primero de estos, al que llamó de exclusión, estaba relacionado con la lepra; al siguiente lo denominó de división y

se relacionaba con la peste. Estos dos modelos tienen como objetivo instaurar una vigilancia constante sobre los individuos y las ciudades. El espacio, en adelante, será un espacio recortado, dividido y controlado. Estos modelos, a partir del siglo XIX, se unirán estableciendo el poder disciplinar de las instituciones psiquiátricas, hospitales y prisiones; este poder disciplinar encontraría una figura arquitectónica en el panóptico.

El principio del panóptico es ver sin ser visto: unidades espaciales que permiten ver sin parar y reconocer inmediatamente. El recluido "es visto pero él no ve; objeto de una información, jamás sujeto de una comunicación" (Foucault, 1989: 204). La masa confusa, colectiva es cambiada por una colección de individualidades separadas. Por eso el panóptico tiene por efecto "que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores" (Foucault, 1989: 204). Y posteriormente expresa: "es capaz, en efecto, de venir a integrarse a una función cualquiera (de educación, de terapéutica, de producción, de castigo) (Foucault, 1989: 210).

El panóptico es un mecanismo de poder individualizante de clasificación, capaz de ser utilizado para "modificar el comportamiento, de encauzar o reeducar la conducta de los individuos" (Foucault, 1989: 207). Con la generación de la sociedad disciplinar se produjo una "ramificación de los mecanismos disciplinares", una desinstitucionalización de la disciplina; así, "las disciplinas masivas y compactas se descomponen en procedimientos flexibles de control, que se pueden transferir y adaptar" (Foucault, 1989: 214).

En la configuración de esa sociedad disciplinar la medicina siempre habría jugado un importante papel, pero es en el momento en que ésta se asocia a ideas provenientes del ámbito de la salud pública cuando es más fácil establecer relaciones con los diferentes modelos de lucha contra las enfermedades. Estos son los casos en los que la medicina de familia se practica en programas estructurados con la idea de área de influencia y de población adscripta. Esto quiere decir que cada médico tiene un grupo poblacional de un área determinada de la cual es responsable.

En el programa gubernamental brasileño donde realizamos las observaciones, el municipio está dividido en tres sectores. Cada sector tiene sus áreas de riesgo mapeadas y, siguiendo, aproximadamente, los límites de las comunidades locales se establecen los módulos en los que trabajarán cuatro equipos de médicos (una pareja de médico de familia y auxiliar de enfermería). Dentro de cada sector, el médico de familia tiene la obligación de realizar el catastro de todas las casas que existen y de sus ocupantes. El modelo de la división del espacio, que se aplicaba como forma de controlar la peste, está aquí nuevamente presente; este tipo de implantación de los modelos de medicina de familia, llevarían al extremo la idea de reticulación del espacio como medio para individualizar los sujetos.

Pese a que pone en juego un dispositivo disciplinar por la reticulación del espacio, la medicina de familia no opera con el modelo de división binaria, loco-no loco, normal- anormal, peligroso- inofensivo, con que se operaba en las instituciones disciplinarias como asilos y prisiones. En este dispositivo disciplinar la totalidad de los individuos, la totalidad del espacio podrá ser incorporado en la relación terapéutica.

Es en ese sentido que la epistemología de la integralidad derivaría en una visión panóptica: todas slas dimensiones de la vida social pasan a estar bajo el escrutinio de los médicos; el pasaje de la enfermedad a la salud, que está implicado en esa epistemología, amplía la mirada del médico para todo lo que está en el espacio, sean individuos o no. El médico ocuparía el lugar del vigía que está en la torre del panóptico, pero ya no es una torre que está en el medio de una estructura desde la cual se puede ver todo y no ser visto: ahora sería "una torre móvil" que va hasta el que precisa ser controlado y visto a fin de recordarle que está siendo controlado.

Podemos trazar diferencias con el panóptico porque, a diferencia de este, en el caso de la medicina, la efectividad está en relación con que el efecto de control lo realice el médico. Si el panóptico despersonaliza el poder y cualquier individuo hace funcionar la máquina (Foucault, 1989), en el caso de esta relación terapéutica del médico y del paciente es el médico quien hace funcionar el control.

La afirmación anterior no pierde validez aunque sea posible reconocer que hoy el cuidado de la salud es una cuestión que está, sobre todo en la medicina de familia, compartida entre el médico y la comunidad.

Esta expansión panóptica se explicita también en las temáticas que son abordadas en las consultas de consultorio. Si la visión es integral, el médico debe saber todo sobre el paciente y la explicación para una enfermedad puede provenir de cuestiones psicológicas, o de una problemática social.

Así, nos encontramos con una embarazada que padecía sífilis y no quería tratarse porque, según la médica, "priorizaba la relación con su marido al embarazo"; conclusión que había dejado irritada a la médica y había impedido una consulta que esclareciese las posibilidades de tratamiento[12]. Nos encontramos con el desmoronamiento de un proyecto de vida y de un modelo de educación - "fui criada para ter uma família certinha" expresaba tiempo después la paciente, que había acudido a la consulta en relación con un problema de obesidad y depresión iniciados hacia el fin de su matrimonio. Si bien la paciente establecía una relación entre sus problemas físicos y su autoestima, era la médica quien confirmaba la relación entre los problemas que se manifiestaban en el cuerpo y la situación familiar de la paciente.[13]

Como consecuencia de esa ampliación de la visión del médico, ingresan en la consulta los problemas de relación de parejas, como el de la mujer que era la amante de su ex-marido. Tenía dos problemas físicos: una anemia crónica y osteoporosis; sin embargo el problema era otro, según se desprendió de su respuesta a la pregunta "cómo andás?" cuando entró. Ella respondió: "Bien ¿qué voy a decir?" Después de analizar los exámenes, la paciente dijo "estoy muy mal de ánimo" Eso motivó la pregunta de la médica: "¿y con el otro individuo?" "Igual" Ese "igual" significaba que después de una separación de dos años, el marido había vuelto a verla para ser amante; se encontraban en la casa de ella cuando las hijas del matrimonio no estaban. María, la médica, le aconsejó que buscara ayuda psicológica pero, como la paciente no tenía dinero para hacerlo, en las consultas con ella siempre se daban esas charlas. Según ella, no podía hablar con nadie de su problema, a lo que María respondió "conmigo sí". Después del diálogo, donde la médica intentó levantar la autoestima de la paciente, le tomó la presión y ésta se encontraba alta. "¿Te pusiste nerviosa?" le preguntó y recibió como respuesta: "No, es esta angustia que tengo dentro".[14]

Podría agregar más ejemplos que muestren esa ampliación de los intereses médicos en las consultas como un resultado de basarse en lo que estoy llamando "epistemología integral"; por esta ampliación los médicos comenzaron a "escuchar" este tipo de problemas. Pero quiero pasar a un ejemplo de cómo esta "epistemología integral" se manifiesta cuando la práctica es realizada bajo programa (que implicaría la territorialización y el empadronamiento de la población), porque es en esas situaciones donde la idea de una visión panóptica alcanza su mayor expresión.

Esta expresión más acabada se derivaría del hecho de que la relación del médico con el espacio donde la relación terapéutica se establece es más próxima. El médico trabaja en el espacio donde el paciente vive, no es éste quien va a visitar al médico a un espacio diferente, sino que lo visita en el centro próximo a su casa o, en la otra posibilidad de modalidad terapéutica, el médico realiza una visita domiciliaria. Como se trabaja con la idea de población adscripta y de sector, cuando el médico "va al campo" - expresión utilizada para los momentos en los que se hace la visita domiciliaria - todo lo que observa es fuente de información para el mantenimien-

[12] Observamos esa consulta en un consultorio del programa gubernamental de medicina de familia en Brasil. La interacción posterior a la consulta demuestra esa falta de diálogo. La paciente después de la consulta se quedó llorando fuera del centro de salud y antes de que la médica la hiciera entrar para hablar, se va a la casa. Poco después el marido llegó para que le expliquen que había pasado, porque la mujer no le había sabido explicar. El diálogo de la médica con el marido y su disposición a realizar el tratamiento, esclareció la situación, pero ya no podía resolver el malentendido ocasionado por la imposibilidad de situarse en la posición del otro.

[13] Consulta observada en el servicio ambulatorio de medicina de familia en el hospital escuela de Rio de Janeiro.

[14] Consulta observada en el hospital de la ciudad de Buenos Aires.

to de la salud de su sector, que involucra no sólo a los habitantes, en ese caso sus pacientes, sino también al ambiente - estado de los desagües, terrenos abandonados con pastizales altos, hacinamientos de personas en viviendas precarias.

En una de esas "salidas al campo" una médica tenía cuatro visitas marcadas. La primera era únicamente para confirmar unas vacunas y la paciente aprovechó para mostrar unos remedios que estaba tomando. La segunda visita, el principal objetivo de la salida, era a un paciente que no se podía desplazar hasta el consultorio. La casa del paciente constaba de tres cuartos, uno de los cuales servía de acceso a la vivienda, especie de "garaje" abierto hacia la calle; la separación de la casa con la calle se daba por medio de una reja, de modo que era posible desde la calle ver lo que acontecía dentro de ese ambiente. Éste es el lugar en donde se realizó la consulta. El paciente sufría de hipertensión y diabetes y pocos meses antes había tenido un accidente cerebro vascular. La visita se realizó en la primera hora de la tarde, razón por la cual la glucosa del paciente se encontraba alta. Situación que condujo a preguntas acerca de la alimentación para ver de dónde provenía ese valor alto.

En tanto se daba ese diálogo, entró la vecina de enfrente con su hijo, que tenía catarro. Mientras la médica auscultaba al chico, el paciente me contó que él nunca antes había ido al médico pero que, al tener un accidente en el tendón de Aquiles, "le entró la diabetes" y después tuvo el ACV.

Antes de ingresar en la casa del señor, la médica le había preguntado a una vecina, desde dentro del auto, cómo andaba, y la paciente había respondido: "más o menos". Cuando estábamos saliendo de la casa del paciente diabético la mujer vino hasta el auto y le pidió que le tomara la presión, porque estaba sintiendo "frío y sudoración".

Volviendo hacia el centro de salud, entramos en una casa de cuartos de alquiler; cada cuarto, que era completamente oscuro, tenía su baño y su aparato de cocina. Golpeamos en dos cuartos, nadie estaba en casa y salimos. El comentario de la médica fue que la primera vez que entró se había quedado pasmada por la forma en que vivían; hizo comentarios, además, sobre el basural que se estaba formando frente a la casa y sobre el caballo que estaba pastando en ese lugar (lo usaban para recolectar papeles en la calle, que era la fuente de ingresos).

Posteriormente, visitamos otra casa a la que se entraba bordeando un pequeño arroyo de agua prácticamente estancada, que también suscitó comentarios al respecto; finalmente, en la calle nos cruzamos con una mujer joven que había consultado el día anterior acerca de la toma de anticonceptivos. La médica le había prometido que se los iba a conseguir y ese día le avisó que ya estaban esperándola.

Esta salida es un ejemplo de cómo la "mirada médica" fue ampliándose desde estar centrada en el cuerpo, en la enfermedad física, hasta el enfermo y el espacio que lo rodea. Esta "expansión panóptica" de la mirada de la médica que sale al campo tiene por objetivo el control del proceso de salud enfermedad, que necesita del trabajo conjunto de la comunidad para lograrlo. Está claro para todos, pero también está claro para ella que es la responsable - al menos frente al programa del que forma parte.

Una epistemología integral: la *incertidumbre* y los reclamos

Finalmente, la última de las características que quiero destacar se relaciona con la introducción del pensamiento sistémico y complejo en esta epistemología médica. Según McWhinney, la "medicina familiar está basada en una metáfora organísmica de la biología" (1997: 19). Para él, "pensar organísticamente es pensar la complejidad y aceptar la incertidumbre. Las generalizaciones deben ser enmarcadas en términos como *dado este contexto, lo siguiente se aplicará en su mayor parte*" (1997: 20; subrayado del autor). Según este enfoque, el organismo estaría en un equilibrio dinámico, manteniendo un flujo de información entre todos los niveles y con el contexto.

Aceptar la *incertidumbre* tiene dos significados; por un lado, que el proceso de enfermar tiene sus significados derivados del contexto -

como ya empezamos a ver en los ejemplos de consultas - y, por otro, que el médico debe evitar rotular al paciente. Esto significa que tiene que aceptar el no saber, al menos temporalmente, de lo que el paciente sufre.[15]

Evitar rotular es no colocar un nombre a la queja del paciente, porque eso llevará a que se lo trate de acuerdo a ese rótulo, ya que poner un nombre implica asignar una identidad que conlleva una forma de actuar (Bourdieu, 1985: 81). Pero si el no rotular desde la visión de los médicos puede ser una cosa positiva por el hecho de no encasillar al paciente en una gnoseología médica, desde el punto de vista del paciente la cosa es completamente diferente.

Es posible afirmar que el paciente tendría frente a su enfermedad una actitud "existencial", con esto quiero decir que el saber que él procura es para solucionar un problema que significa un "corte" en su vida; este problema involucra a toda su persona y su existencia y por esta razón necesita de respuestas. El médico, pese a que también busca respuestas, tiene una actitud se podría decir más "cognoscitiva" que le exige prudencia y paciencia para "resolver" el problema que el paciente le plantea. La relación de cada uno con la enfermedad es completamente diferente, no sólo en términos de urgencia sino también en términos de lo que representa esa enfermedad.

La primera consulta que quiero acercar como ejemplo la observé en el ambulatorio del hospital de Río de Janeiro. La médica era una residente y estaba siendo "ayudada" por su supervisor. Por su parte, la paciente era una mujer de mediana edad quien, durante el fin de semana anterior a la consulta, había comenzado a sentir dolores en la espalda y en la cadera que se expandían hacia la pierna. Se automedicó y mejoró. Se quejaba además de que se le hinchaba el cuerpo y de su presión, que "está un poco alta", por lo cual también tomaba remedios, según informó.

La médica le preguntó si había hecho algún esfuerzo diferente durante el fin de semana y la paciente respondió que no. Le fue haciendo las preguntas y anotando en la historia clínica. Seguidamente le preguntó si orinaba normalmente y qué era lo que estaba comiendo. La mujer le respondió que no comía mucho, aunque igualmente no adelgazaba, por lo que médica le preguntó si se sentía ansiosa por algún motivo, que eso podría influir.

Cuando entró el supervisor, la residente le explicó los problemas y agregó que después de tomar Piroxican a la mujer se le habían pasado los dolores. Por su parte, la paciente expresó que el dolor había sido insoportable y que después se le había pasado. El supervisor le hizo las mismas preguntas que la residente: si había hecho un mal movimiento y si la orina estaba diferente. Como era un cuadro que se venía repitiendo, el supervisor le dijo: "temos que ver porque se está repitiendo esse cuadro. Não sei"; Entonces la paciente responde: "Ah, não doutor, essa não. Há 5 anos que ninguém me diz nada". El médico le dijo: "Bom, isso não vai te matar; doença grave é a que incomoda". "Não é AIDS, não?" pregunta la paciente. "Você está com essa preocupação?". "Estou" dijo ella. "Por quê?" "Não sei se meu companheiro faz coisas fora". "Não, não é AIDS". "Cancer?", "Não. Por que você está com essas preocupaçoes?". "Porque ninghem me diz nada". El supervisor se dirigió a la residente y le dijo: "temos que nos centrar nessas preocupações" y le preguntó a la paciente: "Você tem uma vida muito agitada?"; "Não, já tive" dijo ella.

Después de eso el supervisor comenzó a explicarle que el organismo opera como un todo y que las preocupaciones pueden cambiar el equilibrio hormonal. La paciente le preguntó: "você acha que essa hinchação toda pode ser por causa disso?" "Pode ser. É para avaliar tudo junto. Não da para fazer um diagnostico agora" le respondió el supervisor. La paciente manifestó: "eu quero saber o que é isso?". "Eu também quero"dijo el médico. Ella entonces dijo: "se me dizem que é nervoso e me dão para tomar..." Y el médico la interrumpió: "não é nervoso."

En ese momento la paciente me pidió que saliera de la consulta, porque quería hablar

[15] Aunque ese rotular sea un vicio que continúa operando, recordemos a la "somatizadora" o al "hipocondríaco".

una cosa a solas con la médica. Cuando terminó la consulta, supe que ella no sentía deseo sexual desde hacía más o menos un año. La médica me dijo después: "Você pegou uma complexa, porque não tem uma coisa só; é mais uma coisa dinâmica. É terceira vez que a vejo e sempre com os mesmos sintomas, sempre com o mesmo quadro. Mas ela não da uma brecha, não associa seus sintomas com suas emoções. Ela fala que tem um marido maravilhoso e que a relação é boa. Tem placas na aorta, mas os sintomas pelos que consulta não tem relação com isso. Como notei uma zona sensível na parte de vesícula lhe pedi uma endoscopia. Também como para que salga com alguma coisa na mão".

El reclamo de la paciente se deriva del hecho de que ella necesita de información para calmar una sensación de incertidumbre que no tiene un valor metodológico sino que es una fuente generadora de ansiedad, de miedo y de descreencia (si no le dicen no es que no saben, sino que no le quieren decir). "Ella reclama un nombre para su enfermedad, un alivio para su pena" nos dice Le Breton (1995: 49), por eso la aceptación metodológica de la incertidumbre es doblemente dolorosa.

En la consulta siguiente, observada en el servicio de medicina de familia del hospital en la ciudad de Buenos Aires, el reclamo del paciente provenía no de una falta de información sino de un exceso. Esa abundancia de información derivó en un sentimiento de incertidumbre, porque lo que el paciente perdió fue la certeza sobre su estado de salud. El médico aceptó esa incertidumbre como parte del proceso de tratamiento.

El paciente era un hombre de 53 años, profesional liberal que consultaba por varios problemas, entre otros por cáncer de próstata. Cuando entró a la consulta le dijo al médico: "tengo varias novedades"- "Me imagino", le respondió el médico. Comenzó diciendo que del chequeo había surgido un problema de bloqueo de una coronaria y que tenía un problema en la pared del ventrículo izquierdo, pero que los cardiólogos le habían dicho que no iba a tener riesgos. El paciente dijo al médico: "mire Doctor, yo no tengo síntoma de nada, no sé cómo vine a caer en todo esto". El médico, que pareció no escuchar, le preguntó: "Con respecto a la próstata ¿qué hay?". El paciente comenzó a decir que le querían hacer otra punción, pero que él había decidido que no se la iba a hacer, a lo que el médico inquirió: "¿Cómo sigue la historia entonces?". El paciente le respondió que no sabía, pero que como el índice había arrojado valores buenos, él había decidido no hacerse la punción, y seguidamente expresó: "Mire, yo soy víctima de la información; yo no tenía nada. Yo entiendo lo de la medicina preventiva, pero...". El médico lo interrumpió diciéndole: "usted entiende que el hecho de que no tenga síntomas no quiere decir que no tenga las cosas". Comenzó a explicarle que hay enfermedades que no dan síntomas y le pregunta: "¿no va a seguir viendo al oncólogo?" El paciente le respondió que los controles se los va a seguir haciendo.

Acto seguido el paciente le mostró los resultados de unos análisis, le dijo que no estaban completos y le preguntó "¿me puedo hacer unos completos?". Se quejó de un dolor en la nuca y le pidió si no podía tomar algo o pasarse un gel, a lo que él médico le respondió: "un gel sí, para tomar no porque vamos a pasar el dolor de un lugar para otro". Cuando el paciente salió de la consulta el médico me dijo: "estaba anárquico y lo entiendo, se siente atacado por el sistema y se defiende".

En esta consulta el paciente se queja, no por un dolor crónico que acabó tiñendo toda su existencia, propiedad que Le Breton adjudica a ese tipo de dolor (1995: 29), sino por la ansiedad que le despierta el estado de incertidumbre. Este estado de incertidumbre es productor de dolor, no de un dolor físico relacionado a una alteración orgánica - en su caso no tiene síntomas, no tenía nada hasta que los médicos le informaron - sino que es un dolor existencial, que involucra al individuo como un todo. Lo que motiva la queja es la demanda de significación que está en juego en toda relación terapéutica, el sentimiento de que el médico tiene una respuesta para el sufrimiento del paciente.

A modo de conclusión

Éric Galam, un médico de familia francés que se autodefine como un médico de ciudad, escribió en un artículo sobre un pensamiento que lo perseguía en los comienzos de su práctica: "Ah, cuándo veré mi primer Síndrome de Cushing! Cuándo sospecharé y diagnosticaré mi primer Parkinson! Ahí estaré contento conmigo mismo, habré justificado mis largos años de estudio. Podré concretar las conductas a seguir que conozco bien (...) Cansado. Mis pacientes eran todos espasmódicos, nerviosos, fatigados o simplemente viejos" (Galam, 1996:80).

No quiero decir que todos los médicos de familia tengan el mismo tipo de sentimiento que Galam tiene en relación a sus pacientes, ya que en las consultas que nos han servido de ejemplos se puede percibir la complejidad de los problemas que los pacientes presentan cuando visitan a los médicos de familia. Lo que quiero expresar con esa frase es que la gran mayoría de los pacientes que consultan médicos de familia podrían ser considerados "funcionales" (Le Breton, 1995: 46), lo cual quiere decir que no tienen "una" enfermedad[16] y que estas enfermedades se pueden o no manifestar anatómicamente. Esto se manifestó claramente en las consultas observadas: dolor de estómago acompañado de problemas psíquicos, dolor de cabeza que complementaba con valores descompensados en el análisis de sangre, presión alta asociada a dolores en la espalda y la cadera que se expandían hacia la pierna.

Como un modo de tratar a estos pacientes "funcionales" en toda su complejidad es que la medicina de familia habría desarrollado esa epistemología de la integralidad, intentando así separarse de las explicaciones biologizantes. La necesidad quedó planteada desde el momento en que estos médicos comenzaron a percibir que la biología de sus pacientes "dialogaba" con el contexto social y comunitario y, sobre todo, con su psiquis.

No quise adentrarme, en este trabajo, en la discusión de cómo ese modelo bio-psico-social podría representar la imposición de una visión psicologizada del sujeto en contextos en los que encontraríamos otro tipo de visión de mundo, temática ya trabajada, entre muchos otros, por Ropa (1983), Duarte (1986, 1994) y más recientemente por Caretta (2002); o de cómo esos distintos componentes del individuo son diferentemente valorizados, por lo que lo biológico continuaría sobrescribiendo lo social y psicológico (Camargo Jr., 1997).

Partiendo del presupuesto de que esa epistemología de la integralidad se encuentra en la base de la práctica de la medicina de familia y de la imposibilidad de renunciar a ella, porque de ahí deriva su identidad y la posibilidad de posicionarse diferencialmente respecto del modelo biologicista de la biomedicina, me propuse realizar un análisis que podría llamar de adentro, en el sentido de no cuestionar las consecuencias de la universalización de una visión psicologizada e individualizada de la persona, sino de analizar las consecuencias prácticas de tres de las características fundamentales de esa epistemología, que positivamente o negativamente producen sus efectos en las relaciones médico-paciente. De este modo, podemos decir que la continuidad permitiría una mayor proximidad del médico y del paciente, lo que traería un diálogo más productivo entre ellos derivado del conocimiento generado en la cotidianeidad de la relación. Este movimiento lo definimos como un pasaje de la piedad a la compasión; sin embargo, puede ocurrir también que, cuando el médico no consigue realizar ese pasaje, la continuidad no arrojaría los resultados comentados anteriormente, tal como ocurrió en el ejemplo de la médica del hospital escuela de Río de Janeiro.

La condición de integral de la medicina de familia acarrearía, por un lado, una superación del biologicismo de la biomedicina, lo cual permitiría que otras preocupaciones de los pacientes consigan entrar en el espacio de la consulta; pero, al mismo tiempo, esa búsqueda de un en-

[16] Quizás sea por esos pacientes que la clasificación internacional de enfermedades - ¿nuevo intento de disminuir las manifestaciones de la individualidad sobre el saber médico? - contenga un capítulo "Síntomas y síndromes mal definidos".

foque integralizador estaría generando una expansión panóptica de la mirada médica, dando al médico el poder de hablar sobre nuevas dimensiones de la vida cotidiana que anteriormente se resolvían fuera de las consultas (inclusive cuando se exige del médico respuestas que muchas veces, como demostramos con nuestras observaciones, exceden sus posibilidades de respuestas).

La epistemología integral, de este modo, se presentaría como un arma de doble filo que tensaría, aún más, las relaciones entre médicos y pacientes y también entre "las medicinas" y "las sociedades" puesto que, si bien permitiría explicar algunas enfermedades y sufrimientos de pacientes que la biomedicina no conseguía explicar, posibilitaría, al mismo tiempo, un refuerzo en el proceso de medicalización-disciplinarización de la sociedad.

Bibliografía

Baszanger, Isabelle. 1989. "Pain: its Experience and Treatments". *Social Science & Medicine,* Vol.29, N° 3, pp. 425-434.

Bateson, Gregory. 1982. *Espíritu y Naturaleza.* Buenos Aire, Amorrortu ed.

Bateson, Gregory. 1993. "La ciencia del Conocer". In: Rodney Donalson (Ed.) *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una Ecología de la Mente.* Barcelona, Gedisa, pp. 302-304.

Belmartino, Susana. y Bloch, Carlos. 1994. *El Sector Salud en Argentina. Actores, conflicto de intereses y modelos organizativos 1960- 1985.* OPS, Publicación N° 40. Bs. As.

Boltanski, Luc. 1993. *La Souffrance a Distance.* Paris, Ed. Métailié.

Bonet, Octavio. 2003. *Os médicos da pessoa.* Um estudo comparativo sobre a construção de uma identidade profissional. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

Bourdieu, Pierre. 1985. *¿Qué Significa Hablar? Economía de los intercambios linguísticos.* Madrid, Akal/Universitaria.

Camargo Jr., Kenneth. 1992. "(Ir)Racionalidade Médica: os Paradoxos da Clínica". *Physis. Revista de Saúde Coletiva,* v. 2, n. 1. p. 203-228.

Camargo Jr., Kenneth. 1997. "A Biomedicina". *Physis. Revista de Saúde Coletiva.* v. 7, n. 1. p. 45-69.

Campos, Gastão. W. de S. et. al.. 1997. "Análise crítica sobre especialidades médicas e estratégias para integrá-las ao Sistema Único de Saúde (SUS)". *Cadernos de Saúde Pública,* 13 (1): 141-144.

Caretta, Marta. 2002. "Os sentidos da aderência: limites e impasses dos discursos e práticas biopsico-sociais no campo da Aids. Dissertação (mestrado). UERJ-IMS, Rio de Janeiro.

Ceitlin, Julio. 1997. "Introducción". In: Julio Ceitlin & Tomás Gómez Gascón, (org.). *Medicina de Familia: la clave de un Nuevo Modelo.*. Madrid: IM& C; pp. 3-14.

Clavreul, Jean. 1983. *El Orden Médico.* Barcelona, Argot.

Comra. 1986. "Seguro Nacional de salud: Posición de la Confederación Médica de la República Argentina". *Cuadernos Médicos Sociales,* N 36, Rosario.

Duarte, Luis Fernando. 1986. *Da vida nervosa, nas classes trabalhadoras urbanas.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.

Duarte, Luis Fernando. 1994. "A outra Saúde: mental, psicossocial, físico-moral?". In: Paulo C. Alves y Maria C. de S. Minayo (org.) *Saúde e Doença: um olhar antropológico.* Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz.

Engel, George. 1977. "The need for a new model: a challenge for Biomedicine". *Science,* 196: 129-136.

Engel, George. 1980. "The Clinical Application of the Biopsychosocial Model". *American Journal of Psychiatry,* v. 137, n. 5, p. 535- 544.

Favoreto, C. 2002. *Programa de Saúde da família no Basil: do discurso e das práticas.* Dissertação de Mestrado. Universidade estadual do Rio de Janeiro. Instituto de Medicina Social.

Feller, Jorge. 1994. "Capacitación en Medicina General. reconversión del cuerpo médico en una estrategia de integración". *Medicina & Sociedad,* vol. 17, N° 2; pp. 4-12.

Fleury Teixeira, Sónia. M. et al. 1994. *Antecedentes da Reforma Sanitária.* Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública. Fiocruz.

Foucault, Michel. 1989. *Vigilar y Castigar. Nascimento de la Prisión.* Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1991. *El Nacimiento de la Clínica.* México, SigloXXI.

Foucault, Michel. 1996. "La crisis de la medicina o la crisis de la Antimedicina". Michel Foucault. *La Vida de los Hombres Infames.* La Plata, Ediciones Altamira. pp. 67- 84.

Galam, Eric. 1996. "Confessions d'um médecin de ville". In: Eric Galam (org.) *Infiniment médecins: les généralistes entre la science et l'humain.* Paris, Éditions Autrement. pp. 80-89.

Ginzburg, Carlo. 1989. "Sinais. Raízes de um paradigma indiciário". In: Carlo Ginzburg. *Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e História.* São Paulo, Companhia Das Letras. pp. 143- 179.

Good, Mary; Brodwin, P.; GOOD, Byron.; KLEINMAN, Arthur. (ed.). 1992. *Pain as Human Experience: An Anthropological Perspective.* Los Angeles, University of california Press.

Le Breton, David. 1990. *Anthropologie du Corps et Modernité.* Paris, PUF.

Le Breton, David. 1995. *Anthropologie de la douleur.* Paris, Métailié.

Mattos, R. A. de. 2001. "Os sentidos da integralidade: algumas reflexões acerca de valores que merecem ser defendidos". In: Roseni Pinheiro e Rubem Mattos (org.). *Os sentidos da integralidade na atenção e no cuidado à saúde.* Rio de Janeiro: UERJ/IMS/ABRASCO. pp. 39-64.

Mcwhinney, Ian. 1975. "Family medicine in perspective". *The New England Journal of Medicine.* v. 293, n 4. pp. 176-181.

Mcwinney, Ian. 1997. "Orígenes de la Medicina Familiar". In: Julio Ceitlin e Tomás Gómez Gascón. *Medicina de Familia: la clave de un Nuevo Modelo.* Madrid, IM& C. pp. 15-23.

Mera, Julio A. 1988. *Política de Salud en Argentina. La Construcción del Seguro Nacional de Salud.* Buenos Aires: Hachette.

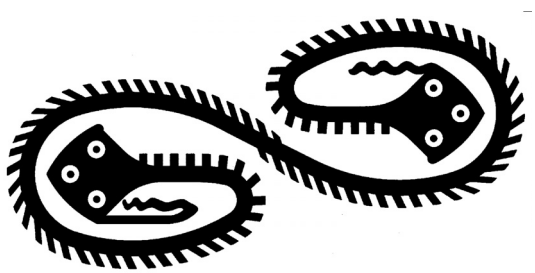
Muñoz, Alberto. 1993. "Evolución de la Atención de la Salud en la Argentina". In: Estructura y Comportamiento del Sector Salud en la Argentina, Chile y Uruguay. Washinton: OPS.

Oliveira, Gilson; Koifman, Lílian; Marins, João. 2004. "A busca da integralidade nas práticas de saúde e a diversificação dos cenários de aprendizagem: o direcionameno do curso de medicina da UFF". In: In: Roseni Pinheiro e Rubem Mattos (org.). *Cuidado: As fronteiras da integralidade..* Rio de Janeiro: UERJ/IMS/ABRASCO. pp. 307-319.

Ropa, Daniela et. al. 1983. "Considerações Teóricas sobre a Questão do 'atendimento Psicológico às classes trabalhadoras". *Cadernos de Psicanálise,* ano IV, n° 4. pp. 9-15.

Taussig, Michael. 1995. "La reificación y la conciencia del paciente". In: Michael TAUSSIG. *Un gigante en convulsiones. el mundo humano como sistema nerviosos en emergencia permanente.* Barcelona, Gedisa. pp. 110-143.

Zurro, Armando. 1997. "Atención Primaria de Salud y Medicina de Familia". In: Julio Ceitlin; Tomas Gómez Gascón. *Medicina de Familia: la clave de un Nuevo Modelo.* Madrid: IM& C; pp. 88-98.



(Re)aparecer en democracia: silencios y pasados posibles

Brenda Canelo[1] y Ana Guglielmucci[2]

Resumen

En el presente trabajo nos proponemos explorar las experiencias de un grupo de exiliados retornados y ex presos políticos atendiendo a los sentidos que ellos mismos le asignan a su (re)aparición en la sociedad argentina en el contexto de la llamada "transición democrática". Estos actores formulan percepciones sobre sus experiencias de militancia política en las décadas del sesenta-setenta y sobre la persecución estatal y para-estatal que contrastan con algunas categorías hegemónicas acuñadas en el proceso de elaboración de memorias acerca de la última dictadura militar (1976-1983). Entre dichas categorías, la de "víctimas del terrorismo de estado" ha condensado una serie de cuestionamientos por parte de nuestros interlocutores sobre cómo dar cuenta de sus experiencias, lo cual nos recuerda que "hacer memoria" desde el presente es parte de un complejo proceso histórico con implicancias a futuro.
Palabras Clave: sobrevivientes, memorias, silencios, terrorismo de estado, democracia.

Abstract

In this work we have proposed to explore the experiences of a group of returned exiles and ex-political prisoners, paying attention to the meaning that they themselves assign to their (re) appearance in the Argentinian society inside the context of the so-called "democratic transition". It is these actors who have clearly expressed perceptions about their experience in the political militancy during the 60's and 70's and on the estate and para-estate persecution that contrasts some hegemony categories coined in the memory elaboration process about the last military dictatorship (1976-l983). Among these categories the one referred to as "victims of estate terrorism" has condensed a series of questions on the part of our interlocutors about how to report their experiences, what reminds us that "to remember" from the time being is part of a complex historical process with implications regarding the future.
Key words: *survivors, memories, silences, estate terrorism, democracy.*

Introducción

El presente trabajo surge de nuestras mutuas inquietudes en torno a las voces de sobrevivientes del terrorismo estatal y para-estatal de la década del setenta en Argentina y a la posibi-

[1] Doctoranda en Antropología, FFyL-UBA. brenda@disegnoencendido.com.ar
[2] Doctoranda en Antropología, FFyL-UBA. ana_gugliel@yahoo.com.ar
[3] Recurrimos a la categoría de "exiliado retornado" y a la de "ex presa política" con fines descriptivos para referirnos a sujetos que han transcurrido experiencias de exilio-retorno y/o prisión-excarcelación por motivos políticos. Vale señalar que, si bien las personas entrevistadas han estado exiliadas en diversos países (Italia, España, México, etc.) o detenidas en diferentes lugares (centros clandestinos de detención y/o prisiones de máxima seguridad), comparten haber estado exiliadas en Suecia o detenidas en el penal de Villa Devoto durante un tiempo prolongado. Aunque nuestros interlocutores no necesariamente se autoadscriben a partir de tales categorías, las mismas han resultado pertinentes para poder dar cuenta de algunos efectos de la represión ejercida por la última dictadura militar argentina sobre sus trayectorias personales. Para mayor información véase Guglielmucci, Ana (2003) y Canelo, Brenda (2004). Quedan excluidos de este análisis otros actores también afectados por la represión estatal y para-estatal durante la década del setenta y poco estudiados por las ciencias sociales (exiliados internos, familiares de detenidos-desaparecidos residentes en el interior del país, entre otros), pues ello requeriría un trabajo de investigación que excede los límites de este artículo.

lidad o interés social -históricamente variable- de escucharlas. Dichas inquietudes fueron plasmadas en nuestras respectivas investigaciones referidas, una de ellas, a las trayectorias de un grupo de ex presas políticas y, la otra, a lo acontecido con algunos exiliados retornados a la Argentina tras la última dictadura militar[3]. Tales estudios, además de remitir al mismo período histórico y a problemáticas similares, concluían en reflexiones congruentes a las que fuimos arribando por caminos personales y teóricos diferentes. A partir de estos intereses compartidos, en este artículo nos proponemos explorar los sentidos que algunos exiliados retornados y ex presos políticos asignan a su (re)aparición[4]en el contexto de la llamada "transición democrática", entendiendo que tal perspectiva requiere ser contextualizada históricamente ya que partimos de la premisa que los significados dados al propio pasado se relacionan estrechamente con las valoraciones socialmente disponibles para pensarlo[5].

Finalmente, considerando que en Argentina las formas oficiales de hacer memoria[6] sobre la dictadura se constituyeron en torno a la figura de la *"víctima inocente / integral / prepolítica"* (Catela da Silva, 2000; Vecchioli, 2000; Vezzeti, 2002; Palermo y Novaro, 2003), nos interesa indagar lo acontecido con estos actores ya que han condensado dos aspectos "problemáticos" para dichas formas oficiales de hacer memoria: una historia de militancia que dificulta su visualización como "víctimas inocentes", y su condición de sobrevivientes que los ha cubierto de un manto de "sospecha" y/o "culpa".

La (re)aparición y su contexto

Esperados por años, tanto el regreso a Argentina tras el exilio como la salida de la cárcel implicaron para nuestros entrevistados una gran variedad de dificultades supeditadas a su inserción laboral, académica, afectiva y política, entre otras, lo cual se vio acompañado por una profunda sensación de "extrañeza". Desde su perspectiva, Argentina ya no era el país que habían dejado: en muchos casos sus parejas, familiares y amigos habían sido asesinados o estaban desaparecidos[7]; las condiciones económicas generales se encontraban sumamente deterioradas; sus organizaciones políticas de pertenencia estaban desmembradas, al mismo tiempo que las modalidades de militancia política y sus lecturas posibles habían cambiado. De este modo, paralelamente a su (re)aparición, los sobrevivientes descubrían que las prácticas de militancia, y especialmente la opción por la lucha armada, habían perdido el respaldo social de antaño y que la violencia había sido públicamente resignificada como algo intrínsecamente negativo. Todo esto acarreó un esforzado trabajo de adaptación personal al nuevo contexto. En palabras de una mujer que estuvo detenida en la

[4] Utilizamos el término (re)aparecer para referirnos tanto a la situación de salir de prisión como volver al país luego del exilio. Esta expresión también permite conectar metafóricamente distintas maneras de "desaparecer" del espacio público resultantes de las prácticas represivas estatales y para-estatales de la década del setenta. No obstante esta conexión, consideramos indispensable no perder de vista la singularidad de cada una de estas experiencias. Asimismo, hablar de (re)aparecer y no de reaparecer sugiere la posibilidad (o no) de emerger en la escena pública como actor reconocido, situación supeditada a diversos factores, algunos de los cuales intentamos identificar aquí.

[5] Las entrevistas que sustentan este trabajo fueron realizadas entre los años 1997 y 2001, en el caso de la investigación referida a mujeres ex presas políticas, y entre 2000-2004, en lo que concierne al análisis sobre los exiliados retornados. Ambos corpus de entrevistas fueron construidos en vista a la elaboración de nuestras respectivas tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas (UBA).

[6] De acuerdo a Ludmila da Silva Catela las formas "eficaces" para hablar del "problema de los desaparecidos" y lograr su reconocimiento como "drama nacional" fueron construidas a lo largo de los años por los "familiares" de los detenidos-desaparecidos apoyados por periodistas, abogados e intelectuales, entre otros (da Silva Catela, 2000: 74). Formas cuya "eficacia" se vincularía con su (re)apropiación por parte de diversas instituciones estatales que contribuyeron a legitimarlas oficialmente. Junto a dichas versiones coexistirían otras modalidades "subterráneas" de entender ese pasado que, resguardadas en canales comunicativos íntimos e informales, tenderían a pasar desapercibidas para la sociedad englobante (Pollak, 1989).

[7] Esta figura remite a una modalidad represiva implementada por la última dictadura militar argentina, la cual consistía en el secuestro, tortura, asesinato y posterior ocultamiento del cuerpo de los disidentes políticos.

cárcel de Devoto entre 1978 y 1982:

> La adaptación me costó bastante, pensaba que me iban a llevar. Sentía que me había ido del país, no entendía de qué hablaba la gente (...). Al salir no pude hacer ningún proyecto de los que pensaba que haría. Cuando estaba adentro pensaba que cuando saliera iba a ir cuando 'yo' quisiera a comprarme puchos al quioskito de debajo de mi casa, que me iba a duchar tres horas. Cuando salí me quedé sentada en una silla sin poder hacer nada, tuvo que venir mi vieja a decirme que me bañara. No podía salir a la calle, se me venía el techo encima, escuchaba el timbre y pensaba 'se acabó la visita, duró bastante'.

Del mismo modo, un exiliado retornado menciona:

> (...) es como retornar a un país que no existe más, porque las personas, los países cambian, entonces hay una dificultad muy grande de readaptación, hasta en cuestiones simples como el lenguaje, cambian..., cambian el nombre de las cosas, las modas, el modo de decir. Entonces, uno se encuentra un poco extrañado.

Como surge de los testimonios anteriores, conseguir un empleo, insertarse en la esfera política[8] y recomponer los lazos familiares y afectivos no resultó sencillo para los sobrevivientes de la represión, sobre todo ante la ausencia de políticas estatales que atendieran a sus necesidades cotidianas. Sumado a este tipo de dificultades, tanto la salida de prisión como el regreso a la Argentina fueron experimentadas por varios de nuestros interlocutores como instancias individuales o familiares disruptivas de procesos colectivos más amplios que habían sido desarrollados para afrontar las consecuencias de la persecución política, el encierro y/o la expulsión del territorio nacional. Entre estos procesos colectivos podemos mencionar las diversas formas de resistencia organizadas al interior de las cárceles y en el contexto exiliar, que estimulaban la creación de lazos comunitarios -no exentos de conflictos- frente a las tácticas disciplinadoras, de-culturizantes y despolitizantes implementadas por las fuerzas represivas. Por ejemplo, en la cárcel de Villa Devoto, ante los dispositivos de aislamiento, mujeres que se autoadscribían como "presas políticas" desarrollaron instancias de discusión multipartidaria y diversas prácticas colectivas tendientes a resolver necesidades cotidianas: alimentación, vestimenta, educación, higiene, comunicación con el exterior, donde el afecto jugó un rol determinante[9]. En palabras de una de ellas:

> (...), estábamos juntas, nos ayudábamos, la cosa de no tener prejuicio con los cuerpos, nos abrazábamos, nos agarrábamos de las manos. No por casualidad los milicos un día dijeron: "prohibido abrazarse". Yo creo que en ese momento no tomamos conciencia de lo que significaba, cuán importante era para que tuvieran que prohibirlo. El afecto y la socialización del afecto eran centrales, leíamos juntas las cartas, discutíamos todo, estudiábamos juntas... Todos los 22 de agosto se homenajeaba a los caídos en Trelew. Todo se socializaba, se homenajeaba el 8 de octubre, el 1 de mayo. El día que se iban compañeras les cantábamos, nos ligamos una paliza, pero les cantábamos... .

También los testimonios de los exiliados retornados nos hablan de la relevancia de estos lazos:

> [En Suecia] se hacían muchos encuentros, porque la situación y las motivaciones del exilio eran iguales, porque Latinoamérica

[8] Para gran parte de nuestros interlocutores, los partidos políticos tradicionales no representaban una alternativa interesante tanto por el tipo de prácticas políticas que desarrollaban como por su posterior apoyo a las Leyes de Obediencia Debida (1986) y Punto Final (1987) y al Indulto (1990), que experimentaron como dolorosos retrocesos en sus luchas por "verdad y justicia".

[9] Es importante señalar que si bien estas prácticas tendían a unificar al colectivo de las detenidas, se encontraban atravesadas por las respectivas jerarquías internas correspondientes a cada organización política, condición de clase y procedencia social.

> era una sola dictadura en esos tiempos ¿no?. Así que había mucha actividad: el comité por los desaparecidos chilenos, uruguayos o argentinos, y muchos actos de repudio a las dictaduras.

Con relación a la desarticulación de estas experiencias comunitarias, varias ex presas políticas refirieron haberse sentido "desnudas" al salir de la prisión. Fuera del grupo y del espacio carcelario que otorgaba sentido a sus prácticas en tanto "políticas" y permitía la continuidad del imaginario revolucionario, las mujeres sintieron que terminaba una etapa y comenzaba otra llena de "miedos y fantasmas", signada por el aislamiento político y el retraimiento personal[10].

No obstante su relevancia de antaño, los lazos comunitarios construidos en el espacio carcelario y/o exiliar no fueron recreados al salir de prisión o volver al país. Así, en la Argentina post dictatorial, las experiencias de prisión o exilio no condujeron a la conformación pública de colectivos de pertenencia basados en las mismas, a diferencia de lo acontecido con otros afectados directos por la represión, como algunos ex detenidos-desaparecidos. Por el contrario, la reactivación de pertenencias en función de estos pasados comunes ha sido habitualmente rechazada por sus protagonistas como resultado de situaciones disímiles: un presente renovado, el deseo de ya no sentirse "exiliados" y/o "ex-presos", trayectorias personales mutuamente cuestionadas por "traicionar valores fundamentales" ligados a un tipo de militancia, vivencias diferenciales de estas experiencias o la existencia de otras demandas económicas y sociales entendidas como más fundamentales (como el no pago de la deuda externa, entre otras).

Así, a excepción de situaciones puntuales como el impulso de leyes[11], fallos judiciales[12] o hechos públicos como las declaraciones de ex represores acerca de su participación en los llamados "vuelos de la muerte"[13], ex presos políticos y exiliados retornados no buscaron manifestarse colectiva y públicamente en tanto tales. Incluso una de las pocas veces que quisieron hacerlo, como en el caso de las revelaciones televisivas del ex capitán de corbeta Adolfo Scilingo, no pudieron confluir en un documento conjunto que expresara sus puntos de vista al respecto.

En cualquier caso, en los escasos reencuentros que tuvieron lugar entre ex-presos y/o exiliados retornados ha prevalecido la necesidad de compartir recuerdos e información sobre el devenir mutuo por sobre cualquier aspiración de reconstruir un proyecto político previo. Es decir: dichas reuniones parecieran haber tenido como finalidad subyacente regenerar una trama afectiva donde (re)conocerse mutuamente, más que reeditar una vía de identificación política.

[10] Para mayor información sobre la organización interna de las detenidas políticas en la cárcel de Villa Devoto, véase Guglielmucci, Ana (2003).

[11] Entre otras, el 2/1/92 se promulgó la ley 24.043 y el 28/12/94 se promulgó la ley 24.411, sancionadas por el Congreso de la Nación. La primera estipulaba indemnizar a los presos que, entre el 6/11/74 y el 10/12/83, hubieran estado detenidos a disposición del Poder Ejecutivo Nacional o sido juzgados por Tribunales Militares, mientras que la segunda convenía indemnizar a los causahabientes de "desaparecidos" y "fallecidos" como consecuencia del accionar de las Fuerzas Armadas. Asimismo, en 1998, el entonces diputado nacional López Arias, elaboró un proyecto de ley de "Reparación al Exilio" que tras varias modificaciones ha recibido en marzo de 2005 media sanción en el Senado. Este proyecto de ley beneficiaría a quienes durante el período comprendido entre el 6/11/74 y el 10/12/83 hubieran estado exiliados por razones políticas, incluyendo a los menores de edad nacidos con anterioridad o en el exilio, que en razón de la persecución de sus padres o tutores legales hubieran debido permanecer forzosamente fuera del país. En estrecha relación con el impulso de este proyecto de ley se conformó en 1998 la Comisión de Exiliados Políticos (COEPRA) que continúa actualmente en actividad. Para más información ver www.cancilleria.gov.ar/exiliados

[12] Como el fallo de la Corte Suprema de Justicia de octubre de 2004 que reconoció a Susana Yofre de Vaca Narvaja el derecho a ser indemnizada por el Estado dados los años de exilio.

[13] En el año 1995, el ex capitán de corbeta Adolfo Scilingo reconoció públicamente su participación durante la última dictadura militar en los llamados "vuelos de la muerte", que consistían en arrojar detenidos políticos al Río de la Plata para que sus cuerpos no fueran hallados. Además de reconocerlo, afirmó que en las mismas circunstancias, como soldado, volvería a hacerlo, lo cual produjo en nuestros entrevistados una profunda sensación de "impunidad". Recién diez años después (2005) Scilingo debió afrontar un juicio en España en el cual fue condenado a 640 años de prisión por torturar y asesinar a 30 personas.

De esta forma, tanto las experiencias de cárcel y exilio de los sobrevivientes como sus perspectivas acerca de lo acontecido en el país en los años setenta (no exentas de fuertes autocríticas hacia lo actuado por sí mismos y por sus organizaciones políticas de pertenencia) han tendido a pasar inadvertidas para gran parte de la sociedad. En este punto, resulta pertinente atender a la ausencia de preguntas acerca de su experiencia, recurrentemente mencionada por nuestros entrevistados al caracterizar su (re)aparición en democracia. Es el caso de un exiliado retornado, quien señala que al regresar a Argentina:

> (...) se sabía que éramos refugiados, porque al final no estábamos tan lejos, siempre por la familia, no estábamos tan lejos de donde habíamos vivido ¿no? Entonces entre el barrio y jóvenes yo notaba que no me hacían ninguna pregunta. Nadie le daba bola ¿no? Nos trataban como... digamos, con toda corrección, pero ninguno preguntaba, decir: "¿qué pasó?".

O, como evocó una ex presa política:

> Yo, cuando salí, (...) sentía que había como pactos de silencio entre la gente. Hubo mucha gente muy cercana a la familia que me vino a ver y no me preguntó absolutamente nada: "¡Hola! ¿Qué haces? ¿Cómo andas?". Después de años, porque sabían dónde había estado. ¡Eso era tan distinto a la cárcel! Vos cuando entrabas hablabas quién eras, dónde habías estado, si habías dicho algo, si tenías culpa, si no... Entonces, era un nivel de comunicación... Te mirabas con una compañera y ya decías "¿Qué pasa? ¿Qué estás pensando?". Todo era realmente sentido.

Así, en plena transición democrática, los exiliados retornados y ex presos que (re)aparecían percibían en diversos ámbitos (viejas amistades, compañeros de trabajo, vecinos, algunos familiares y ex compañeros de militancia, entre otros) que su presencia incomodaba y que los relatos acerca de sus experiencias no despertaban mayor interés. En relación con este desinterés, en el caso de la problemática del exilio y del retorno, fue notoria su ausencia en las plataformas de los partidos políticos en vistas a las elecciones de 1983 (Domínguez, 1987; Carsenio y otros, 1988; Jensen, 1998), situación que no registró mayores modificaciones tras la victoria posterior de Raúl Alfonsín, dificultándose así la decisión de retornar a la Argentina cuando esto comenzaba a tornarse factible[14]. En cuanto a los ex presos políticos, si bien su problemática fue incluida en las plataformas de algunos partidos (Partido Justicialista, Unión Cívica Radical, Partido Intransigente, Democracia Cristiana), recién en 1989 fue dejado en libertad el último de ellos tras una larga disputa legal que denotó las dificultades y/o desintereses existentes en democracia para resolver causas iniciadas bajo el marco jurídico ilegítimo de la represión estatal de los setenta.

Por otro lado, en relación con el desinterés mencionado por nuestros interlocutores, cobra relevancia la modalidad que tomó el tratamiento dado en la esfera pública a lo acontecido durante el autodenominado "Proceso de Reorganización Nacional" (P.R.N.), el cual fue predominantemente informativo (*Nunca Más* -1984-) y jurídico (Juicio a las Juntas -1985-). Habiéndose priorizado la búsqueda de "verdad" y "justicia", los (re)aparecidos fueron interpelados en diversos tribunales en tanto "testigos", que debían dar testimonio por "los que no estaban", mientras que aspectos de su propia experiencia carcelaria y/o exiliar quedaban opacados frente al "descubrimiento del horror".

[14] Si bien en junio de 1984 se creó un organismo gubernamental - Comisión Nacional para el Retorno de Argentinos en el Exterior (C.N.R.E.A.)- que ofrecía garantías políticas y apoyo económico para facilitar el retorno, se señala que el mismo no diferenciaba entre exiliados políticos y emigrantes económicos y que era simplemente un órgano asesor del Poder Ejecutivo limitado a sugerir políticas en el nivel ministerial o legislativo y sin facultad para verificar su cumplimiento (O.S.E.A. m.i.). La C.N.R.E.A. finalizó sus actividades el 31/12/85.

[15] En este paraje del Chaco en diciembre de 1976 varios detenidos políticos fueron fusilados por el Ejército Argentino. Para mayor información véase Álvarez y Guglielmucci (2002).

Como ejemplo puede citarse el caso de la esposa de uno de los hombres asesinados en lo que se conoció como la "Masacre de Margarita Belén" [15], quien fue convocada a declarar al Juicio a las Juntas por lo ocurrido a su marido más allá de que ella había estado detenida en forma clandestina, había sido torturada y abruptamente separada de su hijo nacido en cautiverio antes de ser puesta a disposición del Poder Ejecutivo Nacional (PEN) por las Fuerzas Armadas.

Asimismo, paradójicamente, muchos sobrevivientes convocados a testimoniar sintieron que podían quedar socialmente inculpados en los procesos jurídicos iniciados, pues los mismos afectaban tanto a las juntas militares como a las cúpulas de las principales "organizaciones guerrilleras", al mismo tiempo que reavivaban una lectura de la violencia social pasada en clave de "dos terrorismos enfrentados" [16]. Al respecto, vale la pena recordar que la reinstauración del sistema democrático no implicó un quiebre completo en lo tocante a disposiciones tomadas por el P.R.N. (como causas judiciales y pedidos de captura que aún en 1985 seguían en curso) por lo que algunos ex presos y exiliados retornados mantenían un estatus legal ambiguo frente al estado argentino aún en "plena democracia". En este sentido fue muy importante el rol de algunos organismos de derechos humanos, los cuales dieron asesoría legal a quienes se encontraban en esta situación, además de brindar contención psicológica y algunos subsidios económicos. Entre ellos se puede mencionar al Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas, el Centro de Estudios Legales y Sociales y la Oficina de Solidaridad con los Exiliados Argentinos[17].

Respecto a la prensa escrita argentina, hacia octubre de 1983 comenzó a publicar notas elaboradas por exiliados en las que estos intentaban revertir la imagen negativa con que hasta entonces se los asociaba (Domínguez, 1987). No obstante, siguiendo a Domínguez (1987), la prensa no se esforzaba por crear condiciones para que el retorno fuera menos traumático, sino que se limitaba a atender sus aspectos individuales, interesándose únicamente por el regreso de personalidades importantes como artistas o científicos. En lo relativo a los ex presos políticos, para la misma época, se publicaron en algunas revistas de difusión limitada (como *El Porteño* o *El Periodista*) relatos redactados por ellos mismos en los que narraban anécdotas de la vida en prisión, a lo que se sumó la aparición de libros como el de Carlos Zamorano (1984) referido a su trayectoria como "preso político". Sin embargo, el interés periodístico hacia la experiencia exiliar y carcelaria declinó abruptamente poco tiempo después de la apertura democrática.

El silencio de los (re)aparecidos

La opción por silenciar el propio pasado de militancia y posterior exilio y/o prisión, expresada por la mayor parte de nuestros entrevistados adultos[18], debe ser situada en el contexto sociopolítico delineado en el apartado anterior. Tanto ex presos políticos como exiliados retornados mencionaron aguardar en varias ocasiones las infrecuentes (e incluso cuestionadoras) preguntas sobre sus experiencias por parte de diferentes actores de la sociedad argentina.

Retomando a Michael Pollak (1989), observamos que estos silencios pudieron ser moldea-

[16] Esta división del campo social se enmarcaba en una representación identificable desde la dictadura (Bayer, 1988; Vezzetti, 2002), conocida luego como la "Teoría de los dos demonios". Siguiendo a Vezzetti, los desarrollos más concretos de esta teoría se produjeron en plena democracia, materializándose en el *Nunca Más* y en el Juicio a las Juntas, núcleos formadores de la experiencia social sobre la últma dictadura militar argentina. Desde esta perspectiva, dicha teoría ha condensado la "significación de ese pasado en la acción de dos terrorismos enfrentados" (Vezzetti, 2002: 40) cubriendo a la sociedad con un manto de inocencia y ajenidad respecto a lo acontecido.

[17] El objetivo principal de este organismo era "la reinserción de los ex exiliados en la sociedad argentina, esto es que dejaran de ser exiliados y fueran, dentro de lo posible, argentinos como todos." (Carsenio y otros, 1988: 16). Lo integraban miembros de diversos organismos de DDHH.

[18] Una excepción en este sentido la constituyen quienes nacieron en el exilio o se exiliaron siendo niños, acompañando a sus padres, que defienden su "necesidad de contar" su pasado y encuentran más a menudo situaciones donde hacerlo espontáneamente. Para más información véase Canelo, Brenda (2004).

dos por la angustia de no encontrar una escucha, de ser castigado por lo dicho o, al menos, de exponerse a malos entendidos. Es en este sentido que el silenciamiento de las propias experiencias carcelarias y/o exiliares no puede desligarse de tal ausencia de escucha, razón por la que sostenemos que cuando nuestros entrevistados silencian su pasado, reproducen a nivel personal el desinterés que perciben por parte de diferentes actores sociales hacia esta parte de su trayectoria de vida. Tales silencios se manifestaron en nuestras investigaciones en formas variadas: rechazos explícitos a ser entrevistados y/o grabados, profundos silencios, cambios abruptos de tema y/o de sujeto de enunciación en el curso de las entrevistas (de primera a tercera persona o a sujeto impersonal), entre otras.

Por otro lado, junto a este silenciamiento (auto)impuesto, en las restringidas manifestaciones de ex presos políticos y exiliados retornados encontramos la referencia implícita a una "jerarquía de sufrimientos" en la que se ubican en una "posición marginal de privilegio"(cargada de culpas), diferente a la asignada a los detenidos-desaparecidos, a quienes consideran como "máxima expresión del sufrimiento". Tal categorización ha establecido una distinción básica entre los muertos (las víctimas por antonomasia) y los vivos (sobrevivientes), considerados como "testigos fallidos" (Agamben, 2000) puesto que finalmente están vivos. Este lugar que nuestros entrevistados han optado ocupar en tal "jerarquía" podría haber contribuido a que se consideraran inhabilitados para hablar frente a quienes "la pasaron mucho peor". Esta sensación es actualizada en el relato de una ex presa política, quien indica:

> Yo empecé a recuperar cosas el año pasado. Cuando Scilingo empieza a hablar en el '95, se me empieza a enloquecer la cabeza, empiezo a soñar cosas, cosas que no había vivido. Como que yo estaba en la ESMA [Escuela de Mecánica de la Armada] cuando yo nunca había estado. Pasé mucho tiempo haciendo traducciones al italiano de todo lo que eran las torturas. Torturas que me superaron, de alguna manera yo ligué bastante poco, porque cuando yo caigo, estaba en Coordinación Federal la gente que había caído en Monte Chingolo, entonces a mí me daban bastante poco. Digamos, a mí me queda un riñón medio mal pero..., digamos, desde le punto de vista de los horrores, a mí un horror más chiquito. Incluso el machismo de los tipos, que a mí no me violaron, un machismo benigno.

Asimismo, una exiliada que volvió a Argentina señala:

> (...) en esos momentos no me gustaba decirlo-que había estado, sí, que había, ¿no? porque acá mucha gente la había pasado mal, militara o no militara, la había pasado muy mal en la Argentina con estos, eh... con este gobierno tan impopular como el de los militares y tan criminal, y entonces no, a mí no me gustaba decirlo, porque de alguna manera nosotros eh... la habíamos pasado bastante mejor que muchas otras personas... .

Pues bien, tanto la centralidad que la categoría de "víctima inocente" adquirió en las construcciones hegemónicas post-dictatoriales acerca del pasado reciente, como los sentidos condensados en torno a la misma resultan especialmente significativos al indagar aquellos invocados con relación a la (re)aparición de exiliados retornados y ex presos políticos. Vale decir, en el proceso de transición democrática diversos actores ubicados en posiciones de poder habrían buscado desligarse de las fuerzas revolucionarias y contrarrevolucionarias imponiendo una modalidad novedosa de referirse al pasado por la que, reemplazando las anteriores referencias a una "guerra interna" y a "subversivos", comenzaron a expresarse en términos de "represión", "terrorismo de estado", "militantes jóvenes e idealistas" y "víctimas inocentes" (Palermo y Novaro, 2003). En este marco, sólo apelando a su inocencia es que los afectados directos por la represión podían ser concebidos como "víctimas" y quienes mejor respondían a esta figura eran los detenidos-desaparecidos (Vezzetti, 2002). En sintonía con esto último, Palermo y Novaro han sostenido que en la llamada "transición democrática"

los militantes revolucionarios no eran sujetos automáticamente valorados sino que representaban un "problema" ya que asimilarlos requería un esfuerzo de contextualización y de (auto)crítica de las formas de acción política predominantes en la izquierda y en el país en los setenta (2003: 490). Así, en los procesos de recordación oficiales se optó por prescindir de este "problemático" pasado de militancia revolucionaria, despolitizando a los alcanzados por la represión de forma tal que los sobrevivientes podían ser llamados a silencio si buscaban recuperar un papel combatiente en la memoria de ese pasado (da Silva Catela, 2000; Vezzetti, 2002: 119). De esta forma, en llamativa concordancia con lo referido por ex presos políticos y exiliados retornados, Vezzetti señala que al quedar en libertad los sobrevivientes de los centros clandestinos de detención (CCD):

> encontraban una sociedad que prefería no enterarse (...) eran heraldos indeseados y "portadores de terribles certezas", o bien, para algunos que empezaban a vislumbrar la terrible extensión de la matanza, se convertían en víctimas "sospechosas" justamente por haber eludido la condena que recayó sobre las otras, las víctimas integrales, que no sobrevivieron. (Vezzetti, 2002: 187)

Íntimamente relacionado con lo señalado por Vezzetti, entendemos que la falta de explicación acerca de la supervivencia sirvió en muchos casos para extender sobre los (re)aparecidos la sospecha de colaboración con las fuerzas represivas. Como señala Pilar Calveiro:

> Poco importa su resistencia, la habilidad que haya desplegado para engañar o burlar a sus captores, las solidaridades de las que haya sido capaz. La sociedad quiere entender por qué está vivo y él/ella no puede explicarlo. (Calveiro, 1998: 160)

Si durante la dictadura se difundió el lema "por algo será que desapareció", durante la transición democrática este lema pareciera haber sido reemplazado por el siguiente: "por algo será que apareció". Nuestros interlocutores consideran que ese "algo" por el que los persiguieron e incluso desaparecieron fue su militancia y la lucha por sus ideales, mientras que el "algo" por el que aparecieron se vinculó más al azar y a lo "inexplicable" que dificulta, tanto para los "otros" como para "sí mismos", la comprensión de su propia (sobre)vida. De este modo, la supervivencia a la maquinaria de tortura y aniquilamiento ha desconcertado incluso a nuestros entrevistados, quienes en muchos casos debieron sobrellevar, por esto, el estigma de la "traición". Estigma que fue claramente exacerbado por la dinámica represiva que explotó una veta de la lógica inherente a ciertas organizaciones revolucionarias que muchas veces catalogaban como "traidor" a quien se salía de los parámetros morales, políticos e ideológicos fijados por las mismas. Parámetros que no siempre eran claramente definidos. Por ejemplo, en el testimonio de un exiliado retornado, se hace referencia a las dificultades existentes tanto para decidir irse del país durante la dictadura como para no-retornar en democracia, controversia derivada en gran medida de los mandatos impuestos por algunas organizaciones revolucionarias, los cuales cada vez eran más cuestionados:

> (...) hubo momentos en el que se iba era mal mirado por el que se quedaba. A veces, eso se reproduce tanto, hay tanta intolerancia... Cuando nosotros nos volvemos, algunos de los que volvíamos puteaban al que se quedaba. (...) Entonces, teníamos que decir: "muchachos, nosotros peleamos por el derecho a volver, no por la obligación de volver. Es una cuestión personal, no es que sea mejor o peor".

El estigma de "traición" se entrecruzaba con un profundo sentimiento de "culpa", ya sea por la propia supervivencia frente a la desaparición y/o muerte de compañeros de militancia, familiares, pareja, hijos, amigos; la disrupción de lazos familiares (por irse del país o estar presos) que dificultosamente podían ser subsanados; o la toma de decisiones que implicaban abrirse del colectivo político-moral en el cual militaban, entre otros motivos señalados. Tal como observa una joven retornada del exilio respecto a las discusiones de los entonces adultos asila-

dos en Suecia:

> (...) se criticaban determinada actitud política, digamos. A alguno se lo acusaba de que había delatado, al otro no. Y también había toda una cosa, en muchos militantes, de culpa de irse (...) Pero como que había muchos que sentían culpa y muchos que pretendían que el otro sintiera culpa por...¿viste? Como que había toda una pelea.

Sumado a este sentimiento de "culpa", muchos de nuestros interlocutores se refirieron a la persistente existencia de valoraciones sociales negativas acerca de su praxis militante pasada[19], lo cual dificultó su socialización en ciertos contextos presentes. Estas valoraciones son explicitadas e impugnadas en el siguiente testimonio de un exiliado retornado quien, simultáneamente, enfatiza su posicionamiento como "protagonista" más que como "víctima" de la historia:

> Con respecto al pasado, quienes hemos sido, de alguna manera, protagonistas, todavía somos vistos como, eh... como diablos ¿no? Inclusive encontrarme con hijos de desaparecidos que siguen siendo vistos como los hijos de los diablos. Eso seguramente es parte de la no-síntesis que se ha hecho del pasado todavía en esta sociedad donde ahora, bueno, han cambiado un poco los climas políticos (...)

La autodefinición en tanto sujetos hacedores de la historia más que como "víctimas inocentes" y "pre políticas", se reitera en la mayoría de los testimonios de ex presos y exiliados retornados quienes resaltan con orgullo -no exento de autocríticas- su militancia. Este tipo de manifestaciones, muchas veces cuestionadas socialmente como "reivindicativas", "anacrónicas" y "oportunistas", contrastan notablemente con las construcciones hegemónicas del pasado.

A modo de cierre

Coincidentemente con la perspectiva de los investigadores citados anteriormente acerca de la valoración social de los sobrevivientes de la represión estatal, consideramos que la historia de militancia política que han encarnado los exiliados retornados y ex presos políticos y su condición de sobrevivientes han dificultado su inclusión entre las "víctimas inocentes e integrales" valoradas en distintos ámbitos sociales influidos por los procesos hegemónicos de construcción de memorias durante la llamada "transición democrática" produciendo, por el contrario, su visualización como "sospechosos". Esta lectura del pasado, seguramente no ha constituido un repertorio ideológico propicio al que nuestros interlocutores pudieran recurrir para valorar positivamente su experiencia y autoadscribirse en términos de la misma desde un "nosotros desafiante" (Rimstead, 1997).

No obstante, el silenciamiento respecto al propio pasado no debe confundirse con su olvido[20]. En este sentido, es ilustrativo lo señalado por Sider (1997) según quien existe un "conflicto entre experiencia y silencio; entre, por un lado, aquello que le sucede a la gente en la realidad y en su comprensión y, por el otro, lo que es y no es, puede y no puede ser, discutido, negociado, socialmente reconfigurado." (Sider, 1997: 75)[21]

Y, entendemos que "lo que puede o no ser discutido", se vincula íntimamente a la construcción selectiva del pasado nacional, que produce el silenciamiento y marginalización de los pasados no incorporables a dicho proyecto (Alonso, 1994). En relación con esto último, podemos afirmar que el silenciamiento por par-

[19] Una excepción en este sentido la constituyen quienes nacieron en el exilio o se exiliaron siendo niños, acompañando a sus padres, que defienden su "necesidad de contar" su pasado y encuentran más a menudo situaciones donde hacerlo espontáneamente. Para más información véase Canelo, Brenda (2004).

[20] Al respecto es significativo cómo las marcas corporales resultantes de las torturas padecidas han constituido testimonios palpables, tenaces e "inolvidables" de la experiencia vivida.

[21] En este sentido, muchas veces las distancias experienciales con las generaciones subsiguientes fueron señaladas por nuestros entrevistados como obstáculos para la transmisión y posible comprensión de lo vivido por ellos.

te de nuestros interlocutores de algunas de sus experiencias pasadas expresa la internalización de definiciones sociales negativas por las que dichas experiencias son concebidas como prohibidas, indecibles o vergonzosas, "tabú o impensables". En relación a la constitución de algo / alguien en tabú o impensable, el trabajo de Mary Douglas *Pureza y Peligro* (2002 [1966]) se torna especialmente significativo. De acuerdo con esta antropóloga, la visualización de algo como "sucio, anómalo, desordenado o contaminante" deriva de la imposibilidad de asignarle un lugar dentro del sistema clasificatorio socialmente instituido. Víctor Turner (1999 [1964]) retoma esta perspectiva y señala que esta situación anómala o "liminal" afecta a aquellos sujetos que, en tanto ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados, son estructuralmente invisibles, ambiguos y paradójicos (1999 [1964]). Desde esta perspectiva consideramos que, en cierto sentido, los ex presos y exiliados retornados han sido sujetos "inclasificables" / "ambiguos" / "invisibles" dentro de las producciones hegemónicas del pasado. Como refiere Nicolás Casullo, retornado desde el exilio: "yo era para ellos un lenguaje indescifrable (...) una biografía incontable que había glorificado la violencia, una identidad perniciosa a la sociedad y la gente" (2001: 225).

Así, la condición de nuestros interlocutores en tanto sobrevivientes / "protagonistas" permitiría actualizar un pasado del que la sociedad democrática buscó desligarse, por lo que su visualización posible habría sido en tanto sujetos "contaminantes" / "anómalos". De esta forma, el pasado que en ellos se encarna se ha convertido en un atributo "indeseable", "desacreditador", "prohibido", "indecible" o "vergonzoso", "tabú" o "impensable" que, proyectando un efecto intranquilizador sobre las seguridades cotidianas, ha sido destinado al olvido, a la incredulidad y al rechazo (Vezzetti, 2002).

Al respecto consideramos que, tanto la opción por distanciarse de este pasado "vergonzante" como la reivindicación acrítica del mismo en tanto "glorioso", constituyen dos caras del mismo proceso social que ha operado por años una parálisis de la reflexión sobre el rol de la violencia en los procesos políticos y de las complicidades civiles que han atravesado a la última dictadura militar argentina.

Si bien en estos últimos años se visualiza en diferentes ámbitos una apertura en la forma de acercarse a este pasado, es evidente que esto no resulta una operación sencilla. Ello se evidenció en nuestras propias investigaciones, por ejemplo, en las preguntas que nosotras mismas nos sentíamos habilitadas a realizar, en las respuestas dadas y susceptibles de ser o no reproducidas de acuerdo a las posibles audiencias, en la opción de nuestros entrevistados por mantenerse en el anonimato, en los temores ante los posibles usos de la información contenida en nuestros trabajos[22]. Así en nuestro intento de contextualizar y cuestionar los silenciamientos relativos a las trayectorias de exiliados retornados y ex presos políticos, detectamos nuestras propias limitaciones para tomar distancia de las formas hegemónicas de hacer memoria. Por ejemplo cuando, ante el silencio de nuestros entrevistados, preferimos no preguntar, o cuando nos pidieron apagar el grabador y automáticamente "apagamos nuestra cabeza".

Más allá de estas dificultades, este artículo procura colaborar en pensar otros pasados posibles incorporando al registro de las memorias acerca de la dictadura voces generalmente silenciadas. En este sentido, nos preguntamos junto a da Silva Catela (2000) acerca de las razones por las que todavía no se han generado los espacios sociales que legitimen estas voces. *"¿Qué peligros encubren?"*.

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología (Rosario, 11 al 15 de julio de 2005). Agradecemos muy especialmente los comentarios brindados por la Dra. Ludmila Da Silva Catela y la Dra. Beatriz Heredia, así como por los otros integrantes del panel y público asistente. Asimismo agradecemos al Prof. Mauricio Boivin por el estímulo brindado para llevar a cabo este trabajo conjunto.

[22] Para un análisis de estas cuestiones y otras relativas a la posibilidad de que lo dicho en una entrevista realizada en la esfera privada sea difundido en la esfera pública véase da Silva Catela (2000).

Bibliografía

Agamben, Giorgio 2000 *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III.* Valencia, Pre-Textos.

Alonso, Ana María 1994 "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity." *Annual Review of Anthropology* 23, pp. 379 a 405.

Álvarez, Santiago y Ana Guglielmucci 2002 "Masacre y Comensalidad. La matanza de Margarita Belén". *Antropología y Derecho,* Año 1 N°1, Posadas, pp. 3-7.

Bayer, Osvaldo 1988 "Pequeño recordatorio para un país sin memoria." En: Sosnowski, Saúl (comp): *Represión y reconstrucción de una cultura: el caso argentino.* Buenos Aires, EUDEBA, pp. 203 a 225.

Calveiro, Pilar 1998 *Poder y desaparición. Los campos de concentración en la Argentina.* Buenos Aires, Ediciones Colihue.

Canelo, Brenda (2004) "Exilio de argentinos: Consecuencia histórica y construcción discursiva de las prácticas represivas de la década de 1970." Trabajo publicado en Actas del *VII Congreso Argentino de Antropología Social "Oficio antropológico y compromiso social en las crisis".* Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de Mayo.

Canelo, Brenda (2004) *Prácticas y sentidos del exilio y retorno de argentinos asilados en Suecia (1973-1985). Aportes desde una perspectiva antropológica centrada en el discurso.* Tesis de Licenciatura en Cs. Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Mimeo. (Director: Dra. Lucía Golluscio).

Carsenio. N; J. Orieta; G. Levenson y C. Méndez 1988 *Informe sobre la actividad desarrollada por la Oficina de Solidaridad para Exiliados Argentinos y evaluación sobre su reinserción en el país entre el 01/07/83 y el 30/06/88.* Buenos Aires, Oficina de Solidaridad con Exiliados Argentinos - OSEA- (material disponible en la Biblioteca del Centro de Estudios Legales y Sociales -CELS-).

Casullo, Nicolás 2001 "Fragmentos de memorias la transmisión cancelada". En: Guelerman (comp.): *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina postgenocidio.* Buenos Aires, Norma. pp. 201 a 260.

Da Silva Catela, Ludmila 2000 "De eso no se habla. Cuestiones metodológicas sobre los límites y el silencio en entrevistas a familiares de desaparecidos políticos." *Historia, Antropología y Fuentes Orales.* 2, 24, pp. 69 a 75.

Domínguez, Infesta Graciela 1987 *Visualización del exilio y del retorno en la sociedad argentina.* Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Mimeo.

Douglas, Mary 2002 [1966] *Purity and Danger. An analysis of the concepts of Pollution and taboo.* London and New York, Routledge.

Guglielmucci, Ana 2003 *Representaciones y prácticas colectivas en el encierro: el caso de las ex presas políticas del penal de Villa Devoto.* Tesis de Licenciatura en Cs. Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Mimeo. (Director: Prof. Mauricio Boivin).

Guglielmucci, Ana 2004 "Cuando, cómo y qué se recuerda: una aproximación a las memorias de un grupo de ex prisioneras políticas de la cárcel de Villa Devoto". Trabajo publicado en Actas del *VII Congreso Argentino de Antropología Social "Oficio antropológico y compromiso social en las crisis"* Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de Mayo.

Jensen, Silvina 1998 *La huida del horror no fue olvido. El exilio político argentino en Cataluña (1976-1983).* Barcelona, Editorial J. M. Bosch - COSOFAM.

Maletta, Héctor; Frida SZWARCBERG y Rosalía SCHNEIDER 1991 [1988] "Exclusión y reencuentro: aspectos psicosociales del retorno de los exiliados a la Argentina". En: Pessar, Patricia (comp): *Fronteras Permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América.* Buenos Aires, Planeta.

Oficina de Solidaridad con los Exiliados Argentinos (OSEA) s/f Buenos Aires, m.i. (material disponible en la Biblioteca del Centro de Estudios Legales y Sociales -CELS-).

Palermo, Vicente y Marcos Novaro 2003 *La dictadura militar 1976-1983: del golpe de Estado a la restauración democrática.* Buenos Aires, Paidós.

Pollak, Michael 1989 "Memoria, esquecimiento, silencio." *Estudos Históricos,* Vol 2, N° 3. Río de Janeiro, pp. 3 a 15.

RIMSTEAD, Roxanne 1997 "Subverting Poor Me: Negative Constructions of Identity in Poor and Working- Class Women's Autobiographies." En: Riggins, Harold (ed.): *The Language and Politics of Exclusion. Others in discourse.* California, Sage Publications, pp. 249 a 280.

SIDER, Gerald 1997 "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People." En: Sider, Gerald y Gavin Smith: *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations.* Toronto, University of Toronto Press, pp. 62 a 79.

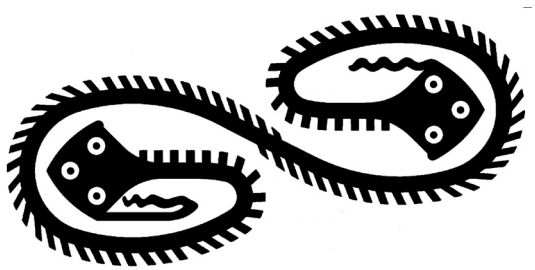
TURNER, Víctor 1999 [1964]: "Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ¨rites de passage¨. En: Turner, Víctor: *La selva de los símbolos.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores. Publicada originalmente en The proceedings of the American Ethnological Society.

VECCHIOLI, Virginia 2000 *"Os trabalhos pela memória". Um esboço do campo dos dereitos humanos na Argentina através da construçao social da categoria vítima do terrorismo de Estado.* Disertación de Maestría. UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, Río de Janeiro.

VEZZETTI, Hugo 2002 *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores.

YERUSHALMI, Yosef 1998 [1988] "Reflexiones sobre el olvido". En: VVAA: *Usos del olvido.* Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 13 a 26.

ZAMORANO, Carlos 1984 *Prisionero político. Testimonio sobre las cárceles políticas argentinas.* Buenos Aires, Estudio.



"La ecología" de los colonos. Búsquedas de inclusión en un territorio ambientalista

Brian G. Ferrero[1]

Resumen

Durante las últimas décadas, la provincia de Misiones –Argentina–, se ha constituido en un espacio con profundas transformaciones que llevan a la marginalización a los pequeños y medianos productores rurales –'colonos'– debidas al despliegue de proyectos de conservación de la selva, como a la profundización de un modelo productivo que los excluye. En tal situación, los colonos despliegan una búsqueda de un lugar legitimo en esta nueva territorialidad. En este trabajo proponemos analizar la construcción de ese lugar de legitimidad a partir de los sentidos que localmente adquiere el concepto de *"la ecología"*.
Palabras claves: Colonos, ambientalismo, territorialidad, provincia de Misiones, ecología

Abstract

In the last few decades, the small and middle rural settlers –the colonos*– from the state of Misiones (Argentina) were marginalized by several deep transformations associated to the programs of conservations of the rain forest's enviroment and to the deepening of a productive scheme that excludes them. Given this framework, the* colonos *seek for a legitimate position in this new territoriality. In this paper, we intend to examine the ways in wich this legitimate position is built, taking as a starting point the local senses attributed to the concept of* "the ecology".

Introducción

El ambientalismo puede ser pensado como un metarrelato de características utópicas, que establece un campo discursivo apto a la negociación política, posibilitando alianzas entre diversos actores sociales (RIBEIRO; 1992). Según Arturo Escobar (1999:214), una de las características del discurso ambientalista está en dar una respuesta a la irrupción de lo biótico como problema central del orden moderno, que más allá de que la biodiversidad tenga referentes biofísicos concretos, ésta debe ser pensada como una invención discursiva reciente que implica una reconstrucción de los sentidos sobre la naturaleza. El discurso ambientalista es constitutivo de la realidad, e implica transformaciones concretas sobre el espacio, las relaciones sociales y las formas de intervención en el ambiente. Este discurso adquiere dimensiones espaciales en la creación de nuevos territorios, por ejemplo dándole valor de singularidad a determinados ecosistemas o creando nuevas categorías de actores sociales. Tales territorios no son incidentales al ambientalismo sino que son constitutivos de éste. A nivel global, estos proveen del escenario donde se plantea el estado del planeta, mientras que a niveles locales crean sujetos y articulan discursos acerca de las formas en que determinadas categorías de sujetos afectan al ambiente (BROSIUS 1999:281).

Aquí denominaremos, siguiendo a Little (2001), "territorios ambientalistas" a aquellos espacios donde se observa la intervención de diversos actores desplegando discursos y prácticas que señalan tal reinvención de la na-

[1] Doctor en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones. brianferrero@yahoo.com

turaleza con intereses explícitos por su conservación y/o alternativas de desarrollo ambientalmente sustentables. Estos territorios se constituyen en campos de disputa, donde interviene una pluralidad de intereses no plenamente coincidentes.

En la provincia de Misiones, a partir de la década de 1980, se comenzó a conformar un territorio ambientalista, debido a la expansión de un frente constituido por un conjunto de actores que, desde diferentes perspectivas, generan discursos y prácticas cuyo objetivo principal es la conservación de la selva paranaense. En una primera etapa, este frente llevó a cabo una notable expansión de la cantidad de reservas naturales estrictas, no sólo excluyendo a los pobladores rurales de la conservación, sino también presentándolos como opuestos a ésta. Posteriormente, en una segunda etapa, que se inició a mediados de la década de 1990, con el ingreso de nuevos actores al frente ambientalista, la conservación de la selva misionera se plantea desde la perspectiva del desarrollo sustentable, con lo cual comienza a abrirse una posibilidad de inclusión de los productores agrícola.

De manera conjunta a la expansión de este frente tiene lugar otro proceso de transformación del espacio rural misionero. En la década de 1990, se acentúa el modelo productivo basado en la foresto-industria y el turismo, acompañado por la profundización de políticas económicas de corte neoliberal que implicó el pleno ingreso de la economía argentina a la globalización de los mercados, la disminución en el precio de la producción rural, la eliminación de las barreras al comercio exterior, la ausencia de políticas crediticias, y el retiro de la intervención gubernamental en la dirección de las economías regionales. Una de las principales consecuencias de tal proceso en Misiones, es la marginalización y empobrecimiento de las familias de pequeños y medianos productores rurales, localmente denominados "colonos".

Los procesos y relaciones sociales que se desarrollan en el campo misionero son resultado tanto de las tendencias del capitalismo y las políticas ambientalistas como de la acción de los diversos actores que participan en este espacio. Éstos, despliegan estrategias e iniciativas que muestran que tales procesos no son unidireccionales. En este trabajo analizaremos los sentidos que para los colonos, cobra la experiencia de vivir en un espacio con una fuerte presencia de discursos e intervenciones ambientalistas. Tales discursos e intervenciones se ligan a procesos que los excluyen y marginalizan; transformaciones en las técnicas productivas colonas; transformaciones en las relaciones sociales a nivel local que se vinculan con el surgimiento de nuevas redes clientelares; y finalmente, el fortalecimiento de nuevas identidades sociales entre los colonos[2].

La colonización de selvas vacías

La mayor parte del territorio misionero corresponde al ecosistema selva paranaense o bosque atlántico del alto Paraná, que hasta el siglo XVI se extendía desde el río Paraguay hasta el Océano Atlántico, abarcando la mitad este paraguaya, parte de los estados del sur de Brasil y la provincia de Misiones en Argentina. Por entonces, la selva paranaense contaba con una superficie de casi medio millón de km^2, de los cuales actualmente se conserva sólo el 7,8%. A principios del siglo XXI, Misiones cuenta con 1.1230.000 has. de selva, si bien esto representa alrededor de la mitad de la superficie de este tipo de ecosistema respecto a principios del siglo XIX, también constituye el principal corredor continuo existente de este tipo de selva, lo cual le da gran valor en términos de conservación (Di Bitetti et. al.; 2003).

[2] Esta investigación se realizó gracias a una beca MAB Young Scientists Award 2004 UNESCO.

[3] En el proceso de ocupación del territorio se distinguen tres etapas. La primera, se inicia a fines del siglo XIX y se extiende hasta principios del XX y consistió en la colonización oficial de tierras públicas. La segunda se inicia en 1919, y adquiere su mayor relevancia entre 1920 y 1930, consistió en la colonización privada de tierras particulares a través de compañías colonizadoras. En la tercera etapa, el poblamiento continúa mediante la ocupación espontánea de tierras, sin la intervención del Estado o empresas colonizadoras.

Durante todo el siglo XX, el territorio misionero cumplió el rol de frontera agraria, esto es de un espacio abierto, apto para atraer población en busca de oportunidades de ascenso social. En este proceso las selvas fueron pensadas como espacios vacíos, sobre los cuales se debía llevar el progreso, transformándolas en espacios productivos.[3] Esto se tradujo en el fomento a la colonización, primero mediante programas estatales y privados, y posteriormente abriendo el territorio a la colonización espontánea (Bartolomé; 2000). A su vez, desde inicios del siglo XX se fomentó la explotación forestal de la selva en manos de capitales privados.

En su dimensión simbólica, el espacio de frontera se crea al ser instituido como una zona desconocida y sin historia. Una de las cualidades de tales espacios, radica en su carencia de identidad, distinguiéndose de los espacios regionales. "Así como el discurso regionalista lucha por imponer marcas durables, propiedades ligadas al origen, el discurso sobre la frontera se sustenta en lo nuevo, lo cambiante, lo que no tiene su origen en el lugar" (Schiavoni 1997:267). La creación de una frontera implica la conversión de zonas poco pobladas en 'tabulas rasas' donde lo que se pone en juego es el ordenamiento, la institucionalización, la historia. Los frentes pioneros son procesos de fabricación del espacio regional en una 'genética de las regiones', para lo cual uno de los primeros pasos es el de quitar la identidad al lugar. En tal sentido, una de las ideas que funcionaron como motor en la expansión de la frontera agraria, y que se encuentran presentes en las representaciones de los pobladores rurales sobre la naturaleza, es la de pensar las selvas como espacios *"vacíos"*.

La expansión de la frontera agraria en Misiones finalizó en la década de 1990, con el agotamiento de las tierras fiscales sin ocupantes. Actualmente, la población rural constituye un 30% del total provincial, asentada en pequeños lotes con una superficie promedio entre 10 y 25 hectáreas (Schvorer; 2003). Las unidades productivas responden al modelo de agricultura familiar que se cristalizó en la provincia durante la década de 1990, fundado en la estabilización de la pequeña explotación a través de la especialización tabacalera, en contraposición al patrón clásico de capitalización mediante la plantación de perennes como la yerba mate, el té y el tung (Schiavoni; 2001). Dentro de las chacras se desarrolla cierta diversificación productiva, a través de la ganadería, forestación y horticultura para el consumo doméstico. La caída de los cultivos de yerba mate, té y tung, y el paso al tabaco como cultivo predominante, está acompañada por la descapitalización y empobrecimiento de los productores debida a los bajos precios y sus modalidades de comercialización. El cultivo del tabaco, no cuenta con el apoyo de las organizaciones de desarrollo agroecológico, dado que implica el uso de una variada gama de agroquímicos y el periódico desmonte dentro de las unidades productivas. A su vez, requiere del trabajo de todo el grupo doméstico durante 10 meses al año, con lo cual se reducen las posibilidades de lograr una producción diversificada.

Durante la década de 1990, se acentuó notablemente la crisis de la pequeña y mediana explotación rural misionera. Diversos factores han ido modificando la economía y la sociedad provincial poniendo en jaque las posibilidades de reproducción social de la pequeña y mediana producción agrícola. La retracción del Estado en la regulación de mercados de la producción local, llevó a la ausencia de políticas crediticias, y a eliminar los organismos reguladores de la producción y comercialización de los cultivos. En 1991 el decreto del gobierno nacional de Desregulación Económica, golpeó duramente al sector agropecuario, desapareciendo instituciones (como la Comisión Reguladora de la Yerba Mate) que intervenían en los mercados de bienes y servicios, así como la legislación reguladora generada por los mismos, y por último la eliminación de fuentes de financiamiento del sector agropecuario (tasas, intereses, etc.). Tales medidas contribuyeron a debilitar al Estado sin que ello implicara mayor eficiencia del sector público (Barsky 1993). Esto tiene lugar en un proceso de concentración capitalista de la producción, manufactura y comercialización de los cultivos tradicionales en manos de acopiadores y molineros (particularmente es el caso de la yerba mate, té y tabaco), quienes controlan los precios de la materia prima y generan mayor dependencia

de los productores pequeños y medianos, los que se han ido descapitalizando y empobreciendo. Desde el Estado, las principales estrategias de desarrollo rural han sido el Programa de Crédito Supervisado Fida-Bid (1992), el Programa Social Agropecuario (1993) y Cambio Rural (1993), los dos primeros orientados específicamente hacia los pequeños productores. Más allá de estos programas, según el INTA (2002) el sector de los pequeños productores ha visto disminuir sus ingresos en forma significativa, debido a la fuerte caída en los precios del tabaco, el té y la yerba mate en la última década[4].

Por su posición marginal en el mercado y por el bajo o nulo nivel de capitalización, las explotaciones rurales no han podido hacer frente a las fluctuaciones de los precios en los mercados nacionales e internacionales, y fundamentalmente no han logrado revertir las consecuencias del proceso de concentración capitalista acentuado en las últimas décadas. En contraposición, se observa una tendencia de crecimiento de la agroindustria y concentración de las actividades principales de la economía en algunos pocos empresarios agrícolas propietarios de molinos yerbateros, que en el transcurso de la última década tenderían a controlar gran parte del circuito de producción y comercialización de este producto (Schvorer; 2001).

Estos procesos están relacionados a cambios globales en la economía, el Estado y la sociedad iniciados durante la década de 1970, profundizándose en los años '90, que en el noroeste misionero implicaron la transformación progresiva de un modelo productivo diversificado (explotaciones agrarias pequeñas y medianas de yerba mate, tung, cítricos y forestales) a un modelo productivo cada vez más concentrado en la explotación forestal (bosque implantado con pinos elliotis y taheda). Durante la década del '90, la actividad del sector primario que experimentó el crecimiento más importante ha sido la silvicultura, adquiriendo un peso relativo similar al de la agricultura; a su vez en el rubro exportaciones el mayor crecimiento fue el de la pasta celulósica. En esta etapa además se advierte la expansión del bosque implantado de coníferas en Misiones[5]. La expansión del sector forestal se produce acompañada por un proceso de concentración de tierras, en el cual se observa que aproximadamente 230 propiedades mayores de 625 has. ocupan un 45% de esa superficie; a su vez, las explotaciones de más de 5.000 has. representan el 35% de la superficie provincial, mientras en el otro extremo las unidades de 50 o menos hectáreas representan el 87,8% del total de las explotaciones, ocupando tan sólo el 34,4% de la superficie provincial. Es paradigmático el caso de la empresa forestal "Alto Paraná S.A.", propietaria de un 8% de la superficie provincial. (INTA; 2002).

Hasta la década de 1980 en Misiones predominó la explotación forestal del bosque nativo en un sistema en el cual era común que una vez explotado el monte, el propietario permitiese a familias colonas la ocupación de la tierra, con la expectativa de ser posteriormente indemnizado por el Estado. A partir de la década de 1990, con la expansión del sector forestal, las tierras adquieren mayor valor y toma fuerza el conflicto entre ocupantes y quienes reclaman la propiedad de las tierras. En este conflicto participan ONGs locales y sectores de la iglesia

[4] En el año 2001 la población con Necesidades Básicas Insatisfechas llegaba al 31,18% del total provincial (INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001). Según el economista Claudio Lozano (2002:7-8) (a partir basado en datos del INDEC y el SIEMPRO), en junio de 2002 la población misionera que se encontraba por debajo de la "línea de indigencia" alcanzaba el 37.5 %, cuando el total del país era de 21,9%. A su vez, la población comprendida debajo de la "línea de pobreza" en esa misma época era en Misiones el 68,1% del total provincial, el total del país alcanzaba 51,4%. (en Lapegna; 2004)

[5] La forestación, en un principio asociada a las grandes explotaciones, hoy se halla presente en toda la provincia aún entre pequeños productores como resultado del Plan Forestal impulsado desde el Gobierno Provincial, mediante el cual se subsidia al productor hasta tanto pueda obtener beneficios de sus plantaciones. Los departamentos con mayor superficie ocupada con forestación y donde ésta es la principal actividad económica son los de la Zona del Alto Paraná y Uruguay (Rodríguez et al 2002:26). Observamos que de las actividades industriales, la foresto industria aportó en 1999 el 55% del total. Le siguió en proporción la elaboración de Yerba Mate con el 16%. Es de destacar que la foresto industria fue la que más creció en la década del '90: un 149%, muy por encima del promedio provincial para la actividad: 45%. En el período también se destacan por su crecimiento los aserraderos (91%) (Schovrer; 2003).

católica, que intervienen en la organización de ocupantes, y el Estado provincial como mediador.

La constitución de un territorio conservacionista

Paralelamente a las transformaciones en la concentración de tierras, empobrecimiento de los pequeños y medianos productores, y el incremento de la actividad forestal, en Misiones se da la expansión de un frente ambientalista, que también tiene entre sus consecuencias la marginalización de las poblaciones rurales.

La expansión de este frente es coincidente con el fin de la expansión de la frontera agraria. Ante la visión de que Misiones contenía el último remanente continuo de selva paranaense, durante la década de 1980 se comenzó a gestar un sector ambientalista con la consigna de salvar la selva de manera urgente. Entonces se inicia un proceso que puso en marcha un mecanismo no del todo articulado, en el cual la selva pasó a ser uno de los elementos constitutivos de la identidad misionera. En los slogans del gobierno provincial, se proclamó a Misiones como *"salvajemente verde"*, o *"un bastión verde del planeta"* asignándole valor global al territorio. De esta forma la provincia dejó de ser un territorio constituido a partir de ideas desarrollistas que apuntaban a una producción agroindustrial, pasando a ser un espacio disputado por sectores protectores del ambiente y forestales.

En las áreas selváticas, el frente ambientalista introduce una serie de nuevas actividades tales como la implantación de proyectos agroforestales, la restauración de tierras deforestadas, la demarcación de tierras indígenas, la cosecha y marketing de productos de la selva, la aplicación de técnicas selectivas de forestación, prospecciones de biodiversidad, ecoturismo, etc. Persiguiendo intereses propios, de una u otra manera relacionados con la conservación de la naturaleza, diversos actores sociales crean un espacio político de nuevas alianzas alrededor de objetivos específicos, crean nuevas contradicciones, y producen una parcial superposición de intereses políticos (Little, 2001).

El frente ambientalista misionero se constituye en torno a un amplio abanico de actores, entre los que se destacan el Estado provincial –principalmente desde el Ministerio de Ecología y Recursos Naturales Renovables– y agrupaciones ecologistas locales, nacionales e internacionales. También, agencias de desarrollo rural tanto oficiales como no gubernamentales, durante la década de 1990 comenzaron a incorporar propuestas productivas agroecológicas y de desarrollo sustentable[6]. Más recientemente, movimientos colonos están integrando este discurso en sus reclamos productivos y por la tenencia de la tierra[7].

Este sector no resultó en un frente hegemónico y estable, sino más bien en un campo en conflicto, donde se generan discursos alternativos vinculados a la problematización de la relación entre sociedad y naturaleza. A su vez, el discurso de la biodiversidad presente en Misiones ha resultado en un creciente aparato, que sistemáticamente organiza la producción de formas de conocimiento y tipos de poder, ligando unas a otras a través de estrategias y proyectos concretos.

La manifestación espacial mas concreta de esta tendencia la constituyen las Reservas Naturales. La mayor parte de las Reservas Naturales misioneras fueron creadas en un acelerado proceso, que tuvo lugar entre los años 1987 y 1997, cuando se pasó de dos a doce Reservas. En esos diez años, la superficie bajo regímenes de conservación pasó del 2,9% al 7,4%, es de-

[6] Entre las ONGs ambientalistas con presencia en el área se destacan Fundación Vida Silvestre Argentina y WWF. Las principales agencias de desarrollo rural que han incorporado la perspectivas ambientalistas son INTA y PSA, entre las oficiales, las ONGs INDES y APYDHAL, esta última es un desprendimiento del Proyecto Rural de la Pastoral Social de la Diócesis de Yguazú

[7] Hacia fines de la década de 1990 comenzaron a conformarse en Misiones movimientos sociales colonos que luchan por la propiedad de la tierra, en un conflicto de intereses con los terratenientes de la zona. El discurso de estos colonos contiene consignas ambientalistas que refieren que la producción colona puede llegar a ser ambientalmente más sostenible que la producción forestal promovida por los terratenientes.

cir que creció un 151% –se pasó de 864 km^2 en conservación a 2205 km2 (INTA; 2002); a esto debe agregarse la sanción del Corredor Verde Misionero que abarca un 8% de la superficie provincial, que aún no se ha efectivizado. La creación de Reservas Naturales en este período tuvo uno de sus pilares en la idea de que eran necesarias rápidas acciones para conservar los últimos espacios de selva que aun no habían sido ocupados por la producción colona. De manera que en cierta forma, la creación de Reservas implicó una carrera contra los colonos por los últimos espacios de selva. La creación de las Reservas se basó en la idea de que la naturaleza sólo puede ser protegida al ser separada de la convivencia humana. Esta lógica biocéntrica se sustenta en una dicotomía entre naturaleza y sociedad. La concepción de áreas naturales protectoras de la naturaleza salvaje se basa, según Diegues (2002) en el "mito moderno" que postula la existencia de un mundo natural intocado por la sociedad humana y por tanto distinguible del ámbito social. Por lo que es necesario conservar porciones del mundo natural en su estado original, antes de que sean intervenidos por el hombre.

El lugar de los colonos

Frente a las transformaciones en la estructura agraria y la expansión del frente ambientalista, la población rural se posiciona en una búsqueda reivindicativa de un lugar de legitimidad y pertenencia en el espacio rural misionero. Este posicionamiento toma diversas modalidades. En lo referente a las luchas por mejorar las condiciones de comercialización de la producción, adquiere formas institucionalizadas tanto en las asociaciones gremiales de pequeños y medianos productores –por ejemplo el Movimiento Agrario Misionero– como en la participación de los productores en proyectos de desarrollo rural llevados a cabo por agencias estatales y no gubernamentales –por ejemplo INTA, PSA o las ONGs INDES y APYDHAL[8].

Otra de estas manifestaciones puede notarse en las agrupaciones de productores ocupantes de tierras privadas que luchan por la propiedad de las mismas.

La búsqueda de un lugar de pertenencia y legitimidad en el territorio ambientalista, también lleva a reivindicaciones que se manifiestan de formas no institucionales, sino que se dan en los discursos y las prácticas cotidianas. Podemos ver esto a partir de los sentidos que cobra en las colonias, el termino de *"la ecología"*. En sentido amplio, para los pobladores rurales *"la ecología"* denomina al conjunto de actores, ideas, proyectos y prácticas que se instalan en el área problematizando la relación sociedad-naturaleza, y proponiendo formas de producir y relacionarse con los recursos naturales diferentes a las que previamente se desarrollaban. Entre los sectores que conforman *"la ecología"*, se cuentan desde el Ministerio de Ecología provincial hasta agencias de desarrollo rural que proponen formas *"sustentables"* de producción, consultores de organismos internacionales y evaluadores de organismos que financian a las agencias de desarrollo. De esta manera el conjunto de actores que en este trabajo denominamos frente ambientalista, coincide con quienes forman parte de *"la ecología"*.

En la idea local de *"la ecología"* es posible notar dos tipos de sentidos que sin ser opuestos pueden considerarse uno negativo y otro positivo. *"La ecología"* adquiere sentido negativo, en su aparente externalidad al mundo colono. Ya se señale al Ministerio de Ecología o a agencias de desarrollo como los portadores de este discurso, el mismo se considera foráneo a las colonias. Para los colonos, el discurso ecológico es fundamentalmente urbano. Es en las ciudades donde se discuten estos problemas, donde determinados hechos pasan a ser "ecológicos", donde se crea este término, se originan las reglamentaciones conservacionistas y los proyectos de desarrollo sustentable, y donde se encuentran los científicos, técnicos y políticos que construyen el saber ecológico. Precisamente uno de las razones por las que suelen recha-

[8] Respectivamente Instituto de Desarrollo Social y Humano y Asociación de Promoción Humana para el Desarrollo Agroecológico Local, agencias con sede en San Pedro ligada a la iglesia católica local.

zarse estas ideas, es por ser una importación que poco tiene que ver con la vida local. Se considera a éste un saber des-territorializado, construido por personas con un conocimiento fundamentalmente teórico del mundo rural, de un nivel de abstracción que no termina de ajustarse a los problemas concretos de las colonias. Así, *"la ecología"* es en parte vivida como una imposición externa a la población. De tal forma que para los colonos, *"la ecología"*, imprime un nuevo orden sobre el territorio, buscando crear un territorio ecológico, lo cual trae aparejada la presencia de nuevos actores, la resignificación de los ya presentes, y el surgimiento de nuevos intereses que le dan sentido al mismo.

Pero el principal factor del que deriva la valoración negativa de *"la ecología"* radica en la presencia de agentes de control ambiental. Por el área rural circulan inspectores forestales y guardaparques –ambos dependientes del Ministerio provincial de Ecología– controlando y sancionando el cumplimiento de las normativas ecológicas referentes a la extracción de madera de ley, la quema de monte, caza, etc. Al ser considerados entre los responsables por la degradación de la selva, los colonos pasaron a ser sujetos a control. Para los colonos, *"la ecología"* ha implicado un cierre en el espacio, así como limitaciones en la movilidad y en la explotación de los recursos naturales. Si antes podían desplazarse buscando tierras fiscales disponibles, si podían entrar en los montes procurando caza, y hacer rozados sin temores aun careciendo de permisos, con la expansión del frente ambiental sus posibilidades se redujeron y esas actividades pasaron a estar prohibidas y/o controladas. En tal sentido *"la ecología"* es vivida por los colonos como una fuente de sanción; tal es así que el término con que en el área rural se llama a los guardaparques es precisamente: *"la ecología"*.

En general se relaciona la presencia en el área de *"la ecología"* controlando, con la disminución de la práctica de la caza y la roza. En palabras de un productor local: *"La ecología no le deja cazar o quemar, antes se hacía rozado en el monte, ahora se hace para plantar no más, antes no era así. Ahora piden que hay que tirar capuera*[9], pero para tirar el monte está más difícil, porque se controla, hay que cuidarse más". El temor de los pobladores hacia los agentes oficiales de control ambiental se refleja tanto en el hecho de ocultar rozados clandestinos dejando cortinas de monte, de hacerlos lejos de los caminos por donde se supone transitan esos funcionarios.

Como parte del conflicto entre pobladores y conservacionistas, también es posible asistir a cierta amenaza solapada de los colonos hacia las Reservas Naturales. Es común escuchar en las colonias, que las Reservas Naturales podrían llegar a ser invadidas por colonos en busca de tierras y transformadas en colonias; con lo cual las selvas darían paso a potreros, rozados y yerbales. La primera vez que el gobierno provincial invitó a asociaciones de colonos a participar de un taller de gestión del la Reserva de Biosfera Yabotí fue en el año 1999 –los pobladores no fueron convocados ni en la planificación de la Reserva, ni durante los primeros seis años de su existencia. En ese taller un productor local sentenció que: *"si no se hace algo* (dar una ayuda económica) *para los que están afuera de la reserva, se van a meter"*. Así daba a entender que la Reserva de Biosfera no podía estar ajena a las necesidades de la población de su área de influencia, de lo contrario la población finalmente la ocuparía. Tales amenazas deben ser interpretadas en el marco de los conflictos extendidos por toda la provincia, entre ocupantes de tierras y quienes reclaman la propiedad de las mismas.

La ecología en sentido positivo

Mas allá del rechazo hacia el sector ambientalista, los colonos manifiestan acuerdo con este sector en la necesidad de conservar la selva misionera. Esto aparece en la región como un valor generalizado, que inclusive lleva a muchos pobladores a reclamar una presencia más efectiva de los agentes conservacionistas. Algunos colonos consideran que la disminución de la

[9] *Capuera* es un término local que denomina al espacio que ha estado baldío por varios años.

fauna salvaje se debe a la caza furtiva, responsabilizan a *"la ecología"* de no cumplir eficientemente con *"su rol"* de controlar. Un antiguo colono al respecto, comenta que *"hasta hace quince años era impresionante la cantidad de bichos que había, pero se terminó ahora, yo no sé qué hace la ecología, ganan su sueldo pero no cuidan"*.

La valoración positiva de *"la ecología"* y las Reservas Naturales, suele vincularse con cierta añoranza por las características de la región en el pasado cercano. Los relatos de los pobladores rurales sobre los tiempos en que se colonizó la región, describen al norte misionero en términos paradisíacos, como un lugar donde la fauna salvaje abundaba y de su caza vivían familias enteras, las chacras contaban con madera, el agua de los arroyos era límpida, y la tierra colorada era virgen y rica.

En el valor que los colonos le dan a la conservación, es posible notar la búsqueda de un lugar en estas nuevas propuestas. De manera que los colonos no se oponen de manera radical a *"la ecología"*, sino que también buscan un lugar en *"la ecología"*. Esa búsqueda de inclusión se manifiesta por ejemplo, al considerar que entre los beneficiados por la conservación del monte se encuentra: *"la humanidad"*, o *"todos nosotros"*, dos términos en que los colonos se incluyen. O tal como mencionó un ocupante de tierras fiscales *"si cuidamos el monte va a ser mejor para todos, para mis hijos, y después mis nietos, que van a poder ver el monte que les dejamos"*. De esta forma se disputaría un lugar legitimo en el nuevo territorio haciéndose eco del discurso emergente.

En la resignificación que los colonos hacen del discurso ambientalista, consideran que una de las principales causas de la deforestación de la selva misionera se encuentra en el tipo de explotación que ellos mismos realizan de los recursos, fundamentalmente aquella que deriva del cultivo de tabaco, que implica el periódico desmonte y el uso de agroquímicos. Es precisamente en este punto donde se establece un vínculo entre la búsqueda de un lugar en el territorio ambientalista y los reclamos por inclusiones en el modelo productivo imperante en la provincia. Los colonos canalizan en el reclamo de inclusión en este nuevo territorio sus necesidades productivas. Un viejo colono emigrado del sur de la provincia manifiesta que: *"...si a mi me diesen una subvención o algo, yo dejo una parte del monte. Si el gobierno me paga el valor de mil kilos de tabaco, un decir, y yo no tengo problemas económicos, no le voy a tirar el monte y todavía le voy a plantar árboles adentro. Únicamente así que la gente va a dejar de tumbar. Porque a mi me gusta la plantita del monte, que vivan, me da lástima tumbar, pero no se puede hacer otra cosa. Así como estamos, para mí es imposible, tengo que seguir tumbando el monte"*.

Es significativo que los reclamos por formar parte de *"la ecología"* se vinculen a reclamos productivos y que ambos estén fundamentalmente dirigidos al Estado provincial, no sólo en tanto es uno de los principales gestores de las acciones conservacionistas, sino también porque, históricamente ha sido uno de los más importantes referentes de los colonos para formular sus demandas productivas.

Propuestas productivas alternativas

El nuevo espacio que los colonos van construyendo en este territorio se vincula con la aparición en la década de 1990 de diversas programas y agencias de desarrollo rural que trabajan con pequeños y medianos productores, tales como los programas gubernamenta-

[10] En términos generales, la agroecología implica un tipo producción que estimula la substitución de la especialización productiva por una agricultura basada en la diversificación, conformando un sistema en el cual disminuye la dependencia de insumos industriales y de energía fósil, disminuyendo a su vez la degradación de los recursos naturales y asegurando su sustentabilidad. Existe una amplitud de conceptualizaciones acerca de la agroecología que abarcan una vasta gama de intereses, desde sectores mas "conservadores", que procuran ajustes a los actuales patrones productivos, hasta tendencias más "radicales" que devienen mudanzas en todo el sistema agroalimentario. Este abanico envuelve una variedad de tendencias religiosas, ideológicas, y visiones del mundo que muchas veces llegan a ser antagónicas (Veiga, 1991). Tal amplitud de definiciones permite pensar a la agroecología más como un proceso que como un objeto acabado, o un conjunto definido de ideas y prácticas productivas.

les: Programa Cambio Rural destinado a productores medianos, y el Programa Social Agropecuario destinado a pequeños productores, y las agencias no gubernamentales: INDES y APYDHAL. Las propuestas de estos agentes coinciden en basarse en alternativas de desarrollo sustentable y fundamentalmente agroecológico[10], que permitan la sustentables de las unidades productivas a largo plazo disminuyendo la degradación de los recursos naturales. La acción de estas agencias constituye otro de los principales medios en que se vehiculiza la mirada *"ecológica"* hacia los productores.

A partir de la presencia de tales agencias de desarrollo, en el ámbito de la colonia se tejen nuevas redes sociales y alianzas políticas que posibilitan la apropiación y resignificación de las ideas ambientalistas y particularmente agroecológicas. Para los productores, las propuestas agroecológicas no sólo representan cambios productivos, promesas de un uso sustentable de los recursos, así como una mejora en la calidad de vida. También implican transformaciones en las relaciones personales y grupales que trascienden las propuestas iniciales de las agencias de desarrollo.

Los proyectos agroecológicos establecen encuentros entre los reclamos productivos de los pobladores y las consignas ambientalistas. En las alternativas productivas que proponen los proyectos agroecológicos se incorporan las necesidades e intereses de los pobladores locales a su vez que se mantiene el interés por la conservación de la selva. Al incorporar tales modalidades productivas, los colonos encuentran una nueva forma de encauzar sus reclamos.

El discurso de la biodiversidad y las propuestas agroecológicas, toman formas particulares y se encuentran en un permanente proceso de construcción en cada una de las colonias. La intervención de los distintos actores del frente ambientalista genera una problematización de la relación entre los saberes sobre la naturaleza, las prácticas productivas y las relaciones de poder en el ámbito local, así como la búsquedas de nuevas legitimidades sobre el territorio.

En las alianzas que se establecen entre las agencias de desarrollo rural y los colonos, los discursos agroecológicos circulan y son apropiados de manera diferencial, según la posición que cada actor juegue en dichas alianzas. Al ingresar a la estructura de dichas agencias, hay una permanente recreación de las prácticas y de las percepciones del medio y el espacio, dando lugar a modalidades productivas híbridas donde se combinan las formas y cultivos "tradicionales", con las agroecológicas. En este sentido, hablamos de un proceso de construcción social de la agroecología, como un proceso activo y no acabado, en que el desarrollo agroecológico adquiere nuevos significados y estaría fuertemente condicionado a la interacción social de los actores participantes.

En otros trabajos (Ferrero; 2004, Ferrero, Jelonche; 2003) analizamos diversos casos en que la incorporación que los productores hacen de las propuestas agroecólogicas, se desarrolla de forma paralela al interés por ocupar lugares jerárquicos dentro de la estructura local de las instituciones. Con esto podemos ver que los intereses y la adopción de este discurso y sus prácticas se construye en el mismo proceso de incorporación a la estructura local de las agencias de desarrollo. Por tanto el lugar que cada productor vaya jugando dentro de esta estructura y su trayectoria en las instituciones, irán vinculados a la incorporación activa de las ideas agroecológicas.

Por otro lado, los sentidos que adquiere la agroecología en el ámbito de colonias se construyen por mecanismos que van más allá de los planteos de las instituciones portadoras de estas propuestas. Si bien esto implica crear nuevas relaciones sociales no jerárquicas, basadas en valores comunitarios como la solidaridad y la igualdad, la dinámica de trabajo en la colonia deriva en otro tipo de relaciones, tales como alianzas clientelares, contrarias a dichos objetivos. Dichas alianzas, implican distinciones jerárquicas entre los individuos, en tanto derivan en diferencias de estatus y acceso diferencial a los recursos (Ferrero; 2004). Aunque tales relaciones entran en contradicción con los valores pretendidos por las instituciones, son éstas las que posibilitan que la propuesta "foránea" de la agroecología ingrese a la colonia y ocupe un lugar en el mundo colono. A su vez, las propuestas agroecologícas en cierto modo vinculan los reclamos productivos de la población local y las ideas ambientalistas.

Consideraciones finales

La constitución de un territorio ambientalista en el campo misionero trasciende los objetivos de los agentes que conforman este frente. Las poblaciones rurales toman una actitud activa en este proceso, resignificando las prácticas y las ideas ambientalistas, tanto relativas a la creación de reservas naturales como a los programas de desarrollo sustentable o agroecológico. Este territorio particular no se constituye sólo desde los objetivos de los actores ambientalistas, así como la posición de los colonos no sólo implica amenazas de intrusión a las Reservas Naturales o de realizar rozados clandestinos. También se desarrollan estrategias de incorporación al territorio ambientalista, por ejemplo en el trabajo que muchos productores realizan con agencias de desarrollo rural, incorporando así estas nuevas ideas y prácticas. Con esto no sólo transforman sus chacras y su relación con el medio, sino que también encuentran alternativas productivas. De manera que la constitución de este nuevo territorio, trasciende el enfrentamiento entre perspectivas ambientalistas y desarrollistas, que podrían estar representadas por los agentes conservacionistas y por colonos, sino que hay permanentes apropiaciones de los elementos que nutren a cada perspectiva. Así, al interior de muchas colonias, los principales responsables por la difusión e implementación de ideas y prácticas ambientalistas, son colonos pertenecientes a las mismas comunidades. Por tanto, muchos pequeños y medianos productores rurales cuentan con una participación activa en la expansión de la nueva mirada sobre la naturaleza.

Este nuevo territorio se construye en una dinámica de conflicto entre distintos intereses. Las posiciones consecuentes se gestan tanto en los centros de poder, en las reuniones ecologistas globales, o tanto en las ciudades –como sostendrían muchos colonos– como en las periferias. En la selva misionera la idea de *"la ecología"* por un lado, funciona como herramienta política a partir de la cual, por oposición, los colonos pretenden restarle legitimidad a la intervención del Estado y las agencias que crean Reservas Naturales. Pero a su vez desde el concepto de *"la ecología"*, los mismos pobladores también buscan construir una legitimidad propia sobre el mismo espacio. De esta forma, los colonos incorporan los principios del ambientalismo en sus reclamos territoriales –y productivos. Pero los sentidos colonos de *"la ecología"* no se refieren sólo a cuestiones relativas a la conservación del medio sino también a problemas productivos. El reclamo por un lugar en *"la ecología"*, se liga estrechamente a la necesidad de no dejar de formar parte del sector productivo de la provincia y de detener el proceso de empobrecimiento y marginalidad iniciado hace más de una década.

Bibliografía

Barretto Filho, Henyo, 1997 *Da naçao ao planeta a través da natureza.* Serie Antropologia. N°222, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Bartolomé, Leopoldo; 1982 *Colonias y colonizadores en Misiones.* Posadas: Instituto de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones [Mimeo].

— 2000 *Los colonos de Apóstoles. Estrategias Adaptativas y Etnicidad en una colonia eslava en Misiones.* Posadas: Editorial Universitaria, UNaM. Posadas..

Di Bitetti, Mario; Placci, Gillermo; y Dietz, L.A., 2003, *Una Visión de Biodiversidad para la Ecorregión del Bosque Atlántico del Alto Paraná: Diseño de un Paisaje para la Conservación de la Biodiversidad y prioridades para las acciones de conservación.* Washington, D.C., World Wildlife Fund.

Diegues, Antonio C., 2002, *O mito moderno da natureza intocada.* Sao Paulo:Hucitec.

Escobar; Arturo, 1999, *El Final del salvaje. Naturaleza, cultura y polaca en la antropología contemporánea.* Santafé de Bogotá: CEREC.

Ferrero; Brián, 2003, *Viviendo al límite. Los colonos de Esmeralda y la Reserva de Biosfera Yabotí.* Tesis de Maestría en Antropología Social. Posadas. Universidad Nacional de Misiones.

Ferrero; Brián, 2004, "Leyes, clientelismo y conservación en el norte misionero". En: Revista AVA, N°6. pp 61-76.

— y Jelonche; Elisabet, 2003, "Sobre la construcción social de la agroecología. Experiencias de participación en proyectos de desarrollo en Misiones, Argentina". Em: PÓS — Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais Universidade de Brasília. N° 8, Vol. 4. pp 41-57

Freaza; Carlos, 2000, *Economía de Misiones.* Posadas: Editorial Universitaria. UNaM.

INTA. Centro Regional Misiones, 2002, *Plan de tecnología regional (2001-2004). Centro Regional Misiones.* Buenos Aires: Ediciones INTA.

Lapegna, Pablo, 2004, "La construcción del espacio agrario en la provincia de misiones. Una aproximación preliminar". En: Actas VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino.

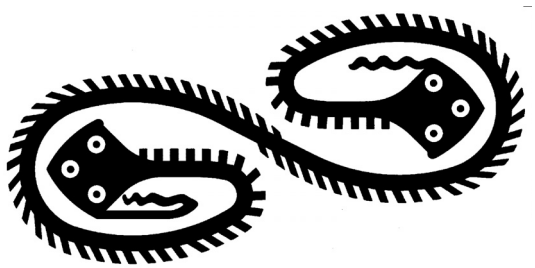
Little, Paul, 2001, *Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers.* Maryland: The John Hopkins University Press

Ribeiro, Gustavo Lins, 1992, Ambientalismo e desenvolvimento sustentado: Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. *Revista de antropologia.* Brasília, 34, p. 59-101.

Schiavoni, Gabriela, 1996, *Colonos y ocupantes.* Posadas: Edit. Universitaria UNaM.

Schvorer, Lucía, 2003, *Etnografía de una Feria Franca.* Tesis de Maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones. Posadas.

Veiga, José Eli, 1991, *O desenvolvimento agrícola: uma visao histórica.* Sao Paulo: EDUSPHUCITEC.



'El *trabajo* político' o la política como 'vocación de servicio': obligaciones y relaciones interpersonales

Julieta Gaztañaga[1]

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar cómo aparece el problema de la política como 'vocación de servicio' desde el punto de vista de la relación entre la juricidad y las relaciones personales, en el contexto del proceso de producción de consenso en torno a la construcción del recientemente inaugurado *puente Victoria-Rosario*. El análisis será de tipo etnográfico focalizando el proceso político local ya que fueron los *políticos* y los gobiernos locales los que hegemonizaron dicho proceso.

El texto se divide en tres partes. La primera contextualiza el caso, la segunda se ocupa de su análisis siguiendo los debates antropológicos sobre las relaciones de intercambio, y la tercera parte, dedicada a las conclusiones, retoma el problema problema de la política como 'vocación de servicio' desde nuevos interrogantes.

Palabras clave: política- etnografía- juridicidad- relaciones personales

Abstract

The aim of this paper is to analyze the problem of politics as a 'vocation to serve' focusing on the connections between legal obligations and personal relationships within the particular frame represented by the process of consensus production that led to the building of the -recently inaugurated- Victoria-Rosario bridge. *In order to do this, we develop an ethnography of local political processes, since both the local politicians and the local governments hegemonized the above mentioned process.*

The papers is divided into three parts. The first part is devoted to set the case into its wider context, while in the second one we analyze following the anthropological debates regarding relationships of exchange. Finally, in the third part we present some conclusions and return to the problem of politics as a 'vocation to serve' introducing a few new questions.

Key words: *politics- ethnography - legal obligations - personal relationships*

Introducción

Al analizar la relación entre la juricidad y las relaciones personales desde una perspectiva antropológica se parte de una distinción fundamental basada en ciertas características del contexto donde se está examinando dicha relación y los mecanismos a través de los cuales ella es moldeada. La historia de la disciplina muestra cómo, en el caso de las sociedades donde no existe una maquinaria (más o menos) especializada de aplicación de justicia, las obligaciones jurídicas están 'incrustadas' en relaciones interpersonales. Esto fue ejemplarmente trabajado por Bronislaw Malinowski (1986), quien describió el funcionamiento de la sociedad trobriandesa regido a partir de una conjunción de fuerzas mentales o psicológicas y fuerzas sociales capaces de convertir ciertas reglas de conducta en leyes obligatorias. Tal como lo precisó Malinowski, el elemento legal de efectivo cumplimiento social estaba dado por los complicados arreglos recíprocos, cuya característica más importante era la forma en que las transacciones se integraban en cadenas de servicios mutuos, cada uno de los cuales recompensado en

[1] UBA - CONICET. satarsa@gmail.com

fecha ulterior, y donde la forma pública y ceremonial de estos intercambios, junto a la vanidad y ambición nativa, eran las fuerzas que salvaguardan el derecho.[2]

Mientras que en las sociedades llamadas primitivas o simples, las reglas jurídicas se caracterizan por estar consideradas como obligaciones de una persona y derechos de otra, en las sociedades 'modernas', en cambio, la juridicidad y las relaciones interpersonales están separadas desde un principio, ya que sus lógicas se rigen según la distinción entre el 'derecho personal' y el 'derecho real'. Ahora bien, la división 'moderna' que separa al mundo de las obligaciones emanadas de la inscripción y el 'registro' de la juricidad (cf.: Bourdieu, 1991) y al de las relaciones personales sumidas en la esfera íntima de los individuos, no resiste el peso y la fluidez de la realidad: de hecho sucede que en los procesos sociales se entrecruzan. Esto fue, inclusive, advertido pioneramente por Marcel Mauss en el *Essai sur le don,* cuando señalaba que "una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, obligaciones y de libertad" (1979:246).[3]

¿Cómo se relacionan en 'nuestras' sociedades la juridicidad y las relaciones personales, y qué tipo de relación existe entre ambas? La sugerencia maussiana de Jacques Godbut para responder un interrogante como el mencionado es que, aún cuando estamos inclinados a considerar que existen dos grandes sistemas de acción social (el mercado, donde se enfrentan y armonizan los intereses individuales, y el sistema político, estructurado por el monopolio del poder legítimo), siempre estamos ante un sistema moral, puesto que "antes de poder ocupar funciones económicas, políticas o administrativas, los sujetos humanos deben convertirse en personas" (1997:25). Siguiendo esta sugerencia, a los efectos de indagar la mencionada relación en un contexto donde el principio de separación entre el derecho real y el derecho constituye un eje rector de los intercambios, analizaré el caso de cómo aparece el problema de la política como 'vocación de servicio' en lo que he denominado "el proceso de producción de consenso en torno a la construcción del *puente Victoria*-Rosario".

El caso que abordaré se enmarca dentro de una investigación etnográfica sobre un proceso político relevado y analizado desde un punto de vista local, en la ciudad de Victoria[4], durante varias campañas de campo entre los años 2000 y 2002. En dicho proceso, ciertos actores so-

[2] Según Malinowski, las dos operaciones lógicas que intervienen en el cumplimiento efectivo de las obligaciones son la estructura recíproca de la relación, que interviene en la apreciación de las acciones de los actores por terceros, y el carácter público de las acciones, que sanciona la norma de la reciprocidad, la respalda (Malinowski 1986).. Al examinar los hechos bajo una amplia y flexible concepción de 'derecho' (las fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión), en lugar de preguntar por la naturaleza de la autoridad, del gobierno o del castigo, pone el foco del análisis en aquello "percibido como obligatorio", relativo a intereses y sentimientos "sociales" y "personales" (cf.: Parry 1986:454).

[3] Lygia Sigaud (1999) atribuye las discontinuidades en la interpretación del "Ensayo sobre el Don" al hecho de que desde los años '60, antropólogos de diferentes tradiciones nacionales pasaron a convergir en que la obra contenía, ante todo, una teoría del intercambio, cuyo principio de explicación se basaba en la identificación entre la cosa dada y el espíritu del donante (el *hau).* Sin embargo, la interpretación contemporánea al autor ponía el peso en las dimensiones relativas al derecho, las obligaciones y las prestaciones totales, enfatizando la preocupación de Mauss por la moral contractual y en cómo el derecho real permanece aún ligado al derecho personal.

[4] En referencia a la ciudad de Victoria, ciudad de 30.000 habitantes ubicada en la margen izquierda del río Paraná, al sur-oeste de la provincia argentina de Entre Ríos.

[5] Dadas las coincidencias señaladas por nuestros interlocutores sus trayectorias personales y en función de cómo conciben su actividad ligada a la política partidaria, hemos optado por referirnos a ellos con el término "políticos", para poner de relieve el modo en que ellos mismo se posicionan -amén de sus heterogeneidades- de cara al proceso tejido en torno a la construcción del puente Victoria-Rosario.

[6] Según el contrato de concesión, el aporte empresario es de $ 143.102.193, el del Estado Nacional es de $197.100.000 más $ 34.500.000 por el cuarto carril y los viaductos de acceso en el puente principal; las provincias aportan $10.000.000 cada una. Estos montos fueron calculados durante la vigencia de la "convertibilidad", cuando un peso argentino equivalía a un dólar norteamericano.

[7] En referencia a su ubicación en la Mesopotamia, una porción del territorio argentino completamente delimitada por cursos fluviales, conformada por las provincias de Misiones, Corrientes y Entre Ríos.

ciales socialmente posicionados como *políticos*[5] identificados con el Partido Justicialista, cargaron con el peso hegemónico de construir el consenso necesario para concretar la mencionada obra de infraestructura vial. Dicha megaobra -que atraviesa el valle del río Paraná a la altura de la ciudades de Victoria (en la provincia de Entre Ríos) y Rosario (en la provincia de Santa Fe), y cuyo costo rondó los cuatrocientos millones de pesos[6]-, es definida por la ciudadanía local en términos de un *"anhelo centenario de una zona que se sentía aislada, dentro de una provincia que es como una isla dentro del continente"*.[7] En este sentido, el foco del trabajo también estará puesto en el proceso político local ya que fueron los *políticos* y los gobiernos locales los que hegemonizaron el proceso social de producción de consenso en pos de la construcción del recientemente inaugurado *puente Victoria-Rosario* y son quienes llevan, hasta hoy, el peso de su desarrollo, principalmente en el aspecto jurídico- político, si bien este ámbito tiene implicancias sobre otros tales como el económico y el sociocultural (Boivin y Rosato, 1999).

El texto está divido en tres partes. En la primera contextualizaré el caso, en la segunda analizaré el caso a la luz de los debates antropológicos sobre las relaciones de intercambio, haciendo hincapié en la concepción del 'intercambio como deuda'. Finalmente, en las conclusiones volveré a la pregunta ya esbozada en la introducción con el objeto de poder arribar a algunas conclusiones y animar nuevos interrogantes.

I. El puente

La concreción del *Victoria-Rosario* es parte de un proceso que va más allá de la construcción de una obra de infraestructura vial. En principio, implicó la aplicación de una serie de dispositivos jurídicos y económicos enmarcados dentro del *Sistema de Concesión de la Obra Pública*[8], involucrando la participación jurídico-patrimonial de cuatro actores fundamentales (el Estado Nacional, los Estados provinciales de Santa Fe y Entre Ríos, y una Empresa Concesionaria elegida a través de un concurso público). En este contexto, las obras del *puente* fueron oficialmente iniciadas el 24 de septiembre de 1998. Cinco años más tarde, el 22 de mayo de 2003 -a pocos meses de vencido el plazo estimado para la construcción-, en un acto multitudinario y no menos significativo dada la inminencia del proceso eleccionario que finalmente hizo Presidente a Néstor Kirchner, el Presidente Eduardo Duhalde inauguró personalmente el viaducto. A partir entonces, las 5 horas que anteriormente demoraba cruzar de Vitoria a Rosario se redujeron a tan sólo 40 minutos.

Otra de las características salientes del proceso tejido en torno al *puente* es que a través de la obra se pusieron en vinculación directa dos contextos muy diferentes entre si: Rosario, la segunda ciudad del país (una gran urbe portuaria e industrial que supera el millón y medio de habitantes) y Victoria, un contexto agrícola-ganadero y de servicios con poco más de 30.000 habitantes (cf.:Boivin, Rosato y Balbi, 1996). En este sentido, la 'presencia diferencial' del *puente* a cada lado, puso de relieve *temores* y *expectativas* variables, las cuales se manifiestan en las características materiales de la obra -i.e. el peaje únicamente se cobra del lado santafesino, donde está el puente principal- y en las representaciones sociales acerca de ella -especialmente el tipo y la magnitud de los *cambios* que traerá aparejados-.[9] (Gaztañaga, 2001 y 2002)

Pero acaso la característica que tal vez mejor defina el tipo de proceso en que se insertó el *Victoria-Rosario,* es que dentro suyo la obra hace las veces de puente entre otros puentes. En otras palabras, el Victoria-Rosario se constituyó en el eje de un denso entramado político, de un proceso orientado a producir consenso en torno a su 'necesidad'. Sin embargo, como veremos, *el puente* ingresó a la agenda de la política nacional, es decir, pasó a ser *necesario*

[8] El Régimen de Concesión de la Obra Pública surge de la ley 17520 y modificadora 23696, y ha sido planteada como un cambio de las relaciones entre estado y sociedad (cf.: Oszlack 1993).

[9] Esto fue analizado en Gaztañaga 2001 y 2002.

al abrigo del interés de la Nación, no sólo porque toda obra que no va por el lecho del río excede a las competencias municipales y provinciales de gobierno sino porque era preciso que la Nación contemplase en su agenda la posibilidad de destinar sus recursos para hacer esta obra, en desmedro de otras obras reclamas en diferentes puntos del país.

Tal como lo relatan las cronología victorienses, el *puente* representa un *"anhelo centenario de una población que se sentía aislada"*. Las entrevistas realizadas a personas vinculadas con diversas instituciones locales (funcionarios del gobierno municipal, representantes del clero, pequeños y medianos comerciantes, productores agropecuarios, representantes de la cámara empresaria, miembros del sindicato de trabajadores municipales, trabajadores y personal que trabajó en la obra del puente), el relevamiento documental (documentación elaborada por los gobiernos municipales y provinciales, notas periodísticas de medios gráficos locales; cartas, telegramas y compilaciones históricas de habitantes de la ciudad) y las notas resultantes de la observación con participación en diversos eventos ritualizados (actos políticos, actos por el avance de las obras y diversas ceremonias civiles relacionadas con eventos de importancia en la comunidad), concuerdan en señalar que *"desde hace más de cien años los victorienses vienen luchando por conectarse"*.

La *"historia centenaria del puente"* arranca a mediados del siglo XIX, a partir del 'hito' que significó para la ciudadanía local el *reconocimiento* del gobernador Urquiza[10] a las demandas de mejorar la vinculación entre las dos costas. Desde entonces, la *necesidad de conexión* ha sido manifestada -más o menos abiertamente y con mayor o menor fuerza- hasta fines de los años 1990, especialmente motorizada por ciertos intereses individuales y sectoriales que, por razones comúnmente de tipo comercial, necesitaban del mejoramiento de la movilidad entre ambas costas del río Paraná (empresarios del agro, pesqueros y comerciantes). Sin embargo, así como sistemáticamente fueron planteados diversos proyectos de conexión -presentados a través de los representantes del gobierno municipal y del poder legislativo provincial-, éstos también fueron sistemáticamente desatendidos.[11]

Las explicaciones para tamaña negativa a concretar algún tipo de conexión más directa entre las dos costas del Paraná suelen ser brindadas a partir del balance entre defensa y ataque resultante de la "hipótesis de guerra con el Brasil" que condicionó durante muchas décadas las fronteras argentinas y que tuvo repercusiones en la infraestructura vial.[12] Efectivamente, esta es una de las razones esgrimidas por parte de los gobiernos de turno. Sin embargo, esta tensión simbolizada en la concepción de cómo debían ser las fronteras mesopotámicas, comenzó a modificarse desde mediados de 1980, y ya para fines de esa década se habían combinado dos elementos que propiciarían las bases argumentales para canalizar el reclamo local del *drama político* y *geográfico* desde un nuevo horizonte. Los cambios institucionales en el país (ligados al regreso al sistema democrático de gobierno), se combinaron con aquellos acontecidos en el escenario europeo de la posguerra, donde la noción de *integración* y su posterior objetivación en la conformación de *bloques regionales* comenzaron a plantear la posibilidad de una nueva clase de arquitectura política pan-europea trascendiendo el viejo orden internacional basado en Estados Naciones competitivos (cf.: Shore, 2000). Tales acontecimientos coadyuvaron a transformar las concepciones en torno a las relaciones exteriores del país y esto no sólo se vio reflejado en el proceso

[10] Justo José de Urquiza fue gobernador de Entre Ríos entre los años 1841-44, 1860-64 y 1868-70.

[11] Los proyectos anteriores permanecieron como meras expresiones de deseo, acciones legislativas *fracasadas* o bien, si iniciados, finalmente truncos por *inviables*. En ellos dominaba la idea de una conexión en términos fluviales (hasta entonces el único modelo visto como factible), y habían sido planteados enteramente desde el financiamiento público. Aqui también cabe señalar que en la ciudad de Rosario también había *grupos* y *comisones pro Rosario-Victoria,* y que muchos de sus integrantes han actuado en conjunto con sus pares victorienses. (esto fue analizado en Gaztañaga 2002).

[12] Este tema ha sido abordado en diversos tabajos, i.e. Lins-Ribeiro (1991), analiza las interpretaciones geopolíticas de la influencia brasileña en Yaciretá.

del Mercosur sino también en el propio ámbito de la infraestructura tendiente a concretar integraciones físicas.

Analizando los estudios de factibilidad técnica y económica de la obra, y los decretos presidenciales que determinaron su concreción definitiva, es posible advertir que la coyuntura nacional e internacional antes mencionada constituye una parte central en la justificación de la necesidad del *puente*. Sin embargo, el hecho de que se haya llegado en este momento y no en otro a la solución del problema del *aislamiento* de la zona no queda completamente explicado a través de la sintonía entre una demanda local y ciertos cambios en el contexto nacional e internacional (incluyendo aquí al argumento de la necesidad de inversión del capital por parte de Empresas nacionales y multinacionales) En otras palabras, en un país deficitario en materia de infraestructura pública ¿por qué el *Victoria-Rosario?*.

Fueron ciertos *políticos* locales identificados con el Partido Justicialista, y sus allegados, quienes se encargaron de señalarme que ellos, personalmente, tomaron la *"posta centenaria"* e hicieron suya la *vocación* de unir efectivamente las dos costas del Paraná. Ahora bien, ¿cómo y a través de qué mecanismos se llegó a concretar una obra de esta magnitud? En las palabras de un ex intendente local -y legislador provincial en dos oportunidades- ellos comenzaron a *"plantear que la conexión física entre Victoria y Rosario era necesaria para el Mercosur y para hacer la integración bioceánica"*[13]. Es decir, fue a través de alinearse bajo el estandarte de la *"integración regional"* y de la *"conexión del Atlántico con el Pacífico"* que estos actores renovaron el argumento de la *necesidad* de conectar las ciudades de Victoria y Rosario. El razonamiento que estos promotores del *puente* esgrimían para ello era el siguiente: dado que las dos costas del Paraná ya habían dejado de estar separadas desde fines de 1960 -cuando se construyó el Túnel Subfluvial Hernandarias a la altura de las capitales provinciales, Santa Fe y Paraná-, no bastaba con justificar la necesidad de la obra desde el punto de vista local; era preciso apelar a la integración regional.

Los *políticos* que -hasta el día de hoy- se arrogan la paternidad del *puente*, ya venían trabajando en el ámbito de la *"integración regional"* desde fines de la década de 1980 en lo que definen como la *"antesala del Mercosur"*. Ellos venían participando activamente de la denominada *"integración entrerriano-riograndense"*, construyendo lazos con actores e instituciones del Estado brasileño de Río Grande do Sul, con el objetivo de consolidar un *"eje horizontal de desarrollo"* alternativo al *"eje vertical"* formado por Buenos Aires y São Paulo, (cf.: Boivin, 2004; Boivin y Rosato, 1999). Apelando entonces a esta trayectoria personal, se abocaron "a *trabajar pese a que ya nadie creía*" desde el gobierno municipal y las legislaturas provincial y nacional, planteando que el Victoria-Rosario era una obra central para materializar la integración regional. Sin embargo, al tiempo que colocaban a su provincia en el epicentro de un proceso de integración regional a gran escala, estos *políticos* también comenzaron a tender su propio puente en el escenario político de concretar la obra vial. De qué se trata este puente y cómo lo tendieron, está en íntima relación con el modo en que ellos definen su actividad, la actividad política, como una vocación de servicio.

Un proyecto partidario y un trabajo personal

Determinadas instancias, como las elecciones, permiten observar los mecanismos por medio de los cuales se teje el entramando político donde los candidatos y sus Partidos que disputan el poder, insertan ciertas *necesidades públicas* en sus plataformas electorales y ejercen una lucha por la apropiación diferencial sobre ellas. Esto fue lo que ocurrió con el *Victoria-Rosario.* El

[13] En referencia al *"eje de atracción vinculante"* entre los paralelos 32° y 34° sur, que une el océano Pacífico con el Atlántico, desde Río Grande do Sul, en Brasil, a Valparaíso, en Chile, pasando por la República Oriental del Uruguay y las provincias de Entre Ríos, Santa Fe, Córdoba, San Luis, Mendoza y San Juan.

[14] El Partido Justicialista (*peronista* por su fundador Juan Domingo Perón) data de entre 1945 y 1950.

puente se constituyó en uno de los ejes centrales de la disputa interpartidaria y, especialmente, en el caso de los candidatos del Partido Justicialista, comenzaron a identificarlo como el *"proyecto centenario del peronismo"*[14] (el Partido que supo interpretar y ejecutar el *anhelo victoriense*).

La *centenariedad* del proyecto vinculada con la obra vial fue utilizada por los candidatos *justicialistas* en la campaña política con vistas a las elecciones generales del año 1999. Cuando asistían a los actos públicos realizados en la ciudad de Victoria, los candidatos locales y provinciales del *justicialismo* -partido que en ese momento estaba en el gobierno provincial y nacional-, aludían permanentemente al puente y al tema de la *"obra centenaria"*. Por ejemplo, en un acto público, el candidato a gobernador, haciendo referencia al candidato a intendente, resaltaba que esté había *"formado sus equipos, tiene un proyecto, tiene un proyecto como dice* de cara al futuro; *y ese proyecto basado en esa obra centenaria que es el Victoria- Rosario, va a traer el desarrollo a nuestra ciudad"*.[15]

En la contienda electoral, los candidatos del *justicialismo* también asumían la paternidad del proyecto excluyendo a sus contendientes político-partidarios del proceso de haber concretado el *anhelo centenario.* Esta exclusión se hacía en dos sentidos, por la *"capacidad de trabajo"* y por *"tener, o no, ideas"*. Así, los candidatos a concejales, a intendente, a legisladores provinciales y nacionales, y el propio candidato a gobernador, tomaban al puente como prueba irrefutable de *su trabajo* y lo contraponían al hecho de que *"los radicales siempre se pelean entre ellos, nosotros también nos peleamos, pero ponemos primero a las necesidad de la gente, por eso hacemos"*. En consecuencia, durante la campaña política, no sólo 'el Partido' (Justicialista) aparecía apropiándose de la historia y la paternidad del puente sino que sus candidatos, a través de los discursos públicos, daban cuenta de sus papeles protagónicos. Por ejemplo, el candidato a gobernador recordó en varias oportunidades refiriéndose al nombre del candidato a intendente, *"fuimos diputados juntos, él era diputado provincial y yo era diputado nacional allá por el '86, y él presentó el proyecto del mercado (...) y del puente Rosario-Victoria, y me llamó y me dice: 'mirá, necesitamos una mano de la Nación', y le digo 'bueno'*, [y el candidato a intendente le dijo] *'¿no te parece que pido mucho?' Y le digo 'No, hay que hacer ese puente, ese puente lo necesitamos mucho. Y me convenció y me subí al puente'(...) "*.

En el mismo contexto electoral, el Partido también realizó encuestas enfocando explícitamente el tema del *puente*, con vistas a relevar las necesidades y las opiniones de la ciudadanía. Los resultados del "Estudio de opinión en la ciudad de Victoria" arrojaron que *"los habitantes de Victoria perciben que la inseguridad podría agravarse, temen perder, con la construcción del puente, esa característica del pueblo seguro que aún conserva..."* pero con todo, concluían en que *"en todos los rangos de edad y de nivel educativo puente tendrá un impacto positivo sobre la ciudad"*.[16] A través de la encuesta, los candidatos se apropiaron de sus resultados para luego transformarlas en *sus proyectos.* Por ejemplo, tal como señalaba un candidato a concejal, *"estamos trabajando para preparar a la comunidad para afrontar nuevos desafíos como la transmisión de enfermedades propias de las grandes urbes y el aumento de la delincuencia; monitorear permanentemente aspectos ambientales, lograr un desarrollo equitativo y equilibrado en el contexto de un plan de urbano de la ciudad para enfrentar la especulación inmobiliaria, y organizar el espacio físico municipal para cumplir las funciones urbanas en armonía con la conexión"*. En este sentido, el relevamiento de percepciones *negativas* sobre la obra se enfatizaba adelantándose a ellos y, paralelamente, proponiendo *soluciones* que se insertaban en *proyectos.*

Ahora bien, así como la legitimidad de esta suerte de apropiación en el contexto electoral depende de cómo los candidatos conectan sus 'proyectos' con las 'necesidades' de la ciudadanía; en el caso particular del puente, él permitía subrayar simbólicamente el modo en que ambos términos (proyectos y necesi-

[15] Para un análisis desde el punto de vista de la campaña electoral, ver Rosato y Gaztañaga 2001
[16] Estudio de opinión en la ciudad de Victoria, Partido Justicialista (julio de 1999).

dades) eran articulados a través de la idea de *trabajo.* Es decir, así como los proyectos eran planteados por los candidatos justicialistas ubicándose ellos mismos como responsables por su concreción, este posicionamiento no era sólo a futuro (en su calidad de futuros 'representantes') sino que era una consecuencia lógica del *trabajo,* una consecuencia de su trayectoria en la tarea *permanente* de idear y concretar proyectos más allá del período electoral, como testimoniaba, por ejemplo, la concreción del puente. Aquí cabe señalar que aún cuando los candidatos se referían al *puente* en términos de "un proyecto", para ese entonces los pilotes del viaducto surcaban definitivamente el horizonte del río, y localmente comenzaban a adquirir gran visibilidad los constructores y los organismos públicos de control y seguimiento de las obras, quienes difundían sus percepciones a través de la prensa, especialmente en los aspectos técnicos, y las implicancias económicas, sociales y medioambientales de la obra. Los candidatos hacían constantemente este juego de retrospectiva. La manipulación temporal les permitía consolidar su capacidad de *trabajo* como algo permanente y, en definitiva apuntar al reconocimiento social del mismo contrastando la idea de proyecto con su realidad incuestionable.

Así, si en el contexto electoral, la noción de *trabajo* estaba relacionada con la campaña política (por ejemplo, ocupando un lugar en las explicaciones sobre las expectativas de voto, sosteniendo que *"era mejor cuando no teníamos el puente, cuando no sabíamos que iba a pasar, porque resulta que el hecho que nos den como ganador, en vez de incentivarnos y motivarnos, implica cruzarnos de brazos"),* sin embargo, los candidatos hacían un uso más amplio de ella. El *trabajo* era también la explicación para obtener votos, justamente porque ellos *"venían trabajando"*. En este sentido, si hasta aquí podría parecer que estamos frente a una apropiación de los impactos de una megaobra para utilizarlos en una coyuntura particular como es el período de elecciones, es notable cómo, tras perder las elecciones locales, provinciales y nacionales -si bien el Partido logró algunas bancas de senadores y diputados provinciales y nacionales-, la paternidad exclusiva del *Victoria-Rosario* siguió y sigue siendo subrayada por estos mismos hombres -algunos ya fuera de la función política profesional- con la misma o con mayor fuerza. En definitiva, entre la apropiación con vistas al cálculo electoral de un patrimonio preciadísimo de la historia local y el *trabajo* de haberlo hecho posible, se extiende un largo y sinuoso camino imposible de ser reducido por una mera explicación de corte instrumental.

A esta altura, ciertos interrogantes se imponen de manera ineludible ¿por qué los candidatos justicialistas se referían al Victoria-Rosario como *su* proyecto y al que hicieron posible mediante su *trabajo*? ¿en qué medida a través de ese trabajo lograron consensuar la necesidad del viaducto? ¿de qué tipo de trabajo se trata?

El *trabajo* de *interesar* en el *puente*

Los convenios entre los representantes de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos, y la Secretaría de Obras Públicas de la Nación, celebrados en los meses de septiembre de 1991 y mayo de 1995, dieron nacimiento público al *Victoria-Rosario.* A través de las firmas de dichos convenios, las obras del *puente* fueron incluidas en el presupuesto de la Nación de 1996, dentro del Plan Quinquenal de Obras Públicas anunciado en 1995 por el entonces Presidente de la Nación Carlos Menem. En este contexto, el pasaje desde el proyecto del *puente* a su concreción se consolidó cuando, en el mes de mayo de 1998, el Poder Ejecutivo Nacional rubricó los decretos que aprobaban el marco regulatorio y la adjudicación de la concesión para la construcción, administración y explotación de la obra. Ahora bien, ¿qué hubo en medio de estos hitos jurídicos que permitió el pasaje desde un *anhelo centenario* a una concreta megaobra de infraestructura vial?

Tal como me comentaba un diputado provincial por el justicialismo y ex-presidente del Consejo Deliberante local, *"la historia* [del puente] *en realidad es bastante reciente; desde el '88, cuando se cayó lo del canal, la hidrovía; lo que es centenario es la idea de la conexión.* En este contexto, la *"historia del puente"* no sólo se distingue de la idea centenaria por el

tipo de conexión planteada ni por su anclaje cronológico; ella también implica el comienzo de otra historia, una historia que, en términos de un ex intendente y legislador provincial, *"es necesario contar, una historia verdadera, con nombres y apellidos concretos, de quienes trabajamos y quienes le pusimos el hombro a esto"*. Como veremos, la historia reciente de la conexión, la del *puente*, se constituyó en la consolidación jurídico-institucional de todo un proceso de creación de consenso en torno a su necesidad, pero también se constituyó en la consolidación de otros puentes, tendidos por sus promotores entre lo local y lo nacional.

Movidos por la *vocación* de hacer efectivo el *anhelo centenario* de la población, los políticos locales que asumieron la tarea de promover el *puente* fueron también quienes personalmente se encargaron de generar una serie de *estudios de factibilidad* (realizados entre fines de 1980 y principios de 1990 con la colaboración de la Universidad Nacional de Córdoba).[17] Aún a sabiendas que por razones legales no iban a ser los estudios definitivos, estos políticos locales consideraban a la tarea de *demostrar* la factibilidad de la obra -en términos *ingenieriles* y *presupuestarios*- era un punto clave para *interesar* a la Nación en el viaducto, de modo que la constituyeron en el caballito de batalla de su *"peregrinación por conseguir apoyo"*. En dichos estudios dejaban bien en claro que el proyecto vial poseía una amplia gama de bondades, esto era, *"potenciando el desarrollo interactivo entre las economías regionales de las provincias vinculadas"* (el centro-sur de la Mesopotamia y el centro de la Pampa Húmeda, ya que materializaría una alternativa al Túnel Subfluvial y al Puente Zárate Brazo Largo), y *"optimizando las inversiones en infraestructura vial ya efectuadas"* con vistas a consolidar físicamente el Mercosur y el Mercosur ampliado (incluyendo la vinculación interoceánica este-oeste a lo largo del paralelo 32° sur).

Sin embargo, en los argumentos esgrimidos por los promotores de la obra, la generalizada necesidadde la obra prontamente comenzó a tornarse más precisa. Es decir, si en los inicios del proceso conectivo el *puente* fue insertado en la tónica de la historia centenaria, y promovido como un hecho local enmarcado en el ámbito de *"discusiones políticas con la provincia y la Nación"*; con la transformación del proyecto en obra, éste se fue constituyendo en una serie de procesos de integración y geopolíticos allende la localidad. Estas transformaciones, como veremos, dependen de cómo los políticos que hegemonizaron el proceso de producción de consenso en torno a su construcción, insertaron la obra en la agenda nacional de gobierno; pero también eran parte del hecho enfatizado por ello en torno a que *"El puente siempre fue más bien un deseo que una decisión política"*. Claramente, la ausencia de decisión política era el correlato lógico de que no existía un interés particular por parte del Gobierno Nacional en conectar físicamente las ciudades de Rosario y Victoria. En consecuencia, dado que el *Victoria-Rosario* no era la única obra reclamada en el país (i.e. el proyecto del puente Buenos Aires-Colonia[18]), sus promotores se vieron obligados a construir ellos mismos dicho *interés*, emprendiendo lo que ellos definen como *"los movimientos por interesar en el puente"*, esto es, toda una serie de *idas* y *vueltas* a la Nación, tanto del proyecto como de quienes lo allegaban.

Quien en ese entonces se desempeñaba como subsecretario de Obras y Servicios Públicos de Entre Ríos, me comentó que uno de los grandes obstáculos que tuvieron que afrontar era *"la necesidad de un estudio de factibilidad técnica y económica que demostrase que no era una obra alocada ni faraónica"*. Justamente, fue en aras de dar por tierra estas sospechas que encargaron los estudios de factibilidad. Sin embargo, los estudios no alcanzaban para demostrar que la obra era necesaria. Tal como los promotores del *puente* fueron advirtiendo, el gran problema era que *"tampoco estaban dadas las condiciones para hacerlo, incluso la ley de obra pública no lo permitía"*. Factibilidad y condiciones jurídico-políticas eran los obstáculos que

[17] Estudio preliminar sobre el cruce vial Rosario-Victoria y Estudio de Prefactibilidad Avanzada .

[18] En referencia a las discusiones con los funcionarios de la "Comisión Binacional del Puente Buenos Aires- Colonia", proyecto apoyado públicamente por el gobernador Sergio Montiel (1983-87, 1999-2003).

debían sortear para concretar el proyecto, y dado que ambos estaban íntimamente relacionados, de esta forma los encararon.

Los promotores del *puente* subrayan que tuvieron éxito al haber planteado el proyecto en el contexto de la *reforma política* llevada a cabo en la década de 1990. Dicha reforma, que entre otras cuestiones se aplicó a los parámetros de la Obra Pública, significó, de cara al proceso del *puente*, la posibilidad de contar con un conjunto de dispositivos jurídicos (ley de Reforma del Estado y ley de Emergencia Económica) que permitieron salvar las limitaciones del presupuesto público. Tal como figura en los estudios de factiblidad, lo que hicieron los *políticos* fue plantear la concreción del viaducto a través del *Sistema de Concesión de la Obra Pública*. De este modo, no sólo se ocuparon personalmente de demostrar que la obra era factible técnicamente sino que, también, plantearon que su construcción y explotación podía dejarse en manos de capitales privados ya que los estudios contemplaban la rentabilidad del proyecto. Ahora bien, contar con los medios jurídicos pasibles de salvar el problema económico tampoco fue suficiente para concretar el *interés* nacional en la obra. Es decir, no sólo se trataba de constituir al *puente* en un tema 'posible' sino que debían lograr que la Nación se interesase personalmente en proyecto. En términos de quienes habían asumido semejante desafío, les faltaba *"lograr que el Presidente de el OK a la obra"*.

El visto bueno del presidente fue el punto nodal de todo el proceso de interesar a la Nación en la obra. Y fue un punto nodal justamente porque no se deducía automáticamente de la coincidencia en el *color político*. Es decir, la pertenencia al Partido Justicialista, no era un elemento de consenso en torno a la obra, puesto que se insertaba dentro de una dialéctica donde el Partido estaba cruzado por conflictivas relaciones entre diferentes niveles político-administrativos, donde municipios, provincias y Nación compiten por la prioridad del financiamiento de la obra pública. Siendo este el panorama, los promotores del puente apuntaron a combinar una progresiva institucionalización del interés en el *puente* con la realización de un *trabajo* de persuasión desplegado personalmente.

En el año 1990 los políticos locales elevaron a las autoridades nacionales el "Informe de Prefactiblidad". Ese mismo año marcó el comienzo de una serie completa de intercambios verbales, telefónicos y epistolares, y la concertación de reuniones y entrevistas (en la Capital Federal, en la capital provincial, y en las ciudades de Victoria y de Rosario) que irían multiplicándose durante los años sucesivos. Fruto de esas reuniones, donde también contaban con el apoyo de los legisladores nacionales de la provincia, pudieron lograr que las autoridades del Ministerio de Obras y Servicios Públicos de la Nación firmasen, en el año 1991, un convenio que declaraba *"de interés público"* al complejo vial. La importancia de ese convenio radicó en que permitió que el *equipo técnico pro-Victoria-Rosario*, que venía reuniéndose informalmente desde fines de la década de 1980, comience a trabajar de manera oficial. Manteniendo esos *contactos personales* con las autoridades del Ministerio, que incluyeron severas discusiones y altercados, un año más tarde, lograron que el Presidente rubrique el decreto PEN-2045/92 donde declaraba *de Interés Nacional* al proyecto.

A través de la misma labor personal, los promotores del puente también coadyuvaron a suavizar algunas asperezas con la provincia socia. Tal como me manifestaban, el hecho de que Rosario es la mayor ciudad de la provincia y presenta una relativa independencia en términos económicos y políticos respecto de la capital provincial, *"estaba el problema de la postura de Santa Fe en su carácter de localista y específicamente la del Gobernador Reuteman en su disputa Santa Fe con Rosario"*. Esta tarea se cristlizó cuando la legislatura santafesina ratificó el *Interés Público del emprendimiento*. En el mismo sentido, el *trabajo* en el nivel nacional desplegado por los promotores de la obra se cristalizó institucionalmente cuando los representantes del Ministerio del Interior y las provincias de Santa Fe y Entre Ríos firmaron un Acta Compromiso por la que cada una recibió $ 1.200.000 *"para cubrir desequilibrios financieros y emergencias por el costo de un nuevo y definitivo estudio de factibilidad"*. La transferencia de dinero a las provin-

cias daba por sentado de una manera pública que el *"proyecto centenario del peronismo"* estaba más próximo a ser una realidad, y todo hecho relativo a la presencia local de la Nación era visto como prueba irrefutable de esto, por ejemplo, señalando que *"estaba Manzano de Ministro y vino a Victoria a los efectos de entregar un subsidio de 1.200.000 pesos para llevar adelante los pliegos de factibilidad técnica"*.[19]

En definitiva, los promotores del *puente* lograron la transformación de un *anhelo* local en un interés nacional cambiando la escala de la necesidad del *puente*. Pero esta transformación no sólo tuvo que ver con cómo liberaron el planteo de su necesidad de la estrecha malla de lo local apelando a la metáfora de la *integración regional* y capitalizando su propia trayectoria en la materia sino que también fue clave el modo en que concentraron la retórica del carácter necesario del *Victoria-Rosario* en la metáfora integratoria. Es decir, los políticos locales encararon personalmente una labor que ellos definen como *permanente* y así fue cómo tejieron las redes de la promoción política del *puente,* esto es, articulando la institucionalización de la *necesidad* de la obra con la gestión personal interesar a las autoridades competentes. Esta tarea de nivel nacional (a través de viajes a la ciudad de Buenos Aires para reunirse con funcionarios nacionales, y a través de los diputados y senadores nacionales del justicialismo entrerriano) también tenía su correlato en el escenario provincial. En este caso, mientras que durante el gobierno de Sergio Montiel (1999-2003, UCR-Alianza), debieron pelear la obra como *oposición* desde la legislatura provincial[20]; durante el gobierno de Mario Moine (1991-95, PJ) y el de Jorge Busti (1987-1991 y 1995-99, PJ) debieron sostener como *oficialismo* el apoyo que los mandatarios les habían asegurado.[21]

La Nación formalizó el llamado a *Licitación Pública* de la obra como resultado de los convenios que venían firmándose, y el 15 de abril de 1996 comenzó la venta de pliegos. Al cabo de casi un año (exactamente, marzo del año siguiente) ya habían calificado tres Consorcios.[22] Una atmósfera de júbilo rodeaba en ese entonces a la ciudad de Victoria, y especialmente a quienes se identificaban con el Partido Justicialista. Esto quedó demostrado cuando se confirmó un secreto a voces: el 20 de junio de 1997, luego de pasar por la ciudad de Rosario por las celebraciones del día de la bandera nacional, el Presidente Carlos Menem iría a Victoria a colocar la piedra fundacional del *puente*. Sin embargo, los éxitos de esta 'gesta' en torno al *puente* no llegaron a concretarse sin que sus promotores se viesen forzados a sortear nuevos avatares. A menos de una semana del arribo del Presidente a la ciudad de Victoria, los justicialistas locales se enteraron telefónicamente -por intermedio de algunos funcionarios del Ministerio de Economía y Obras y Servicios Públicos- que la apertura de ofertas había arrojado resultados poco auspiciosos.

Con los recuerdos aún frescos del último viaje a Buenos Aires y del festejo que compartieron con los funcionarios del Ministerio para ce-

[19] Para una discusión sobre la relación entre el simbolismo del poder y la presencia de quienes ejercen la autoridad en el espacio físico, ver Geertz 1994.

[20] Sergio Montiel, hombre del radicalimso entrerriano, fue gobernador de Entre Ríos entre 1999 y 2003. Si bien en ese contexto político partidario, su filiació partidaria a la Unión Civica Radical estaba subsumida dentro de la *Alianza* (para el Trabajo, la Educación y la Justicia), desde el punto de vista de los políticos promotores del puente su postura opositora a la obra se explicaba en términos de la histórica oposición en el escenario político argentino entre *Justicialismo* y *Radicalismo*.

[21] Cabe señalar que así como la institucionalización del interés nacional en la obra fue forjada en base a las interacciones en el ámbito de la política, también tuvo lugar una tarea similar orientada hacia el sector privado. Tal como los políticos me explicaban fue necesario *"hacer lobby con las empresas"*, promoviendo las bondades de invertir en la obra en base al potencial 'integrador' del viaducto. Esto quedó plasmado en oportunidad de la realización de una reunión para presentar el proyecto del *puente,* donde entregaron copias de los estudios de factibilidad, en los cuales mostraban al *puente* como una *inversión* ya que se preveía un aumento progresivo del tráfico nacional e internacional (esto fue analizado en Gaztañaga 2002).

[22] En el proceso licitatorio del Victoria-Rosario se recurrió a un sistema de acopio y uso de la información sobre el proyecto vial, denominado *data room,* que reunía y sistematizaba el *trabajo* de los político que promovían el *puente,* cristalizado en los estudios de factibilidad (esto fue analizado en Gaztañaga 2002).

lebrar el fin del proceso licitatorio, los *políticos* que se veían comprometidos personalmente en el tema vieron tambalear su prestigio y su honor. Sin embargo, la noticia fue silenciada, y gracias a esto, los medios de comunicación recién dieron a conocer *"el fracaso de la licitación"* varios días después. Sin embargo, aún cuando la visita del Presidente Carlos Menem (1989-1995 y 1995-1999) a la ciudad de Victoria se desarrolló en un marco de relativa normalidad, ésta fue notablemente una normalidad aparente. Durante el acto público que se realizó en Victoria -al aire libre, pese a las baja temperatura que hacía, ya que se instaló un palco en el predio donde luego se construiría la bajada del *puente*-, el Presidente afirmó *"y si es necesario comprometo al comprometo al Ministro de Economía a que saque los fondos suficientes para llevar adelante esta obra"*. En ese momento, sólo unos pocos llegaron a comprender el significado de esas palabras: se trataba de la explicitación del apoyo a la obra. Y estos pocos fueron los mismos que inmediatamente se pusieron en contacto con los funcionarios nacionales para asegurarse que la obra se hacía.

Tal como les había dicho personalmente el Presidente a los *políticos* que venían promoviendo la obra: el *puente* seguía en pie, y los hechos se encargaron de demostrarlo ya que autorizó por decreto PEN un segundo llamado a *"Licitación Pública Nacional e Internacional de plazo reducido 3 meses"*, y en el mes de julio el consorcio empresario *Puentes del Litoral*[23] se consolidó como ganador. Ahora bien, no sólo quedó demostrado que el Victoria-Rosario seguía en pie el sino también los puentes que los propios promotores venían tendiendo personalmente. Efectivamente, un año después y ya puesta en marcha la campaña política con vistas a las elecciones generales de 1999, el presidente Menem volvió a presidir un acto público en la ciudad de Victoria, esta vez para inaugurar las obras de lo que llamó "su puente". Ese 20 de junio de 1998, nuevamente a pesar de las temperaturas extremadamente bajas (dado que el acto volvió a desarrollarse a la intemperie, en el mismo lugar que el año anterior), los discursos de las autoridades locales, provinciales y nacionales fueron aplaudidos masivamente por una concurrencia también masiva de los victorienses. Claramente, se trató de un evento que puso al descubierto el entrecruzamiento desigual de los valores locales y nacionales (cf.: Gluckman, 1987) y que dejó al descubierto tensiones y alineamientos claros entre los protagonistas.

II. Otros puentes o la política como vocación de servicio

Según Max Weber, "la carrera política proporciona una sensación de poder. El saber que influye sobre otras personas, que participa del poder en el poder que las domina y, sobre todo, la sensación de tener entre manos una fibra vital de acontecimientos históricamente importantes puede ayudar al político profesional a superar la rutina cotidiana, aún cuando ocupe cargos formalmente modestos" (1985:59). A la pregunta "¿qué clase de persona es preciso ser para verse autorizado a tocar la rueda de la historia?" Weber responde que existen tres cualidades preeminentes decisivas para el político: la primera implica pasión, "un romanticismo de lo 'intelectualmente interesante"'; pero la mera pasión, "no hace a un político a menos que, como devoción a una "causa", también convierta la responsabilidad hacia esta causa en guía de acción. Y para ello se requiere un sentido de las proporciones" (op.cit.).[24]

El *trabajo político* que los promotores del puente desplegaron en el proceso de crear con-

[23] Puentes del Litoral según capital accionario: Impregilo Sociedad por Acciones, 22% ; Hochtief Aktiengesellschaft SA, 26%; Iglys SA, 4% ; Benito Roggio e hijos SA, 20%; Sideco Americana SA, 19%; y Techint SACeI., ; y las subcontratistas Boskalis& Ballast Nedam (dragado) y Trevi (pilotaje). La mayoría de estas empresas han participado en la construcción de los principales viaductos que existen en el país.

[24] A esto se refieren los trabajos de Weber sobre que siempre debe existir alguna forma de fe y lo que él denomina "el ethos de la política como 'causa"' (Weber 1985, 1980).

senso en torno a la construcción de la obra, implicó una forma de hacer práctico aquello que Weber definió como "una responsabilidad personal exclusiva por lo que [el político] hace, una responsabilidad que no puede ni debe rechazar ni transferir" (1985:33). Ellos forjaron un cociente entre la paternidad del proyecto, el *trabajo* para concretarlo y la responsabilidad por todo lo relacionado con la obras (inclusive antes y después de su concreción material) que, desde su punto de vista, tuvo como denominador común una *vocación de servicio*. Es esta vocación la que determinó el modo en que movilizaron los recursos materiales e inmateriales para lograr que el puente sea una realidad. Y es la misma vocación la que explica que el trabajo político haya sido el motor y el eje de la trama de relaciones, aún cuando los *políticos* no pueden 'producir' solos, ya que su trabajo depende del sistema de especialistas que colaboran con ellos (los medios de comunicación tienen esa función, así como determinados sectores sociales que participan insertando intereses particulares o individuales en los temas planteados).[25]

Ahora bien, para constituirse en el motor del proceso de producción de consenso en torno al puente, el 'trabajo político' requiere del reconocimiento de la vocación de la cual emana. El reconocimiento a esa vocación es pasible de cristalizarse en la institucionalización del domino a través de los mecanismos que le otorgan una legitimidad basada en la legalidad (ejemplarmente a través del voto). Pero ese reconocimiento también es función de la capacidad para que el trabajo político pueda oficializar su vocación (y los productos del trabajo que emana de ella) a través de las acciones y el posicionamiento de cada uno de estos actores como profesionales de la política. De este modo, la producción de consenso está apuntalada por la relación entre profesionales de la política (Weber, 1980 y Skocpol 1989) y ciudadanos, y al mismo tiempo está atravesada por una relación entre representantes, representados y representaciones. En otras palabras, producir consenso involucra un 'trabajo' que, llevado a cabo desde 'el lugar de la política', significa que ciertos actores posicionados se apropian de ciertas reivindicaciones, las hacen probables en el contexto del Estado, y las devuelven (transformándolas-creándolas) como un eco de lo que 'la sociedad' reclamaba.

Al tomar en cuenta la densa trama de procesos políticos y jurídicos en la que los promotores políticos del *puente* insertaron la obra, queda claro que no sólo las campañas electorales proveen espacios simbólicos de 'consensuación'. El 'trabajo político' constituye un elemento central para estructurar las instancias que permiten pasar de lo 'posible' a lo 'necesario' en vistas de posicionarse en una instancia específica de creación de consenso como es la construcción del dominio (cf.: Weber, 1996). En este sentido, los políticos que promovían el *Victoria-Rosario* institucionalizaron el puente que ellos mismos tendieron entre la genealogía del anhelo conectivo y el *interés nacional,* aplicando la metáfora de la *integración* a los contextos de influencia del *puente* (i.e. el Mercosur y el corredor biocéanico central), gestionando personalmente su *necesidad* y su factibilidad, y construyendo el plafón de legitimidad que, como consecuencia de los dos elementos anteriores, refutaba la tan mentada acusación de que el *puente* era un *capricho político.*

¿Cómo se entrecruzan en este proceso la juridicidad y las relaciones interpersonales? Para indagar en qué medida ambas están permanentemente presentes, es necesario separar analíticamente dos elementos. Tales elementos son, la relación entre la gestión personal y la institucionalización de la misma, y la acción del tiempo en y para con dicha relación.

Pierre Bourdieu señala que "debido a su total inmanencia a la duración, la práctica está ligada con el tiempo, no sólo porque se juega en el tiempo sino además porque juega estratégicamente con el tiempo y, en particular, con el *tempo*" (1991:139). En el proceso tejido en torno a la concreción del Victoria-Rosario,

[25] Por supuesto que no es posible soslayar el hecho de que en este proceso operan actores tales como la sociedad concesionaria encargada de la construcción y explotación de la obra, cuya participación no es menos relevante a la hora de analizar la multiplicidad de intereses interactuantes en dicho proceso (esto fue analizado en Gaztañaga 2000).

la acción del tiempo aparece, en principio relativamente cristalizada, pero esto es así sólo si observamos la institucionalización del proyecto vial. En cambio, al desmenuzar la génesis del proceso que desembocó en la consolidación jurídica del interés nacional en la obra, queda puesto de relieve el lugar central que el tiempo jugó en favor de tornar 'reciente' lo 'centenario'. Y todo esto fue posible gracias a una característica del trabajo político, es decir, a su permanencia.

Desde el punto de vista de cómo el puente se fue constituyendo en un interés nacional, el proceso politico tejido en torno suyo aparece como la resultante de lo que Bourdieu define como el proceso por el que un grupo "aprende y se oculta su propia verdad, aunándose mediante una profesión pública que legitima e impone lo que enuncia, definiendo tácitamente los límites de lo pensable y lo impensable" (Bourdieu, 1991:182). Y en la "oficialización" del puente , el trabajo político es una de sus estrategias, las que "tienen por objeto transmutar unos intereses 'egoístas', privados, particulares (...) en *intereses desinteresados,* colectivos, públicamente confesables, legítimos" (op.cit:185).

Siendo que la política ofrece a las estrategias de oficialización su terreno de actuación, el 'producir consenso' constituye un proceso de producción y un producto donde a partir de la transformación sobre aquello que se pretende consensuar -en nuestro caso el *puente*- la piedra de toque de esta tarea es, en última instancia, la propia representación social de la relación de representación. Aquí comienzan a tomar protagonismo una serie de elementos que muchas veces la oficialización de las relaciones deja a la sombra de los procesos políticos. Si bien el proceso de resignificación del anhelo centenario como un puente y como una obra de integración regional, fue posible a través de la utilización de diferentes medios tales como las variables temporales, diferentes formas del pragmatismo (la necesidad del *puente* en función de mejorar la movilidad, la necesidad de inversiones, el desarrollo socioeconómico, incluyendo la sintonía con cambios mundiales), estos se basaron, de una u otra forma, en un trabajo personal.

Analizando cómo a medida en que las relaciones económicas se vuelven cada vez más diferenciadas de otros tipos de relaciones sociales, las transacciones apropiadas para cada uno se van polarizando en términos de su simbolismo e ideología, Jonathan Parry advierte que "la ideología del don, y opuestamente la idea completa del auto interés económico son *nuestra* invención (...) por lo tanto, mientras que Mauss suele ser presentado como contándonos que, de hecho, el don nunca es libre, creo que lo que realmente nos está diciendo es el modo en que nosotros hemos adquirido una teoría de que sí debería serlo" (1986:458, mi traducción). Siguiendo esta provocativa afirmación, es posible comprender al proceso tejido en torno al Victoria-Rosario como parte de la construcción de ese tipo de 'imaginario' que, paradójicamente, se transforma en condición de eficacia para lo que aparece como su contraparte material. En otras palabras, asumiendo que el *puente* es siempre, y al mismo tiempo, una obra política pública y de inversión privada.

La separación de lo personal y de lo real en la trama de las obligaciones jurídicas no puede ser el punto de partida para analizar cómo los políticos se ocuparon personalmente de construir el consenso necesario para construir un viaducto entre las ciudades de Rosario y Victoria. Siendo un proceso donde las condiciones de lo real y de lo posible estaban sólo relativamente prefijadas en mecanismo jurídicos objetivos, es preciso indagar cómo aparece en 'nuestras' sociedades aquello que constituye el corazón de la organización social en las 'primitivas' (cf.: Parry, 1986). Es preciso ver cómo lo potencialmente obligatorio en términos legales se vuelve personalmente obligatorio.

Bourdieu señala que a partir de la institucionalización "las relaciones de poder y dependencia no se establecen ya directamente entre personas; se instauran, en la objetividad misma, entre instituciones, es decir, entre títulos socialmente garantizados y puestos socialmente definidos" (1991: 223). Esto significa que la producción social del dominio deja de depender de la costosísima energía que insume el mantenimiento permanente del *trabajo* y del proble-

ma de 'economía moral' que genera.[26] Se trata del problema del "gasto demostrativo" (la necesidad permanente de la "muestra", cuando se depende, en mayor o en menor medida, de ella para obtener la creencia y la obediencia de los otros), para cuya solución viene a jugar un rol clave la institucionalización, ya que "sustituye las relaciones entre unos agentes indisociables de las funciones que desempeñan y que sólo pueden perpetuar entregándose por entero y sin cesar, por las relaciones estrictamente establecidas y jurídicamente garantizadas entre posiciones reconocidas" (op.cit:221).

En un contexto donde los mecanismos para que una obra pública de infraestructura ingrese a la agenda de gobierno tornan imprescindible un andamiaje jurídico y político y administrativo altamente estructurado (cf.: Oszlak y O'Donnel, 1982), al mismo tiempo la autoridad personal parece no poder perpetuarse duraderamente si no es a través de acciones que la reafirmen por su conformidad a los valores que reconoce el grupo. A los políticos locales que promovieron el Victoria-Rosario les fue necesario trabajar cotidiana y personalmente en la producción y reproducción del consenso en torno a la obra y del propio reconocimiento a su trabajo.

De acuerdo con la trayectoria de concreción del *puente* y según las especificidades jurídicas de la obra, el conflicto desatado en torno al proceso de licitación constituye un ejemplo privilegiado para ver la articulación entre la juricidad y las relaciones personales. Esta *'arena crucial, institucionalizada en la cual los grupos de poder político-económico definen su participación en el proyecto'* (Lins Ribeiro, 1991:18) hizo 'lícita' la articulación de diversos intereses. Pero sobre todo fue la realización de un *"segundo llamado a licitación"* lo que conjugó la gestión personal de la creación de *interés* en la obra, suscrita a un proceso político, con la dinámica de un espacio altamente formalizado en términos jurídicos, de cuya legalidad dependía solucionar el fracaso del primer llamado. Asimismo, el proceso licitatorio es tan sólo un aparte del proceso más amplio donde se intersecan la devoción a una causa con la existencia de mecanismos objetivos para hacer de esa causa algo concreto (la lógica de las obras públicas, en general). El proceso político tejido en torno al puente, da cuenta de cómo siguen siendo necesarias las instancias personales y personalizadas de interacción para objetivar proyectos específicos. No siendo el trabajo político el criterio legal definitorio de la *obra pública,* tampoco la legalidad es condición suficiente para explicar cómo 'lo obligatorio se vuelve deseable'[27].

Para dar al *trabajo* el lugar que merece como elemento central de cohesión y reproducción en procesos de reconversión del "capital simbólico", necesitamos ver a este capital como un 'crédito' en el sentido más amplio del término, puesto que se trata de un capital negado y reconocido como legítimo, es decir, no reconocido como capital. La reconversión del capital económico en capital simbólico, que produce relaciones de dependencia disimuladas bajo el velo de relaciones morales, exige "unos cuidados incesantes y todo un *trabajo,* indispensable para establecer y mantener las relaciones, y también las *inversiones,* tanto materiales como simbólicas (i.e. la asistencia política o económica), y también la disposición (sincera) a ofrecer esas cosas más personales, más preciosas por tanto, que los bienes o el dinero (...) como es el *tiempo*..." (Bourdieu, 1991:216 y cf.: Bourdieu 1996).

Como mecanismos de producción de consenso el *trabajo* restituye la trayectoria de su legitimidad a condición de que éste se presente como algo permanente, es decir, la tensión entre *necesidad* e *interés,* es alimentada positiva y personalmente a partir del *trabajo* de que quienes se adjudican la paternidad del *puen-*

[26] En este sentido, Bourdieu parte del supuesto de que es en el "grado de objetivación del capital" donde reside el fundamento de las diferencias entre los modos de dominación (esto es, universos sociales donde las relaciones se hacen y deshacen mediante la interacción interpersonal vs formaciones sociales mediatizadas por mecanismos objetivos e institucionalizados como el mercado, el aparato jurídico y el sistema de enseñanza (1991:218).

[27] Cómo lo obligatorio se vuelve deseable, siguiendo a Durkheim (1992), implica una suerte de articulación entre el carácter impuesto de la norma y su aspecto de deseo. Esta relación constituye un tópico muy trabajado en el análisis del ritual (Véase Turner 1968).

te. No sólo estamos ante un caso donde el trabajo es el centro de un mundo de relaciones interpersonales, y entre individuos y personas morales, sino que el trabajo personal de 'gestionar' el interés en el *puente*, se introduce en un contexto donde otros mecanismos serían, en principio los definitorios del modo en que, por ejemplo, un anhelo local, se convierte en una cuestión socialmente sancionada y objeto de interés público. Desde este punto de vista, el trabajo que disimula la función de los intercambios interviene tanto como el que exige el desempeño de la función; ambos hacen a la propia definición del trabajo político.

En definitiva, hay un elemento 'moral' en la noción de *trabajo* que lo define como tal. Se trata de la política como vocación de servicio, el móvil que llevó a los *políticos* a *"tomar la posta centenaria de concretar el anhelo de una población que se sentía aislada"*. Este elemento moral también deja en claro que de ningún modo el *puente* es un don. En este caso, aquello que aparece creando una deuda y creando obligaciones vinculantes es el *trabajo,* el otro puente, el puente personalmente tendido y cruzado por quienes se arrogan la paternidad de haber hecho posible el Victoria-Rosario. Dicho de otra forma, "se posee para dar. Pero también se posee al dar. El don que no es restituido puede convertirse en una deuda, una obligación duradera; y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que uno se asegura cuando da" (Bourdieu, 1991:212).

Conclusiones

Quienes se adjudican la paternidad del *puente,* se posicionan ellos mismos como un puente. Este puente está tendido en base a un 'trabajo' llevado a cabo en el ámbito por excelencia de la universalización de los intereses -el *trabajo* político, y como tal, implica la 'apropiación política'[28] de un proyecto (encarnada en la transformación de lo centenario a lo reciente) y su posterior 'donación' en tanto que obra pública de infraestructura vial. El componente interpersonal de este proceso en un contexto donde era necesario institucionalizar el proyecto para asegurar su definitiva concreción es el '*trabajo* político'. Y este trabajo no sólo se apoya en la capacidad de otorgar significados sino que nos enfrenta a lo que Bourdieu llama la "operación fundamental de la alquimia social". Un tipo de operación donde el "intercambio de dones es el paradigma de todas las operaciones por las que la alquimia simbólica produce esta realidad negando la realidad a la que apunta la conciencia colectiva como *no-reconocimiento* colectivamente producido, sostenido y mantenido de la verdad objetiva" (Bourdieu, 1991:186).[29]

Tanto la "historia reciente" como el proceso de producción de consenso en torno a la construcción del puente, ambos hacen referencia a que la conexión entre Rosario y Victoria dejó de ser meramente un *anhelo* de conexión entre dos orillas del Paraná, para convertirse en una tríada, una obra pública, política y de inversión privada. El motor de esta transformación está dado por el modo en que ciertos políticos locales identificados con el Partido Justicialista trabaron la relación entre la 'necesidad del puente' y el despliegue de cierto tipo de *trabajo,* el 'trabajo político'. Este *trabajo* personal y personalmente orientado fue el mecanismo que permitió hacer de un interés local un interés nacional, y fue el modo en que quienes hicieron suya la vocación de unir efectivamente las dos costas del Paraná, se posicionaron como 'auténticos' responsables por concretar el *anhelo centenario* de los victorienses. De este modo, no sólo protagonizaron la apropiación de una genealogía local sino que construyeron las ba-

[28] La idea de apropiación política incluye los elementos partidarios (i.e. el puente como la obra del peronismo) pero no se reduce a ella.

[29] Alvin Gouldner señala que "lo que une a los participantes del don no es su estatus, ni su interés mercantil; es su historia, lo que sucedió entre ellos antes" (1960:170).. Esto es lo que plantea Edmund Leach (1976) cuando analiza las aplicaciones prácticas de los términos kachin (*gumsa*) de *propiedad, deuda y riqueza,* y extrae la paradoja de que la existencia de la deuda no sólo puede significar un estado de hostilidad sino también un estado de dependencia y amistad.

ses productivas de todo un proceso a través del cual ellos mismos transformaron políticamente el problema del *aislamiento* de la zona.

En este contexto, el problema de cómo se relacionan la juridicidad y las relaciones personales, no puede derivarse y menos aún zanjarse a partir de la distinción entre de si estamos trabajando en 'otras' o en 'nuestras' sociedades. Esta es otra forma de retomar lo que sugiere Godbut, respecto del *don,* que hay "tomar en serio la dimensión de fenómeno social total que Mauss veía en él y dejar de pensarlo en el espacio de la sombra proyectada por la economía moderna" (1997:169). Esto, por supuesto no significa banalizar el lugar que tienen las obligaciones jurídicas vinculantes, puesto que "aún si a menudo el Estado está imbricado en relaciones estrechas con el don, no pertenece a su universo, sino a una esfera que se basa en principios diferentes." (Godbut, 1997:71). Se trata de indagar cómo esta moral y esta economía actúan todavía hoy en nuestras sociedades de una forma constante, tal como apuntaba Mauss en sus *conclusiones morales,*

> "...estudios de este tipo, permiten en efecto, entrever, medir y sopesar los diversos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos, cuyo conjunto integran la sociedad y constituyen la vida en común, y de la cual su dirección consciente es el arte supremo, *La Política,* en el sentido socrático de la palabra" (1979:263).

En la medida que este trabajo haya podido demostrar la complejidad del proceso 'político' tejido en torno al *Victoria-Rosario* también habrá puesto en evidencia las limitaciones la idea de que existe un dominio diferenciado o una esfera de valor llamada política entre las que se divide la sociedad[30]. Y si "existe en la sociedad moderna un núcleo duro de relaciones sociales que siguen insertas en un sistema de obligaciones, de vínculos sociales" (Godbut, 1997:212), la pregunta que inmediatamente surge es de qué modo se construyen socialmente los límites de la política desde el punto de vista del lugar que en ella le caben a las relaciones interpersonales.

Bibliografía

Boivin, Mauricio 2004 Os usos políticos locais da "integração regional", *Revista Brasilera de Ciencias Sociales* 19: 56

— y Ana Rosato 1999 "Representaciones sociales y procesos políticos: análisis antropológico de la integración entrerriano-riograndense". *ZIGURAT,* Nro. 1, pp. 21-27.

— y Fernando. A. Balbi 1996 "Nuevos mercados, ¿viejas relaciones?: dos actividades primarias de cara al Merco-sur". *E(e)stu-dios P(p)am-pea-nos,* Nro. 5, pp. 35-48

Bourdieu, Pierre 1991 *El sentido práctico,* Madrid, Taurus.

[30] En la literatura antropológica reciente, la política ha sido tratada con frecuencia como un dominio específico donde operan actores especializados y supone reglas, valores y repertorios simbólicos propios. Este enfoque proviene de trabajos como los de Max Weber (1980, 1996), quien trató a la política como una de las "esferas de valor" en que se divide la sociedad moderna (cf.: Schluchter, 1981) y al Estado como una estructura burocrática conformada por especialistas, y los de Emile Durkheim (1966), quien consideraba que el Estado moderno -locus clave pero no excluyente de la actividad política- operaba sobre todo como productor de representaciones para la sociedad. Desde este punto de vista, el Estado se percibe en términos de soberanía nacional -una soberanía que es ejercida sobre un territorio determinado y en relación con un pueblo o pueblos; y la relación entre Estado y sociedad, se percibe como una relación de administración del espacio político, incluyendo principalmente a la gente que vive en este espacio. Sin embargo, el 'trabajo político', realizado por aquellos agentes que se consideran como tal en el marco de la legalidad estatal -los representantes-, que consiste, por ejemplo, en crear consenso sobre determinados temas, altera la sistematicidad de los límites del campo propiamente político. En otras palabras, no es suficiente incluir en la agenda de gobierno determinados temas, sino que es necesario también que la totalidad social de los representados sientan como propia y se sientan parte de esa iniciativa.

— 1996 *Cosas dichas.* Buenos Aires, Gedisa.

Durkheim, Emile 1966 *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho.* Buenos Aires, Schapire.

Durkheim, Emile 1992 *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid, Akal.

Gaztañaga, Julieta 2001 "El Puente: entre las representaciones y las prácticas". Actas del *XXIst Annual Student Conference on Latin America,* ILASSA, Austin, Texas.

— 2002 "Un puente desde un solo lado. Etnografía del proceso social de producción de consenso en torno a la construcción del puente Victoria-Rosario". tesis de licenciatura, FFyL-UBA.

— 2004 "Política, mapa y territorio". Actas del Simpósio Internacional Fronteiras na América Latina. Santa Maria, RS, Brasil.

Geertz, Clifford 1994 Conocimiento local. España, Paidos.

Gluckman, Max 1987 "Análise de uma situação social na Zululandia moderna". En: Feldman-Bianco, B (ed.): *Antropologia das sociedades contemporaneas-Métodos.* San Pablo, Global, pp. 227-305.

Godbut, Jacques 1997 *El espíritu del don.* México, Siglo XXI.

Gouldner, Alvin 1960 "The norm of reciprocity", *American Sociology Review,* 25 (2) pp. 161 a 178.

Leach, Edmund 1976 *Sistemas políticos de Alta Birmania.* Barcelona, Anagrama.

Lins Ribeiro, Gustavo 1991 *Empresas transnacionais. Um grande projeto por dentro.* San Pablo, Marco Zero e Anpocs.

Malinowski, Bronislaw 1986 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje.* Barcelona, Planeta-De Agostini.

Mauss, Marcel 1979 (1971) *Sociología y Antropología.* Madrid, Tecnos.

Oszlak, Oscar 1993 "Estado y sociedad: las nuevas fronteras" Ponencia presentada a la *II Conferencia Internacional del Instituto Internacional de Ciencias Administrativas,* Toluca, Mexico (mimeo)

Oszlak, Oscar y Guillermo O'Donnel 1982 "Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación", *Revista Venezolana de Desarrollo Administrativo* (1)

Parry, Jonathan 1986 "The gift, the indian gift and the 'Indian Gift'" *Man* (N.S) 21: pp. 453 a 473

Rosato, Ana y Julieta Gaztañaga 2001 "Entre la Promotora y el partido: un intento de innovación en el modo de hacer campañas electorales". *Cuadernos de Antropología Social* 14 pp. 153 a 174.

Schluchter, W. 1981 *The rise of western rationalism. Max Weber's developmental history.* Berkeley, University of California Press.

Sckokpol, Theda 1989: "El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisisi en la investigación actual". Zona Abierta 50, pp 71 a 72.

Shore, Chris 2000 *Building Europe. The Cultural Politics of European Integration.* Londres y Nueva York, Routledge.

Sigaud, Lygia 1999 "Ad vicissitudes do ensaio sobre o dom". *Mana, Estudos de Antropologia social* 5 (2) pp. 89 a 124.

Turner, Victor 1968 *Schism and continuity in an african society. A study of ndembu village life.* Manchester, Manchester University Press

Weber, Max 1980 *El político y el científico,* Madrid. Alianza.

— 1985 *Ensayos de sociología contemporánea,* Planeta Agostini, Barcelona

— 1996 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* México, Fondo de Cultura Económica.

Documentos consultados:

"Estudio de opinión en la ciudad de Victoria", Partido Justicialista de la ciudad de Victoria (julio de 1999).

"Estudio preliminar sobre el cruce vial Rosario-Victoria", Dirección de Vialidad de la provincia de Entre Ríos (1990).

"Estudio de Prefactibilidad Avanzada sobre el cruce vial Rosario-Victoria", Secretaría de Obras y Servicios Públicos de la provincia de Entre Ríos, Grupo de Trabajo Rosario Victoria (1992)

"Vinculación Física Rosario- Victoria. Antecedentes legales", Secretaría de Obras y Servicios Públicos de la provincia de Entre Ríos, Grupo de Trabajo Rosario Victoria (1998).

'Ahorristas' de vacaciones: de Villa Gesell al HSBC. Moralidades, familia y nación

Diego Zenobi[1]

Resumen

Luego de las jornadas de Diciembre de 2001 -en las que parte de la población de la ciudad de Buenos Aires y de varias ciudades del interior del país se manifestó contra el gobierno del presidente De la Rúa- ciertas acciones de protesta vieron reconfiguradas sus modalidades tanto en relación a los modos en que habían sido desplegadas hasta entonces como en relación a los espacios en los que se desarrollaban. En ese contexto la familia Stein –*víctima* del "corralito" bancario–decidió a modo de protesta "veranear" en el hall de una sucursal bancaria. Vestidos con trajes de baño, ojotas y gafas de sol instalaron allí dos sillas de playa, baldecitos y caracoles y exhibieron un cartel en el que podía leerse: *Este banco se quedó con el futuro de mis hijos. Devuélvanselo.*

Con el objetivo de recuperar ciertos elementos explicativos que den cuenta de esta "situación social" señalo que esta familia opone la moralidad familiar a otras que le resultan divergentes como las de los bancos y la política. A su vez entiendo que la relación establecida entre el esfuerzo de los padres y el futuro de los hijos está en la base de la presentación del ahorro como un valor moral. El dinero es integrado al reclamo de los Stein no cómo un fin en sí mismo sino como un medio atado a los valores morales de la meritocracia y la familia, valores que han caracterizado la participación de la clase media argentina en la narrativa histórica del ascenso social.

Palabras clave: Clase media-moralidades-familia-ahorro-meritocracia

Abstract

After the days of December 2001 -when part of the population of Buenos Aires city and some provinces demonstrated against De la Rúa's government - the configuration of certain actions of protest changed not only in relation to the way in which they had been staged until then, but also in relation to the spaces in which they were carried out. In this context the Steins - a family who fell victim *to the banking "corralito"- decided to spend their holiday in the branch of the bank, as a way of protest. Dressed in swimsuits, flip-flops and sunglasses they placed there two folding chairs, little buckets and sea shells, and they exhibited a sign where the following could be read:* This bank has kept my children's future. Give it back to them.

With the objective of recovering certain explanatory elements which can account for this "social situation", I point out that this family opposes the familiar morality to others that they find divergent such as those of the banks and politics. In addition, I understand that the established relation between the effort made by the parents and the future of their children is on the base of taking saving as a moral value. Money is included in the demand of the Steins not as an end in itself but as a means attached to the moral values of meritocracy and family, values which have characterized the participation of Argentine middle class in the historical narrative of social promotion.

Keywords: *Middle class- moralities - family - saving - meritocracy*

[1] Grupo de Trabajo e Investigación Etnográfica sobre Clases Medias CAS-IDES. Doctorando Antropología FFyL-UBA - CONICET. diegozenobi@yahoo.com

Presentación

1.Los espacios de protesta que la clase media ha construido –y que se ven engarzados en la trama de la protesta social en nuestro país–, no son ajenos a la construcción de espacios culturales y a la construcción histórica de la identidad nacional. A su vez estos espacios dan cuenta de un universo diverso ideológica y políticamente. El mismo abarca a las asambleas populares de la capital federal, las marchas de los "ahorristas estafados" y a las demandas contra la inseguridad, principalmente. Si queremos comprender las particularidades de estas formas de protesta, las mismas deben ser puestas en relación con los modos de producción cultural a través de los cuales la "clase media"[2] fue definida y construida como una "comunidad moral" y como una "comunidad de "status" con el objetivo de dar cuenta de cuáles son las valoraciones que los sujetos imprimen a determinados procesos que los conducen a actuar de uno u otro modo y a realizar ciertas elecciones morales en detrimento de otras[3]. Sobre estos temas tratará el presente trabajo.

2. Me abocaré aquí al examen de un particular acto de protesta llevado a cabo por una familia que se autodefine como "de clase media". Dado que esta familia participa en el grupo de protesta conocido como "ahorristas estafados" se hace necesario caracterizar mínimamente a este grupo y recuperar parte de la historia que le dio origen.

Hacia fines de 2001, el Ministerio de Economía argentino impuso una medida que establecía lo que fue conocido popularmente como el "corralito bancario". El "corralito" en cuestión puso un cerco –de ahí la metáfora– a las extracciones en efectivo que depositantes y ahorristas podían realizar a través de sus cuentas, siendo $250 el límite semanal disponible para ser extraído de las cuentas particulares. Este cerco no tenía reparos ni hacía diferenciaciones entre grandes y pequeños depositantes, ni entre bancos nacionales y extranjeros. Las excepciones –parciales– previstas para tal retención eran tres: los mayores de 75 años, quienes debieran realizarse operaciones de urgencia y aquellos cuyos depósitos fueran productos de indemnizaciones, quienes podían retirar una parte sustancial del dinero de acuerdo con las condiciones y los límites que les imponían el Estado y los bancos (diario Clarín 25/01/2002). Según el decir popular y el de los diversos analistas los motivos asociados que dieron lugar a las jornadas del 19 y 20 de diciembre 2001 fueron la promulgación de esta medida y la declaración del "estado de sitio" por parte del gobierno de Fernando de la Rúa.

A partir de estas jornadas –con el "cacerolazo" generalizado como principal novedad– cier-

[2] Si bien rescato la pertinencia de hablar de "clases medias" –fundada en la certeza de que resulta apresurado transformar categorías y conceptos en grupos discretos y relativamente homogéneos tales como *'una'* "clase media"– a lo largo del texto utilizaré tanto el plural como el singular para referirme a este conjunto dado que no es ésta una distinción fundamental para los objetivos del trabajo.

[3] Un análisis de tal construcción no puede dejar de tener en cuenta cómo fue definida la clase media, cuando no por contraste o en términos negativos, por los discursos hegemónicos y aún por el intelectualismo nacional (cfr. Fava 2004). En la obra de varios pensadores nacionales, pueden rastrearse los ecos de una cierta estigmatización ya sea en párrafos aislados –como en el caso de la obra de Juan José Hernández Arregui, Rodolfo Puiggrós o Jorge Abelardo Ramos– o bien a partir de desarrollos más sistemáticos –como en el caso de Arturo Jauretche y Juan José Sebreli. De acuerdo con Altamirano (1997) tal literatura ha funcionado como una literatura de *"mortificación y expiación"* de la clase media. Desde desarrollos teóricos más actuales se ha acusado a este conjunto de poseer "una mentalidad reaccionaria y conservadora" (Svampa 2003:20) y se ha señalado a sus reclamos como parte de los intereses mezquinos de una clase poco solidaria (Gonzalez 2002; Lewcowicz 2003; Kauffman 2002; Casullo 2002). Dado que la percepción de la "indignidad" de ciertos objetos de estudio en el ámbito académico se encuentra vinculada a una definición social de la jerarquía de tales objetos (Bourdieu 1990), sugerimos que en el dominio de la investigación social esta vinculación ha hecho de la "clase media" un objeto de estudio "indigno". La atención desproporcionada por parte de las ciencias sociales a los grupos con los que los mismos investigadores simpatizan ha conducido a que sean descuidados movimientos que podríamos calificar como de tono más bien "conservador", "conciliador", no radicalizados o no caracterizados como "populares" (Edelman 2001). Esta estigmatización no se limita a "nuestra" clase media y a sus críticos. Para un ejemplo del mismo fenómeno en la sociedad norteamericana puede consultarse Johnston 2003.

tas acciones de protesta vieron reconfiguradas sus modalidades. Pero tal modificación no sólo se dio en relación a los modos en los que las mismas habían sido desplegadas hasta entonces sino también en relación a los espacios en los que se desarrollaban. La ocupación de nuevos ámbitos incluyó el traslado del "cacerolazo" y de los malestares de los clientes-ahorristas a los bancos que –en tanto espacios alternativos a los 'centros simbólicos' (Geertz, 1993) que hasta entonces habían aglutinado este tipo de reclamos tales como la Plaza de Mayo o el Congreso– se convirtieron en un nuevo ámbito de constitución de subjetividades políticas. Es así que el conjunto de "ahorristas estafados" que se concentra tres veces a la semana en la esquina de Diagonal Norte y Florida se manifiesta frente a diferentes sucursales bancarias ubicadas a lo largo de esa peatonal y despliega frente a ellas una serie de prácticas particulares con el objetivo de reclamar por la restitución de sus ahorros. Entre estas prácticas podemos mencionar el hecho de martillar las chapas que cubren los frentes de los bancos, hacer ruidos apelando a diversas estrategias, prender fuego bolsas de basura, impedir el acceso o la salida de clientes y pintar con marcadores y aerosoles las vidrieras de tales entidades. En estas marchas es posible ver participar regularmente a Marco Stein[4].

Marco –quien es plomero y gasista de oficio y hace trabajos de este tipo por cuenta propia– es un integrante muy conocido dentro del grupo de "ahorristas estafados" de Diagonal Norte y Florida. La base de su popularidad al interior del grupo radica, entre otras cosas, en el hecho de que es quien se ocupa de estimular la realización de escenificaciones y actuaciones. El interés por la realización de representaciones teatralizadas o "performances" fue a lo largo de la historia de este grupo un ejercicio habitual:

> *En 2002 en una marcha hicimos una representación y la idea era que la justicia nos tenía de esclavos. La gente vino con cadenas y con grilletes para engancharse en los brazos y yo iba disfrazado de Justicia con la toga blanca y con un látigo. En otra oportunidad hicimos la representación de un campo de concentración. La sociedad actual se basa principalmente en la economía, entonces ¿Qué me hablan de una sociedad con libertad si yo no tengo mi libertad económica? Soy un esclavo: estoy dentro de un campo de concentración. Me armé un alambrado de púas y aparecí con un cartel que decía "Campo de concentración 'La Argentina'"...hubo mucha gente a la que no le simpatizó esa acción. También en otra oportunidad, justo el día que mataron a Kostecki y Santillán[5], hicimos la teatralización del nacimiento de un nuevo bebé que era la nueva Argentina. Un ahorrista trajo una camilla, otro se disfrazó de mujer embarazada, había uno que hacía de partera...[6] (V)*

Por su parte, la familia de Marco está compuesta por él, su esposa Mabel, y sus dos hijos, Claudio y Laura. La edad de los padres ronda los 50 años y la de los jóvenes los 20. Al momento de llevar a cabo la intervención que me interesa analizar la hija mayor, Laura, estaba cursando su último año del colegio secundario y Claudio cursaba el tercero. Las ocupaciones de Mabel estaban vinculadas, en tanto "ama de casa", al trabajo en el hogar.

La familia Stein adquirió notoriedad pública en Enero de 2002 cuando realizó un particular acto de protesta en el interior de una sucursal bancaria. Me interesa centrarme en el análisis de esa "situación social" (Gluckman, [1966] 1987) en tanto evento localizado en el que se encuentran en juego los diversos factores que lo constituyen. Con el objetivo de recuperar ciertos elementos explicativos que den cuenta de esta "situación social" –como ciertas representaciones sociales y valores morales implicados en la acción– primero narraré sucin-

[4] Los nombres propios fueron modificados para preservar la identidad de Marco y la de su familia.
[5] Se refiere al asesinato a manos de la policía de la provincia de Buenos Aires de los militantes piqueteros Maximiliano Kostecki y Darío Santillán en el partido de Lanús el 26/07/2002.
[6] A lo largo del texto distingo en bastardillas los términos nativos.

tamente lo ocurrido aquel mediodía. La reconstrucción de los hechos que sigue a continuación fue realizada a partir de notas periodísticas y fotografías publicadas en diversos diarios y revistas. Algunos de esos recortes y fotografías fueron provistos por el propio Marco. Asimismo tuve la ocasión de realizarle dos entrevistas a este "ahorrista estafado" en su propia casa de Barrio Norte.

Acciones

El jueves 24 de enero de 2002 no sería un día más para la familia Stein. Tampoco estas vacaciones serían del tipo de aquellas a las que estaban acostumbrados. Hacia las 13.00 hs. de ese día los integrantes de la familia realizarían una escenificación en el hall central de la sucursal Barrio Norte del banco HSBC a modo de protesta para reclamar por la restitución de sus ahorros. Esta particular acción los acercaría a todos los hogares del país a través de los medios de comunicación.

Durante el año de trabajo Marco tenía como histórica costumbre ahorrar una parte de dinero para destinarla a las vacaciones familiares. El momento de vacaciones en el balneario de Villa Gesell representaban para la familia la época del "encuentro familiar" dado que durante el año cada integrante del hogar se dedicaba a sus propias actividades y los momentos compartidos eran una excepción. En el período de vacaciones, en cambio, la regla eran las comidas compartidas y las horas de playa en común. A principios de 2002 la posibilidad de tomarse las vacaciones tan esperadas corría serio peligro.

La incertidumbre en torno a las vacaciones estaba vinculada desde un principio a la incertidumbre alrededor de los ahorros familiares depositados en el banco. Debe recordarse que en las semanas inmediatamente posteriores a la promulgación del "corralito", las sucesivas modificaciones de la medida, la falta de información en las sucursales bancarias y el clima social post-diciembre de 2001, contribuían al desconcierto y a la confusión generalizada. Marco Stein, uno de los "atrapados" en este "corralito", cansado de invertir horas de su tiempo en las sucursales bancarias intentando recuperar (parte de) su dinero y luego de volver una y otra vez a su casa sin respuestas, comenzó a sospechar que recuperar sus ahorros iba a ser una tarea más difícil de lo que pensaba y que quizás las vacaciones de Febrero en Villa Gesell no podrían concretarse. La dificultad y el esfuerzo necesario para recuperar el dinero retenido eran mayores día a día y esto hacía pensar a Marco que pasar tanto tiempo dentro del banco iba a implicar pasar las vacaciones dentro del banco mismo. Esta idea quedó resonando en su cabeza durante algunos días. Finalmente decidió que, si no iban a ser posibles las vacaciones familiares, lo justo y necesario era realizar una acción que llamase la atención de los medios de comunicación: el objetivo era *escrachar* a los bancos, es decir dejarlos en evidencia frente a la población como *estafadores: hicimos lo del banco para que quedara en la mente de alguien que el banco no me permitió usar mi plata.* De este modo, si bien la idea inicial de pasar las vacaciones en el banco tenía su causa en el tiempo que insumía a Marco estar en ese lugar haciendo trámites para resolver la situación de sus ahorros, estaba claro que las vacaciones familiares no serían posibles no tanto por este motivo sino porque esta institución no le permitía disponer libremente de su dinero.

Marco trasladó estas inquietudes a su familia. En un primer momento encontró resistencias dado que ningún integrante del hogar estaba dispuesto a *hacer lío* y a *exponerse en público.* Al no encontrar consenso al respecto, logró convencerlos a través de una idea que a él le resultaba muy simpática y –sobre todo– que permitía manifestarse *pero sin violencia,* como le gusta subrayar a Stein. La idea que propuso a su familia era sencilla: ya que no podían pasar las vacaciones en Villa Gesell, proponía que la familia fuera a "veranear" al banco a modo de protesta. La otra forma de lograr la movilización familiar fue recordando que los ahorros en cuestión eran de toda la familia y que una parte de los mismos estaba destinada a pagar el posgrado de sus hijos: *hoy sin un posgrado no sos nada...* decía Stein. Por lo tanto, según su relato, lo que estaba involucrado en este episodio no era el dinero del padre sino el futuro

de los hijos y la familia. Por otra parte era necesario que la familia se defendiera a sí misma, dado que *ni los jueces, ni los políticos, nos defendieron frente a los bancos*. Desde el lugar ciudadano que reclama al Estado, Marco mencionaba la ausencia de éste como árbitro entre las empresas y los ciudadanos haciendo referencia a un Estado que no se comportó como garante de los convenciones que garantizan "el curso normal de las cosas" y el cumplimiento de los pactos instituidos: *acá a nosotros no nos defendió nadie, protestamos contra los bancos, pero también contra el gobierno y la justicia.*

Con el objetivo de lograr la mayor difusión posible Laura, por instrucción de su padre, se ocupó el día anterior de conseguir las direcciones de e-mail de los medios de comunicación más importantes y envió un mensaje que decía: *Mañana jueves 24 de enero a las 13.00 hs. la familia Stein se va de vacaciones al banco en forma de protesta.* Al día siguiente, la familia Stein comenzaba a prepararse para el evento.

Hacia las 12.30 del jueves 24 de enero de 2002 Mabel, Laura, Claudio y Marco se vistieron como si estuviesen yendo a la playa un día de veraneo como cualquier otro a los que estaban acostumbrados. Así, cada uno estaba vestido con trajes de baño, ojotas, gafas de sol y gorros. Además de la vestimenta llevaban dos reposeras, baldecitos para jugar con la arena, caracoles, una lona para tomar sol, una pelota de fútbol y un bolso con una botella de gaseosa, un termo y un mate. A las 13.00 hs ingresaban al banco. Una vez adentro de la sucursal del HSBC Marco dio el primer paso al intentar abrir una de las reposeras. En ese momento un custodio de seguridad le señaló que eso no estaba permitido, a lo que Marco respondió -*Yo soy cliente del banco y me quiero sentar.* En el momento en que el custodio –cuya intuición le señalaba que algo fuera de lo corriente estaba por ocurrir– se dirigió hacia el despacho del gerente, Claudio y Laura terminaron de abrir la otra silla, desplegaron una lona y se sentaron sobre ella. Mabel, ubicada en su reposera, cebaba mate mientras Marco desplegaba un cartel que había confeccionado para la ocasión en el que podía leerse: *"Este banco se quedó con el futuro de mis hijos. Devuélvanselo"*. Mientras tanto Claudio, tras desparramar arena y caracoles en el piso, jugaba con la pelota.

Tras esta irrupción los empleados de seguridad del lugar cerraron las puertas y los clientes que estaban siendo atendidos fueron obligados a salir por la puerta de servicio. A los pocos minutos el frente del banco estaba repleto de fotógrafos de medios gráficos y de cámaras de televisión. Durante casi dos horas los Stein no hicieron más que charlar, tomar mate, jugar a la pelota y recibir la adhesión de varios clientes del banco que también eran *víctimas* del "corralito". Hacia las 15.00 hs. la familia decidió dar por finalizado el acto de protesta. A la salida del banco, esta vez la sorpresa era para los Stein: dos patrulleros con las sirenas encendidas los estaban esperando. Sin embargo Marco estaba tranquilo porque, según sus palabras, *Dejamos todo perfecto, todo en orden, cosa de que no se puedan quejar de lo que hicimos...así les demostramos que los que estuvieron mal fueron ellos.*

A pesar de la presencia policial nadie resultó detenido. La familia Stein volvió a su casa luego de que Marco dialogara con diversos medios de comunicación. Unas semanas después intentaron realizar nuevamente un acto de protesta con las mismas características en otra sucursal del mismo banco pero la intervención no resultó posible: la primera acción de protesta había resultado lo suficientemente exitosa como para que el rostro de Marco resultara familiar a los empleados de todas las sucursales del HSBC. Por este motivo, en el segundo intento los custodios de seguridad –apenas vieron acercarse a la familia pronta para "veranear en el banco"– les impidieron el ingreso[7].

[7] La reconstrucción de los hechos fue realizada sobre todo en base al relato del padre de la familia. Desde ya, la perspectiva de Marco no da cuenta de las perspectivas plurales de otros integrantes de la familia y resulta muy probable que los otros miembros hubiesen relatado los hechos de otro modo. Puede resultar paradójico que el presente trabajo intente hablar de la "familia" y trate sólo con la narrativa del padre de la misma, reproduciendo de este modo la estructura de género y autoridad propia de la estructura familiar. Sin embargo, como señalo más adelante, no voy a trabajar aquí sobre las particularidades del "campo" familiar.

No resulta menor recordar que ese verano la familia Stein tuvo sus vacaciones a fines del mes de febrero tal cómo lo hacían años anteriores. A pesar de esto, las vacaciones como símbolo elegido para desplegar el acto de protesta condensan excepcionalmente una relación que atraviesa todo el reclamo de los "ahorristas estafados": el vínculo entre el dinero y el trabajo realizado para conseguirlo. Es este vínculo uno de los temas que profundizaremos en este trabajo.

Elecciones morales

Tal como se ve en la escena anterior, estamos frente al caso de una familia que en tanto víctima del "corralito bancario", se presenta como un cuerpo de acción unificado que reacciona frente a la agresión *inmoral* de los bancos y el Estado. Una de las consignas más frecuentes en las marchas de los "ahorristas estafados" en las que participa la familia Stein, es la que señala que *¡Los políticos y los banqueros son unos inmorales!* Aunque en ciertos contextos hay acciones que pueden ser consideradas como "amorales" cuando implican el desconocimiento de las causas y consecuencias de los propios actos[8], en este caso lo "inmoral" para los Stein tiene que ver en cambio con ignorar intencionalmente pactos, alianzas y relaciones establecidas con el objetivo de alcanzar los propios fines. En oposición a esta figura de "inmoralidad" se construye la moral de los "ahorristas estafados", conjunto de acción anclado en sostener los pactos instituidos en los que sus integrantes creen, pactos que garantizaban la correcta salvaguarda del propio dinero en los bancos.

Toda acción social contiene una faceta moral, esto es, una dimensión normativa donde se combinan representaciones respecto de la obligatoriedad y de la deseabilidad de ciertos cursos de acción, y donde a dichas representaciones se asocian sistemáticamente contenidos emocionales socialmente legítimos (cfr. Balbi, 2004:62 y ss.). Para avanzar en el análisis que nos interesa debemos distinguir en esta afirmación entre dos cuestiones diferentes pero íntimamente relacionadas. Por un lado la relación entre lo "obligatorio" y lo "deseable" y por el otro el papel de los sentimientos en la orientación de la acción social. Con respecto al primer punto hay que distinguir que "quizás algo que uno desea hacer es también algo que uno está obligado a hacer, sin embargo decir que algo es deseable o vale la pena no implica que uno esté obligado a hacerlo" (Archetti, 2003:163). Dado que, como aquí veremos, ciertos cursos de acción no tienen un carácter obligatorio ni resultan de imperativos a *priori,* los valores morales no se traducen automática y directamente al comportamiento sino que median las "elecciones morales" (cfr. Archetti, op.cit). Por otra parte, a partir de enfatizar el carácter emotivo de las valoraciones morales puede sugerirse que lo que los actores consideran bueno o malo, correcto o incorrecto, no se apoya exclusivamente en argumentos y criterios racionales. Enfatizando en el papel de los sentimientos y en el carácter emotivo involucrado en la moral, entiendo que las acciones de este tipo no se basan de modo excluyente en imperativos racionales ni racionalizables.

Es así que la alternativa posible entre intervenir o no plegarse a la propuesta de Marco fue evaluada por la familia y requirió de algún tiempo de meditación al respecto. No era obligación de ninguno de los integrantes sumarse a la propuesta paterna de intervenir públicamente. Frente a la disyuntiva presente, a saber, no *exponerse en público* o aceptar participar del acto de protesta, los familiares de Marco decidieron tomar el camino que les parecía correcto: acompañar el reclamo del padre de la familia y sostenerlo como un reclamo familiar. Había algo allí que hacía que la participación de toda la familia fuese percibida lo como correcto y como lo que sus integrantes debían hacer frente a la propuesta paterna. Pero tomar una u otra decisión no era una obligación clara y firmemente establecida. Si así hubiera sido, no hubiese habido meditaciones de ningún tipo ni hubiese sido necesario

[8] Esto ha sido analizado como producto de la hechicería o de la locura en Strathern 1997.

el trabajo de Marco por construir un consenso apelando a la idea de que *los ahorros son de toda la familia*. Frente a las alternativas posibles la elección de acompañar la propuesta paterna fue considerada como la postura "correcta", "buena", "deseable" o "meritoria". Como acabo de señalar, la moralidad no se impone monolíticamente sobre los sujetos sino que "en los momentos de crisis la moralidad se presenta y se experimenta en términos de elecciones morales" (op. cit., 219). Por este motivo, los actores sociales evalúan ciertas posibilidades dentro de las líneas de acción imaginadas y toman el camino que consideran deseable, meritorio o, simplemente, conveniente.

La unidad de la familia como un cuerpo de acción es posible a partir de la elección moral por cumplir con las expectativas de reciprocidad familiar, es decir de intervenir padres e hijos recíprocamente en la defensa de sus intereses, que se asienta en ciertas representaciones familiares sobre el valor moral del dinero y el ahorro, las que producen expectativas sobre cómo deben responder los integrantes de la familia de acuerdo con sus papeles de padres o de hijos. Mas adelante volveremos sobre este punto. Las expectativas de actuación parecen ser mutuas y puede notarse un beneficio recíproco al actuar dado que los hijos no sólo protestan y reclaman "por su propio futuro" sino que también lo hacen por los ahorros pertenecientes a sus padres y por ellos acumulados. El padre espera frente a su propuesta de intervenir en el espacio público que sus hijos lo acompañen en tal empresa dado que son ellos quienes van a hacer uso de los ahorros familiares destinados a solventar su propio futuro. Es así que los hijos también defienden su derecho presente a hacer uso de los ahorros reunidos por el padre con el objetivo de asegurarles el provenir. En la demostración de la preocupación por defender los intereses de los otros integrantes de la familia se cumple con las expectativas generadas. Puede notarse entre los miembros de esta familia un sentido de defender los unos el derecho de los otros.

Como veremos enseguida el hecho de que la movilidad ascendente no es un fenómeno de esfuerzo propio sino que requiere el apoyo social de los padres y quizás de otros familiares es lo que está en la base del cumplimiento de las expectativas mutuas. En la familia todos reclaman por los intereses de todos: los padres por recuperar su recompensa por los años de trabajo y sacrificio y por "el futuro de sus hijos" y los hijos por los ahorros de los padres que sienten como propios, dado que están destinados a solventar su futuro. De este modo queda saldada la unidad de intereses de esta familia: ella puede movilizarse como cuerpo cuando los intereses de unos y otros se fusionan en la figura única que sugiere que los ahorros de los padres implican el futuro de los hijos y todos los integrantes responden de modo positivo a las expectativas generadas en consecuencia.

Remontándonos más allá de la elección familiar por actuar públicamente, podemos preguntarnos a través de qué oposiciones y distinciones la constitución de esta familia como un cuerpo de acción resulta viabilizada. Ensayaré dos respuestas posibles al respecto. Por un lado es necesario analizar el modo en el que la familia Stein opone la moralidad familiar a otras que le resultan divergentes: me refiero a aquellas moralidades representadas por los bancos y la política. Por otra parte apelaré a la relación que establecen los propios sujetos implicados entre el esfuerzo de los padres y el futuro de los hijos. Como intentaré demostrar recurriendo al concepto de "meritocracia", esta vinculación es realizada presentando al ahorro como un valor asociado a cualidades morales.

Moralidades divergentes

Una familia en el banco

Al referirme a "familia" distingo este concepto del de "hogar" que por un lado es un sentido de "lugar" y, por el otro, es preferentemente una categoría estadística y económica vinculada a los modos de residencia y consumo. "Familia" en cambio es un concepto cuyo anclaje es moral y que está asociado a ciertos valores y representaciones colectivas (Isla et al, 1999).

Según Bourdieu (1997) la construcción de un "espíritu de familia", del "sentimiento fami-

liar" como principio efectivo de cohesión social es un principio construido socialmente que instituye el funcionamiento como "cuerpo" a un grupo que, a su vez, tiende a funcionar como "campo". No me ocuparé aquí de analizar la familia como un "campo", es decir que no me dedicaré a estudiar los principios y disputas que la constituyen y conflictivizan en su interior sino que intentaré focalizar en la propia perspectiva de los actores en relación con aquello que se presenta como exterior a la misma y en las representaciones que orientan las decisiones y las intervenciones de los miembros.

Una vez que se la nombra como tal e independientemente de cómo se la constituya en contextos diversos, la familia parece ser para el sentido común una unidad colectiva de la mayor importancia para los individuos al enfrentar los momentos de crisis y presiones del exterior. Uno de los modos de asegurar la integración del conjunto consiste en transformar a los individuos en, valga la metáfora, miembros de un "cuerpo", es decir "integrantes" de una unidad. Este pasaje hace nacer la unidad familiar, la integra y la corporiza. La familia como cuerpo es un grupo integrado en un "nosotros" capaz de pensar y actuar en función de ese "nosotros". Este sentimiento de ser "miembros-integrantes" es la condición para que se efectivice la integración y se presente a los demás como unidad dotada de una identidad reconocida. Este proceso integrador cierra al grupo hacia adentro y lo presenta como unidad frente a aquello que le resulta exterior.

El discurso que la familia pronuncia acerca de sí misma la presenta como un agente dotado de voluntad, capaz de pensar, de sentir y actuar conforme a ese pensar y sentir. Es así que se cristaliza su dominio como el dominio de una "comunidad". Señala Bourdieu (op. cit.) que una serie de prescripciones normativas relativas a la manera adecuada de vivir las relaciones domésticas caracterizan las relaciones entre sus integrantes: entonces, desde esta normatividad la familia *debe* ser el lugar el don, las relaciones personales la armonía y la solidaridad; *debe* ser el espacio de los afectos y la confianza. A su vez es concebida como un universo en el que las leyes ordinarias del mundo económico y el utilitarismo se hallan suspendidas. A diferencia de los mundos morales caracterizados por el intercambio comercial, económico, pragmático y asociado a la consecución de fines individuales, la familia debe representar la refutación del espíritu de cálculo y de la búsqueda de equivalencia en los intercambios, una esfera de relaciones por fuera del mercado. Así como en las narrativas de Marco, desde ese ideal de familia como un mundo moral específico,

> El lugar del dinero, el interés y lo espúreo viene a asociarse negativamente en modo contrastante con la figura de la familia que es el lugar de la confianza, del don -por oposición al mercado y al mercader- de la *philia* (Pita, 2005:153)

Hay bastante para decir entonces en el caso que nos ocupa dado que el espacio elegido por la familia Stein para realizar su reclamo en tanto familia *estafada* es justamente uno que sintetiza los valores a los que se opone la familia presentada como una comunidad: el banco. El banco aparece no sólo como símbolo del "mercado" sino más específicamente como símbolo del mercado de capitales.

La sucursal bancaria en tanto espacio culturalmente marcado por la circulación y el acopio de dinero se encuentra atravesado por una serie de valores que lo alejan y lo diferencian de aquellos que caracterizan a la familia: el interés, el pragmatismo, el cálculo, etc. Me interesa recalcar la importancia de los valores en juego en cada uno de estos mundos morales divergentes[9] dado que por un lado, la manifestación familiar fue llevada a cabo en una sucursal bancaria –epítome del mercado y los valores

[9] La idea de moralidades divergentes me ha sido sugerida por el trabajo de María Pita en el que la misma está bien elaborada a partir del papel del dinero en el caso de un movimiento de demanda de justicia de familiares de víctimas de la violencia policial (Pita 2005).

[10] Desde una visión centrada en las relaciones al interior de la familia entendida como un campo podría sugerirse que lo que el padre de familia presupone es obediencia de parte del resto de los integrantes.

asociados al mundo de la economía– y por otro porque el padre de la familia presupone una cierta unidad familiar para lograr la movilización de todos los integrantes[10]. De este modo, el mismo acto en que se afirma cierta normatividad sobre la "unidad" familiar y los valores que la sustentan, implica necesariamente una distinción y una diferenciación con respecto al mundo del interés económico. Aquello que es vivido como una fuerte crisis y desestabilización impuesta por el "corralito bancario" intenta ser contenido a partir de la presentación de una familia unida que actúa como conjunto definido cuando se siente *estafada,* práctica asentada sobre el discurso normativizado de la estabilidad y la unidad familiar.

En este trabajo me interesa resaltar la dimensión del *deber* en aquel discurso ideal sobre las relaciones familiares sin dejar de aclarar que estos presupuestos cognitivos y prescripciones normativas son de tipo ideal. Es decir que si analizamos de modo etnográfico cómo se despliegan y encarnan estas prescripciones en el "mundo real" podremos acceder a una variedad de posibilidades que las tipologías y elucubraciones teóricas no llegan a aprehender: en las acciones concretas, los actores sociales se ven "tironeados" por diferentes alternativas y no siempre las cosas son tan claras para ellos. Si bien es cierto que los actores toman decisiones que están encuadradas en marcos morales y valorativos ideales que delimitan ciertas posibilidades imaginativas en relación a los cursos de acción posibles, en las situaciones concretas estas prescripciones no son absolutas. Esto significa –tal como sugiere el concepto de "elecciones morales"– que las elecciones que se toman al decidir seguir un curso de acción y no otro no son automáticas ni están determinadas por estos ideales *a priori*. En principio la familia aparece aquí con un sentido de organización, de cuerpo, que puede ser movilizado cuando un agente externo -en este caso, además, presentado por los actores como moralmente opuesto- ataca los intereses que son vividos como comunes de parte de sus integrantes. Sin embargo, esto no implica una relación automática del tipo estímulo-respuesta sino que, como hemos visto, median otras posibilidades como el *no exponerse en público* o *no hacer lío* y negarse de este modo a la intervención pública. Esto nos permite sugerir que, aunque que la familia es pensada desde estos sujetos como un ámbito dominado por las relaciones afectivas y de solidaridad, la mediación del cálculo de las consecuencias de las propias acciones y la racionalidad también tienen allí un lugar.

Pero no son sólo los bancos los señalados como *estafadores, corruptos* e *inmorales.* Si bien el banco es elegido como centro simbólico para llevar a cabo la intervención, la política en tanto actividad dominada por una moral del pragmatismo, como un dominio en donde "todo vale", también se ve contrastada con la pureza de la moralidad familiar.

La familia y la política

Como he señalado, entiendo que los valores morales implican componentes afectivos y delimitan un mapa cognitivo que le da sentido a la acción frente a las alternativas posibles. Esto es así dado que las valoraciones que los sujetos imprimen a sus acciones operan como fuerza moral y las orientan (Howell, 1997). La noción de moralidades "abre la posibilidad de considerar lo que los actores plantean como convencimientos, certezas, creencias que inciden de manera central en los modos en que construyen significados, imaginan la realidad y actúan" (Archetti, 2003:162). Plantear el razonamiento desde esta perspectiva permite analizar los valores en los que se fundan ciertas actividades que al ser desplegadas en el espacio público participan del mundo de las actividades políticas. La propuesta de participar como familia en un reclamo en el espacio público y el hecho de que Marco señale, como veremos en seguida, que se trata de un reclamo que contiene una dimensión política, permiten indagar en la particular politicidad implicada en el mismo.

La intervención familiar en el espacio bancario no es referida por Marco Stein como una intervención "sin política" o "apolítica", sino que diferencia el tipo de política que puede hacerse desde el compromiso familiar de otros modos de llevarla a cabo. Su propia convicción señala que

> *El solo hecho de salir a la calle y protestar, a defender tus derechos es una forma de hacer política. Lo que pasa es que cuando uno piensa "política" piensa "partido justicialista", "partido radical", partidos...pero la política en sí no es solamente partidaria. El salir a la calle o ir a la puerta de un banco a reclamar por el derecho de uno es una forma de hacer política, lo que pasa es que no hay una ideología específica atrás, pero sí se está haciendo política.*

Entonces este acto de protesta no es llevado a cabo desde una retórica de "familia=no política", sino que implica un modo particular de actuar políticamente. Si bien es indudable que la familia se presenta como un dominio "interior" que interactúa en relación con un "exterior", desde el momento en que se propone una actuación política familiar el análisis de la misma no puede reducirse a la clásica oposición que dicotomiza al enfrentar "privado y familiar" a "público y político". Por este motivo considero necesario centrar el análisis en la naturaleza de la dimensión familiar de la protesta sin apelar a dicotomizaciones que rigidicen el análisis. De acuerdo con esta postura la pregunta sobre porqué estos sujetos recurren a la familia como cuerpo que interviene políticamente en el espacio público y no a otras instancias de participación colectiva cobra especial relevancia.

Con el objetivo de hilvanar algunas pistas en este sentido, debemos volver poner el foco sobre el conjunto de "ahorristas estafados" que se concentra en Diagonal Norte y Florida. Debe recordarse en este sentido que tal grupo de protesta funciona como un conjunto de acción con una existencia real y efectiva que se da sólo en el curso de las marchas por Florida y que sus integrantes no han generado redes ni instancias organizativas más allá de los encuentros trisemanales sobre esa peatonal[11]. Por otra parte en las marchas del grupo la política partidaria es impugnada ya que se considera que sus intereses espureos no deben "mezclarse" con lo puro y transparente del propio reclamo. Dice Marco:

> *En las protestas de los ahorristas se trató de no mezclar política. Por más que uno al salir a la calle está haciendo política, no es política partidaria. En las marchas dejaron de lado a los que venían con ideas políticas partidarias. En el mundo de los ahorristas vas a encontrar de todas las ideas políticas, pero no hay política partidaria.*

Sin embargo, en este grupo los partidos políticos no son los únicos estigmatizados y despreciados por considerarlos *interesados en hacer política y nada más*. La misma reticencia se presenta al momento de conformar organizaciones de algún tipo que nucleen a los *estafados* o de formalizar alguna asociación con personería jurídica. Entonces entre los "ahorristas estafados" –y la familia Stein es una familia de "ahorristas estafados"– este rechazo a las modalidades organizativas no está limitado al rechazo de las agrupaciones políticas partidarias. Comenta Marco que

> *cuando alguien venía a decir -Vamos a inscribirnos en la Justicia, presentemos una personería jurídica[12] para hacer una asociación de "ahorristas"...la gente le escapaba a eso...la gente no quiere saber nada con hacer agrupaciones.*

De este modo, tenemos que en el curso de la acción que nos ocupa hay dos dimensiones diferentes pero relacionadas entre sí que intentan ser excluidas del ámbito de la protesta: (a) las posibilidades de intervenir en el espacio público desde un ámbito institucionalizado y formalizado, y (b) la política entendida en un sentido partidario. Es decir que no aceptan la participación desde modalidades colectivas de organización sean ellas partidarias o aún impulsadas por los propios damnificados. Las propuestas

[11] En otra parte hemos sugerido que algunas características del funcionamiento del grupo de Diagonal Norte y Florida pueden ser asimiladas al de los "conjuntos de acción" (Zenobi 2004 b).

[12] La "personería jurídica" es una forma legal que da la posibilidad a asociaciones o grupos de ser reconocidos frente a la justicia y las instancias formales como entidades constituidas.

que hizo Marco a los gerentes de su sucursal del HSBC para intentar recuperar aunque sea una parte de su dinero confirma esta necesidad de actuar y buscar las soluciones a los problemas desde modalidades no colectivas de organización:

> *Tuve una reunión con el gerente y le propuse: -Hágame un cheque diferido de acá a tres años. Yo voy en tres años cualquier sucursal del mundo y lo cobro. -No porque no nos lo permiten...Les digo, -Bueno, les hago otra propuesta: yo soy plomero y gasista: hago una factura y ustedes me contratan a mí para hacer el mantenimiento del edificio. Yo les facturo todos los meses, pero yo para cambiar un cuerito soy muy caro entonces, todos los meses acepto que me hagan la reconversión a 1,40 y la diferencia se las facturo...-No, no podemos hacer eso...; -Bueh...ustedes tienen propiedades y autos que salen a remate, yo tenía tanta cantidad de plata en su banco, nos fijamos en el diario cuanto vale una propiedad similar y ustedes me entregan la propiedad -No, no podemos hacer eso, me respondían...Bueno no se cuántas propuestas les hice, legales todas, y no aceptaron ninguna. En un momento me cansé, me levanté y les dije -Lo que ustedes quieren es robarse la plata, no quieren buscar ningún arreglo.*

Desde aquí Marco se presenta como un cliente que reclama al banco y propone soluciones individuales porque se considera un cliente que está negociando una disputa económica con una empresa. Dado el fracaso de la negociación en estos términos, apela entonces a la movilización de los valores familiares con la intencionalidad de apostar a la escenificación más adecuada para hacer visible la protesta. En este sentido también debe recordarse que Marco se encargó de que los medios de comunicación estuviesen presentes. Una vez que encuentra agotados todos los canales de diálogo como cliente que intenta negociar con una lógica y moral semejantes a las del banco, es la figura del padre la que aparece en escena.

En el contexto de estas ideas, propone intervenir desde la familia que es un dominio moral particular cuyas prerrogativas y normatividad se distinguen y oponen por su "naturaleza" a la (in)moralidad de la política y los bancos. Ésta es entonces una intervención con una dimensión política que la atraviesa y que es sostenida por un profundo carácter moral a diferencia de la política organizada y partidaria como una actividad dominada por los valores pragmatismo y el interés espureo. Y es ésta la particularidad de actuar en el espacio público a sabiendas de la dimensión política implicada sin que ello deslegitime tal actuación: al actuar desde la familia la dimensión política no pretende ser eliminada o impugnada *per se*, sino que el modo de lidiar con ella es haciéndolo desde la moral de la solidaridad, la reciprocidad y el desinterés, es decir desde la familia como única posibilidad asociativa en este contexto en el que asociarse y agruparse es percibido negativamente. Desde esta posición los intereses familiares serán mejor defendidos por la misma familia antes que por alguna organización o agrupación cuyos valores estén vinculados por definición al mundo de la política y sean aquellos del pragmatismo, la ética de los fines últimos y el interés, es decir una moralidad contraria a la de un reclamo "puro" o "no espureo" [13].

Es así que como "padre, cliente y ciudadano" tras la persona de Marco Stein se articulan tres dominios de la vida social con moralidades divergentes, a saber, el de la familia, el del mercado y el de la política. Sin embargo es la figura del padre de familia la que resulta resaltada por la intervención familiar. Es este dominio el que es elegido para enfrentarse a la impersonalidad del "mercado", a la corrupción de la política y a la lógica pragmática e *inmoral* de ambos. Más abajo haré el intento de explicar la relevancia de esta elección mediante la puesta

[13] No voy a sugerir aquí que esta familia no esté actuando de un modo pragmático o interesado. Sin embargo, como se verá en la próxima sección, lo que me interesa recuperar es el modo en el que el dinero es presentado en relación al "ahorro" entendido como un valor moral.

en relación de la figura del "padre" con la del "ciudadano".

Meritocracia

Los elementos hasta ahora señalados sugieren que la posibilidad de que la familia actúe como un cuerpo está mediada por las elecciones morales que realizan sus integrantes. En el curso de tal acción encontramos la presencia de diferentes posicionamientos identitarios de parte de Marco que se ven actuados a un tiempo. La impugnación de las posibilidades organizativas y las soluciones propuestas por este ahorrista en la negociación con el banco ilustran su accionar como "cliente" que intenta negociar la solución con una empresa. Sin embargo frente al agotamiento de la negociación en estos términos, entra en escena la figura del padre de familia que, a diferencia de la figura del cliente, implica una serie de valores que señalan una posición, un papel social y un status para reclamar que vinculados a una dimensión normativa y moral fuertemente asociada al papel que debe cumplir el padre aprovisionador frente a la crisis y a los momentos de dificultad familiar. Este juego de posiciones solapadas, producto de una multiplicidad de clivajes que intersectan en un mismo sujeto, no termina aquí. Una tercera categoría entra en juego cuando el "padre-cliente" y los suyos se posicionan en el papel de "ciudadanos" que hablan protestando contra el Estado cómo ya he señalado.

Un modo posible de leer los sentidos condensados en la categoría de "ciudadano" aquí implicada tiene que ver con la forma en que Marco y su familia se sienten vinculados a un proyecto nacional. Desde esta lectura entiendo que el vínculo con el Estado-nación no sólo es leído en términos de derechos políticos y cívicos que relacionan a los individuos con un Estado, sino que también refiere al hecho de sentirse partícipes de una "comunidad imaginada" (Anderson, 1993) con un proyecto nacional fuertemente marcado por una ideología "meritocrática" del que ellos y las generaciones precedentes y venideras participan. Es en relación a este proyecto nacional que Stein se presenta como un "padre de clase media". La articulación entre la figura del padre y del ciudadano, el nexo entre familia y nación puede comenzar a entenderse desde aquí.

Si los valores meritocráticos resultan tan importantes es porque el trabajo ha sido un valor históricamente significativo como generador de identidades sociales. Particularmente esto ha sido así con el trabajo en su concepción moderna, es decir como trabajo asalariado y permanente. El trabajo como valor no está limitado a una concepción utilitaria y de satisfacción de las necesidades, sino que está presente como valor moral y simbólico. La relación entre "trabajo" y "dignidad" ha establecido históricamente que aquellas personas que se esfuerzan y logran obtener su recompensa por el trabajo realizado podrían alcanzar el ideal de una "vida digna". El reconocimiento en dinero al esfuerzo del trabajador y de su familia podría ser en parte acumulado, ahorrado, y destinado a proveer a su progenie de un futuro con una base más sólida que aquella de la que partió la generación paterna modelando de este modo un vínculo entre el pasado de una generación y el futuro de la siguiente y dando cuenta de una cierta narrativa histórica de ascenso social.

La meritocracia como ideología tendría una cara negativa y una asertiva. En el primer caso niega el valor de ciertos atributos sociales como el lugar de origen, el color, la clase, etc., minimiza la importancia de las condiciones de origen de los actores al considerar desde un presente siempre proyectado a un promisorio futuro la posición social de los mismos. En su dimensión asertiva enfatiza que un criterio básico de la organización social deber ser la recompensa al buen desempeño individual de acuerdo con ciertos talentos, habilidades y esfuerzos (cfr. Martins Pinheiro Neves, 2000). Es decir que las situaciones de progreso personal y as-

[14] La clásica estigmatización en relación a la clase media que propone que la misma es un conjunto poco solidario, de intereses mezquinos y que sólo reacciona cuando "le tocan los bolsillos", parte de suponer aquella desvinculación naturalizada por parte de ciertos sectores medios entre el contexto social y las situaciones personales para ponerla en entredicho.

censo social pueden ser construidas de acuerdo con los rendimientos y desempeños individuales independientemente de la adversidad o positividad del contexto socioeconómico[14]. De todos modos, en nuestro país la percepción de las posibilidades de ascenso y movilidad están referidas a la pertenencia a un conjunto social que a partir de su experiencia histórica espera que el mérito personal sea recompensado y reconocido:

> *... a lo largo de varias décadas, en el imaginario de muchos argentinos la pertenencia a la clase media simbolizaba la posibilidad del ascenso social, la garantía de que el trabajo y su compensación mantenían un vínculo indudable (Lvovich 2000: 51).*

Los Stein se sienten pertenecientes a una "comunidad moral" que comparte una serie de valores que históricamente la han identificado. Uno de estos valores es la esperanza de que las generaciones más jóvenes puedan acceder a través de la educación a una mejor posición social que la de las generaciones precedentes. El modo en el que los hijos pueden participar de tal narrativa de movilidad está fundado en el reconocimiento "meritocrático" al esfuerzo y al trabajo de los padres que encuentra su expresión en las posibilidades del "ahorro".

A partir de diciembre de 2001, puede rastrearse en ciertos grupos de protesta la presencia de una retórica de la tragedia personal que es vinculada a la experiencia colectiva de la crisis (Zenobi, 2004 a); Fava, 2004) generando de este modo un vínculo entre el contexto social y la situación particular. Es así que para Marco y su familia la construcción de una narrativa en términos de "tragedia personal" es la base de su acción política y el aspecto negativo de la tragedia se ve realzado por estar inscripta en un contexto socioeconómico adverso. La intervención política es posible en la medida en que resignifican y traducen la experiencia personal en términos de intervención pública. Así intervienen en el espacio público en tanto universo de actividades políticas. Esta articulación entre experiencia personal y tragedia colectiva es presentada en este caso a través de los símbolos elegidos por la familia Stein para caracterizar su acto de protesta: *las vacaciones* y *"El futuro de mis hijos"* como metáforas maestras de aquel vínculo entre el esfuerzo personal y la merecida recompensa. Intentaré elucidar el modo en el que se da este pasaje del dominio personal a la intervención pública y el dispositivo allí implicado.

Del dinero al ahorro

Suele señalarse que lo que caracteriza la autoadscripción a la clase media es el ejercicio de un "estilo de vida" particular caracterizado por ciertas prácticas de consumo y el acceso a ciertos servicios (Wortman, 2003; Svampa, 2003). Tal conjunto aparece como una "comunidad de status" desde el momento en que sus integrantes se sienten poseedores de una serie de prerrogativas que incluyen el acceso a diversos bienes y servicios que distingue a este conjunto tanto de las clases sociales dominantes como de las situadas en los escalones inferiores de la estructura social. En este sentido, al pedirle a Marco una caracterización de su familia, éste señalaba:

> *...somos una típica familia de clase media ...ser de clase media es ...eh ...digamos ...no somos ricos pero tampoco somos los pobres. Te agarrás, tratás de agarrarte desde arriba y sostenerte de abajo es decir, para no moverte de esa clase media de ese ...lo que pasa que es difícil de clasificar ...ehh ...digamos ...eh ...Tener una propiedad, tener un auto, las cosas mínimas de confort, yo creo que eso está considerado dentro de lo que sería una clase media que quizás gente de menor poder adquisitivo no lo tiene.*

Uno de los símbolos elegidos por la familia Stein para presentar su protesta es aquel que de modo excepcional condensa la relación entre el esfuerzo personal y un "estilo de vida" que incluye la posibilidad de desarrollar ciertos hábitos como recompensa por tal esfuerzo: las vacaciones. Dice Marco que

> *normalmente teníamos siempre dos fechas de vacaciones: en diciembre, para las fies-*

> *tas, normalmente nos íbamos una semana a las playas de Villa Gessell.. Después nos tomábamos normalmente la última semana de febrero. Me parece lo más lógico que después de un año de trabajo puedas tomarte un tiempo de descanso porque te lo merecés. Para mi familia siempre fue primordial irse de vacaciones para poder estar todo el día juntos durante una semana o diez días porque durante el año te ves para cenar y punto.*

La insistencia y la percepción de una continuidad histórica entre el mérito, el esfuerzo personal y la recompensa al trabajo encuentran su síntesis en el *normalmente*. Esta marca presenta un punto de inflexión, señalando la emergencia de un momento crítico, al dar cuenta de una interrupción en el curso de un proceso que históricamente ha sido vivido de otro modo: "el quiebre de una sociedad meritocrática es una de las claves de lectura más difundida de la crisis de la clase media" (Kessler, 2000:32).

Si bien la escena de las vacaciones condensa la esencia de la ideología meritocrática hay otro símbolo que nos habla ya no sólo del vínculo entre el trabajo y la recompensa sino también de la narrativa de ascenso social relacionada con un proyecto nacional que tiene como uno de sus ejes el mito-motor de la movilidad ascendente a partir de las posibilidades que brinda la educación. En este sentido quizás más que el símbolo de las vacaciones, es el discurso alrededor de *el futuro de mis hijos* el que da un buen ejemplo sobre el particular. Entonces las posturas que definen a la clase media a partir del concepto de "estilo de vida" enfatizando en las prácticas de consumo, pueden ser complementadas con una visión que contextualice esa particularidad y la enmarque dentro de lo que significan la ideología meritocrática y las esperanzas de movilidad social en relación a un proyecto nacional.

Como veíamos en la escena descripta al principio del texto Marco busca el involucramiento de toda la familia porque entiende que la retención de los ahorros es un problema familiar: los ahorros acumulados en el pasado por los padres posibilitan el futuro de los hijos a través de las oportunidades brindadas por el acceso a la educación como pilar del mito-motor de la movilidad ascendente. La meritocracia vinculada a las posibilidades de ascenso social no es una cuestión vivida individualmente sino de modo familiar. En las palabras de Marco hay un vínculo entre la recompensa que él ha tenido por sus años de esfuerzo y el lugar de la familia como espacio para compartir esa recompensa. Los méritos personales encuentran su realización en el ámbito familiar. El esfuerzo personal del padre "derrama" sus frutos sobre la familia a partir del lazo entre padre e hijos. La importancia de tal lazo se asienta en el hecho de que el mismo "es estructuralmente importante en la familia de clase media porque a través de él fluye la ayuda hacia los hijos más jóvenes por parte de los padres" (Bell, 1980). Así lo confirma el cartel que exhibió en el decurso del reclamo: *Este banco se quedó con el futuro de mis hijos. Devuélvanselo.* La sustitución simbólica del significante "dinero", "mi dinero" o aún "nuestro dinero", por *"el futuro de mis hijos"* da cuenta de que hay sentidos implicados en la protesta que exceden claramente la dimensión económica de la misma. A esto nos referimos al señalar que el ahorro no sólo es una necesidad utilitaria, sino que se presenta también como un valor moral, es decir que los alcances de los sentidos puestos en juego en este reclamo van mucho más allá de la dimensión pragmática del mismo:

> la posibilidad de ahorrar, (...) es algo absolutamente constitutivo de las clases medias (...) Si uno ahorra es para el futuro (...) [después del "corralito"] ya no se puede tener proyectos, ya no hay futuro y por lo tanto no hay expectativas de movilidad. En la Argentina uno de los datos más importantes, desde fines del siglo XIX, era la movilidad social y las expectativas que creaba. (Torrado, en Caparrós 2002: 102-103, citado en Fava, 2004:53).

[15] En otro contexto esto ha sido claramente demostrado por Miller (1999) quien ha sugerido una cierta correspondencia entre el "sacrificio" y el "consumo" comprendidos a través de una teoría general del "gasto" y ha analizado cómo

El ahorro aparece aquí como una preocupación moral antes que como una necesidad funcional y utilitaria[15]. Si bien en situación de entrevista Marco me señalaba –apelando a una retórica de la propiedad privada– que *el banco no me permitió usar mi plata, es mía y yo la utilizo como quiero. Si quiero ir y jugármela toda en el casino y regalársela a alguien, no podía* ... en las situaciones públicas elige hablar indignado del futuro de los hijos y los años de esfuerzo que le llevó acumular los ahorros a ellos destinados. Para que la tragedia personal se traduzca en una intervención pública con intenciones de éxito, no es posible reclamar la restitución del dinero sólo desde el lugar de los derechos individuales y la propiedad privada. Se hace necesario alterar y transformar las cualidades del dominio de la economía vinculado a valores de tipo egoístas e individuales y asociarlo a dominios socialmente valorados como el trabajo y la familia.

El dinero es integrado al reclamo no cómo un fin en sí mismo sino como un medio atado a los valores morales de la meritocracia y la familia. La familia y el dinero en tanto elementos pertenecientes a mundos morales divergentes se articulan de este modo al sugerir que el futuro de los hijos descansa en el pasado de los padres, que el esfuerzo paterno-materno, es la base de los logros filiales, en fin, que el ascenso a una mejor posición social por parte de los hijos ancla en las recompensas que tuvieron las generaciones anteriores por su trabajo. Es así que el dinero es incorporado al universo simbólico de valores familiares desde la puesta en relación entre un proyecto meritocrático, las posibilidades de movilidad social y las expectativas hacia un futuro. La articulación entre la ideología meritocrática y los valores de la familia permiten la transformación del dinero en un valor moral al ser reconocido como ahorro en tanto práctica vinculada a un proceso histórico nacional reconocido.

Tanto desde nuestra perspectiva como desde el punto de vista de los actores, la clase media puede ser pensada a la vez en términos de una comunidad de status definida por un estilo de vida particular como en el sentido de una comunidad moral anclada –según los contextos específicos– en los valores de la familia, la meritocracia y el ahorro, como vimos en este caso. La pertenencia a esta comunidad moral explica y justifica la pertenencia a una comunidad de status: se vive de determinada manera y se accede a determinadas prerrogativas –como ciertos bienes y servicios (las vacaciones o el posgrado, en este caso)– porque se han ejercitado a lo largo del tiempo ciertas prácticas asociadas a cualidades morales como la práctica del ahorro.

Aperturas

Familia, clase media, nación

Me he centrado aquí en el análisis de una situación de movilización pública donde valores asociados a la familia y al ahorro son sostenidos como legítimos. No es mi intención generalizar esos valores y presentarlos como constitutivos de la identidad de las clases medias. Lo que no puede omitirse, sin embargo, es el hecho de que Marco Stein caracteriza a su familia como "una familia de clase media" y apela a las cuestiones aquí mencionadas como relevantes para el accionar familiar.

El hecho de autopercibirse y presentarse como una familia de clase media está tan relacionado con las ideas de "tener" o "poseer" como con las de "ser" y "pertenecer" (Liechty, 2003). Si los dos primeros términos están vinculados directamente a las prácticas de consumo en cambio los segundos están más bien relacionados con la construcción de espacios y lugares de pertenencia que no se basan exclusivamente en el consumo y están íntimamente vinculados a la dimensión histórica y a la construcción de un imaginario particular. Desde este último punto, es posible pensar la gran fuerza autoadscriptiva del término "clase media", "cuya amplitud en ocasiones pareciera permitir

ciertas decisiones cotidianas se evalúan en términos de cuestiones morales acerca de acciones buenas y acciones malas.

que se ubique en ellos a todos los sectores que no se inscriben en categorías sociales definidas con mayor claridad por su ubicación estructural (Lvovich, 2000: 51)".

Es ardua la tarea al tratar de establecer y (de)limitar zonas precisas de inscripción para los sujetos que se dicen pertenecientes a la clase media. Se trata, en efecto, de conjuntos con fronteras imprecisas, que pueden ser vinculados al ejercicio de un estilo de vida, pero cuya historia y el imaginario desarrollado a su alrededor rememoran necesariamente los ecos de un proyecto nacional fundado en el mito-motor de la movilidad ascendente. Esto pudimos verlo en particular en el caso que aquí hemos estudiado: una familia en el contexto de la movilización pública. En este contexto, el hecho de que los Stein se presenten como parte de la "clase media" puede ser pensado a partir una narrativa específica e históricamente construida que refiere tanto a una historia como a un estilo de vida antes que desde una posición estructural de clase o desde una economía política del consumo. Aquellos elementos percibidos como comunes y compartidos entre quienes se dicen "de clase media" deben buscarse en las experiencias históricas y en las creencias y prácticas que esa experiencia ha generado. Como se vio en el caso de esta familia, una de las experiencias que remiten a ese imaginario histórico es la del ascenso y la movilidad social vinculadas a la ideología meritocrática de la que hemos hablado más arriba. A este respecto, resulta sugerente que ciudadanos de clase media que buscaron en contextos semejantes otras formas de protesta y participación política por el camino de las "asambleas populares" explicitaran su conflictiva pertenencia a tal conjunto de maneras no tan diferentes a las de esta familia (cfr. Briones, Fava y Rosán 2004).

Como he señalado si bien el lugar de "cliente" está presente en el curso del acto de protesta las figuras del "padre" y la del "ciudadano" son las que lo articulan de modo primordial. Marco aparece como un "ciudadano" que se presenta primero como un "buen padre" que defiende el futuro de sus hijos. Podríamos preguntarnos cuál es el nexo histórico y funcional significativo que permite articular estas dos posiciones. Entiendo que indagar en el modo de esta articulación permitiría comprender qué tipo de legitimidad otorga a la intervención esta particularidad ¿Que 'plus' se pone en juego a través de esta puesta en relación y de qué modo se da la misma? Para rastrear algunas respuestas posibles es necesario preguntarnos a través de qué procesos históricos significativos se articulan la figura del padre y la del ciudadano. Dado que esto excede las posibilidades de este escrito, intentaré poner en relación algunas cuestiones que considero significativas con el objetivo de abrir el campo de análisis y sugerir algunos caminos posibles.

Para comprender cómo se vincula desde el discurso de estos actores la adscripción a la clase media con el sentimiento de pertenencia a la familia y a la nación, debe recordarse primero que la familia y la nación no son entidades completamente autónomas y separadas; por el contrario,

> el círculo de la familia moderna es lo opuesto a una esfera autónoma en las fronteras de la cual las estructuras del Estado se detendrían. Es la esfera en la cual las relaciones entre individuos son inmediatamente cargadas con una función 'cívica' (Balibar, 1997:101. Traducción propia).

Este proceso de "nacionalización de la familia" se da en conjunto con la subordinación de la existencia de todos los individuos a su estatus de ciudadanos de un Estado nación, al hecho de ser "nacionales". Pero esta puesta en relación entre familia y nación no es automática ni mucho menos abstracta sino que se encuentra mediada por procesos históricos particulares en el curso de los cuales los sujetos construyen vínculos y sentimientos de pertenencia a diferentes comunidades: me pregunto entonces cómo puede pensarse la relación entre los sentidos de pertenencia a las diferentes comu-

[16] Si bien cada una de estas comunidades tiene sus particularidades, podemos considerarlas comunidades en el sentido weberiano para quien "comunidad" es "una relación social (...) en la medida en que la actitud en la acción social (...) se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo" (1992:

nidades a las que hemos hecho referencia, a saber, la familia, la clase media y la nación en la medida en que los actores implicados en la escena que nos ha ocupado participan a la vez de todas ellas[16].

En tanto familia de ciudadanos nacionales, los Stein se sienten vinculados a la nación a través de una narrativa histórica particular de la que la clase media fue tradicional protagonista. Tal narrativa da cuenta de un cierto proceso histórico concreto –la movilidad ascendente– vinculado a cierta ideología –la meritocracia– que ha sido fundante de símbolos y prácticas como el ahorro y las vacaciones familiares. Puede insinuarse que el modo de participar de la universalidad de la nación desde el lugar particular de la familia por parte de los Stein se da a través del sentimiento de pertenencia a una comunidad moral y de status tal como ellos mismos lo presentan, la clase media, que ha participado históricamente de la narrativa nacional del ascenso social.

Recapitulando, uno de los modos en los que los individuos se sienten pertenecientes a la nación se da a través de la participación en cierta comunidad moral y de status –la clase media– en tanto ámbito imaginado de valores que modelan las posibilidades de acción y especifican ciertas prerrogativas. Construir su reclamo desde este lugar permite a la familia Stein invocar un vínculo cuasi-universal que apunta a una sensibilidad nacional desde el lugar de una familia particular que es mediado por la pertenencia a la clase media como una comunidad.

Una versión previa de este trabajo fue presentada en el seminario "Desarrollos en la investigación histórica y etnográfica sobre las clases medias en la Argentina" llevado a cabo en el IDES el 28 de octubre de 2005. Deseo agradecer a Claudia Briones, Fernando Balbi, los integrantes del "Grupo de Investigaciones Etnográficas sobre Clases Medias" (Sergio Visacovsky, Patricia Vargas, Bárbara Guerschman y Ricardo Fava), la comentarista Inés Gonzales Bombal, y los evaluadores de la presente publicación la lectura crítica y los comentarios realizados al borrador del presente trabajo.

Bibliografía

Altamirano, Carlos 1997 "La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio". Prismas num. 1.Disponible en http://www.argiropolis.com.ar/documentos/investigacion/publicaciones/prismas/1/altamirano.htm (bajado en 2/2005).

Anderson, Benedict 1993 *Comunidades imaginadas.* FCE. México.

Archetti, Eduardo 2003 *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina.* Antropofagia.

Balibar, Etienne 1991 "The Nation Form: History and Ideology." En *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities.* E. Balibar & I. Wallerstein. New York: Verso, pp.: 86-106

Balbi, Fernando 2004 *Sabe que significa a lealdade? Análise antropologica de um valor moral peronista.* Tesis de doctorado. PPGAS - MN, UFRJ. Buenos Aires. Inédito.

Bell, Chris 1980 "La importancia social del parentesco" en *Sociología de la familia* Michael Anderson (comp) FCE.

Bourdieu, Pierre 1997 "El espíritu de familia". En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Anagrama. Barcelona.

— 1990 "Alta costura y alta cultura" en *Sociología de la cultura.* Grijalbo.

Briones, C.; R. FAVA; y A. ROSÁN 2004 "Ni todos, ni alguien, ni uno. La politización de los indefinidos como clave para pensar la crisis argentina." En *La cultura en las crisis latinoamericanas.* A. Grimson (comp.). Buenos Aires: CLACSO. Colección Grupos de Trabajo.

Edelman, Marc 2001 "Social movements: Changing Paradigms and Forms of Politics" en Annual Review of Antrhopology vol 30.

Fava, Ricardo 2004 *La clase media y sus descontentos.* Tesis de licenciatura. Departamento de An-

33). Este autor opone esta noción a la de 'sociedad' (en rigor, 'socialización') donde la relación social se inspira en la apreciación racional de intereses.

tropología. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Mimeo.

Geertz, Clifford 1994 "Centros reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder" en *Conocimiento local* cap 6. Paidós.

Gluckman, Max [1966] 1987 "Analise de uma situaçao social na Zululandia moderna" en *Antropología das sociedades contemrporâneas* Bela Feldman-Bianco Global Universitaria. Brasil.

Gonzales, Horacio 2002 Entrevista en "Página 12" 11/2/02.

Howell, Sygne 1997 *The ethnography of moralities.* Rouledge.

Isla, A.; Lacarrieu, M. y Selby, H. 1999 *Parando la Olla. Transformaciones familiares, representaciones y valores en los tiempos de Menem.* FLACSO. Argentina.

Johnston, Robert 2003 *The Radical Middle Class: Populist Democracy and the Question of Capitalism in Progressive Era Portland, Oregon.* Cap. 1: From Yeoman to Yuppie: The Demonization of the American Middle Class Princeton University Press.

Kauffman, Alejandro 2002 Reportaje de María Moreno en Página/12, 28 de enero.

Kessler, Gabriel 2000 "Redefinición del mundo social en tiempos de cambio. Una tipología para la experiencia de empobrecimiento" en Svampa, Maristella (ed.) *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales,* San Miguel y Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento y Biblos.

Lewcowicz, Ignacio 2003 *Sucesos Argentinos: cacerolazo y subjetividad postestatal* Paidós

Liechty, Mark 2003 *Suitably modern: makimg middle class culture in a new consumer society.* Editorial Princeton University press.

Lvovich, Daniel 2000 "Colgados de la soga. La experiencia del tránsito desde la clase media a la nueva pobreza en la ciudad de Buenos Aires" en Svampa, Maristella (ed.) *Desde Abajo. La transformación de las identidades sociales.* Biblos.

Miller, Daniel 1999 *Ir de compras. Una teoría.* Siglo XXI editores. México.

Martins Pinheiro Neves, Livia 2000 "Putting meritocracy in its place" en Critique of anthropology vol 20, n 4. December.

Pita, María Victoria 2005 "Mundos morales divergentes. Los sentidos de la categoría de familiar en las demandas de justicia ante casos de violencia policial" *Terceras Jornadas de Investigación en Antropología Social,* Seanso-ICA-FFyLL-UBA. Edición en CD-Rom. ISBN: 950-29-0848-1.

Strathern, Marilyn 1997 "Double standards" en *The ethnogrphy of moralities* Howell (comp.) Routledge.

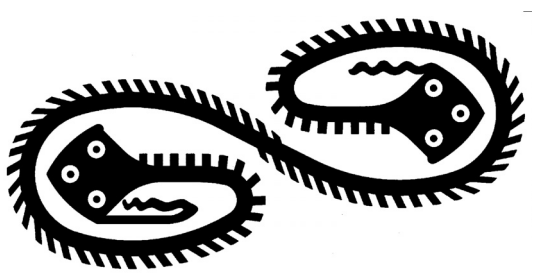
Svampa, Maristella 2003 *Los que ganaron. La vida en los countries y los barrios privados.* Biblos.

Weber, Max 1992 *Economía y sociedad.* FCE, Buenos Aires pp. 33.

Wortman, Ana 2003 (coord.) *Pensar las clases medias. Consumos culturales y estilos de vida urbanos en la Argentina de los noventa.* La Crujía.

Zenobi, Diego 2004 a) *Protesta social, violencia y performances: Narraciones de orden y prácticas de desorden en las marchas de los "ahorristas estafados".* Tesis de licenciatura en Antropología Social. Facultad de filosofía y Letras. UBA. Mimeo.

— "Cómo *devenir* ahorristas estafados y no fracasar en el intento" Actas de las 2 Jornadas de Investigadores en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras.



Colaboraciones

Con Elias en China. Proceso civilizatorio, restauraciones locales y poder en la China rural contemporánea[1]

Susanne Brandtstädter[2]

Resumen

Este artículo sostiene la relevancia de la teoría de Norbert Elias en torno al proceso civilizatorio y las configuraciones sociales del poder, en pos de una antropología política del surgimiento institucional. El caso empírico que aquí se discute es el surgimiento de instituciones aparentemente tradicionales en las regiones más 'desarrolladas' del sur rural de China -templos y linajes- luego de las reformas económicas. Aquí muestro cómo la teoría de Elias de las configuraciones sociales de estas instituciones, más allá de las interdependencias locales y la competencia, están relacionadas con el Estado y la sociedad 'civil' , el pasado y el presente, y con su habilidad para combinar la competencia y la desigualdad con la producción de una 'comunidad moral'. El uso de Elias permite integrar estos contrastes aparentes porque en su teoría las instituciones sociales y la dirección del cambio social no son el resultado de las intenciones humanas o los valores sino de las configuraciones sociales del poder que modelan las estrategias auto-interesadas y las moralidades colectivas.
Palabras claves: China- sociedad civil - proceso civilizatorio - Elias - restauraciones locales - poder

Abstract

This article argues for the relevance of Norbert Elias's Theory of civilizing process and social figurations of power for a political anthropology of institutional emergence. The empirical case dicussed here is the emergence of seemingly traditional institutions in the more 'developed' regions of rural Southern China -temples and lineages- after the economic reforms. I show how Elia's theory of social figurations of these institutions out of local interdependencies and competition, their relatedness with both the state and 'civil' society, the past and the present, and their ability to combine competition and inequality with the production of a 'moral community'. Using Elias allows integrating these apparent contrasts because in his theory social institutions ans the direction of social change are not the result of human intentions or values, but of social figurations of power that, in turn, shape self-interested strategies and collective moralities.
Key words: *China - civil society - civilizing process - Elias - local restorations - power*

Introducción: Elias y China

De entre las principales teorías de la sociedad y el cambio social, la teoría de Norbert Elias sobre las configuraciones sociales del poder y el proceso civilizatorio, ha sido probablemente una de las más descuidadas por los antropólogos. Esta situación parece deberse a los alegatos de etnocentrismo y a las creencias ingenuas en el progreso humano que han sido tendidas contra ella. En su obra más importante, *Über den Prozess der Zivilisation* (El

[1] Una versión diferente de este artículo fue publicado en alemán en *Sociologus* 2000, 50(2). Agradezco a los revisores anónimos, así como a Chris Hann, Erdmute Alber y George Elwert por la ayuda de sus comentarios en aquella versión temprana de este artículo. N. del T.: el artículo original fue publicado en *Anthropological Theory* Vol 3(1) marzo 2003 Sage (pp. 87-105)

[2] University of Manchester. susane.brandtstadter@man.ac.uk

Proceso de la Civilización), Elias se concentró en los avances históricos del auto-control social y sistemático en Europa, y los relacionó con desarrollos estructurales paralelos en las instituciones políticas y económicas. Elias sostenía que con el transcurso de varios siglos, los patrones de comportamiento en Europa cambiaron hacia una cierta estructura o en una cierta dirección, es decir, desde un comportamiento menos limitado y estable, o 'civilizado', a uno que lo era en mayor medida. La fuerza sociológica detrás de estos cambios era la emergencia histórica de ciertos balances de poder en la sociedad, los cuales habilitaron al 'mecanismo monopólico' a tomar su curso, conduciendo, por un lado, a la construcción del Estado y, por otro, a la expansión de espacios internamente pacificados. La expansión de espacios pacificados permitió una nueva división del trabajo en la sociedad, y el desarrollo de largas líneas de dependencias interpersonales que ningún individuo podía controlar. Todas estas presiones fueron ejercidas sobre el comportamiento humano en pos de que permanezca estable y predecible a través de largos períodos de tiempo; una internalización de la coerción que, pasando a formar parte de un habitus, cambió históricamente el carácter de las relaciones sociales y las personalidades sociales.

La mayoría de los críticos han culpado al hecho de que Elias hizo de Europa el caso para mostrar su proceso civilizatorio, desde el inicio, los términos 'civilizado' y 'civilización' huelen a juicio de valor. Esto ha oscurecido la relevancia que poseen para la antropología los principales hallazgos teóricos de Elias -notablemente la de los efectos de los cambiantes balances de poder en las relaciones sociales y en la formación de moralidades y nociones de la persona y el yo. Los procesos civilizatorios son procesos que permiten la concentración del poder en una cierta configuración social y la expansión de espacios pacificados. Ellos, por lo tanto, pueden ser observados en todos los tiempos y lugares. Esta configuración social del poder y su pautada -pero no *planeada*- 'evolución', es lo que moldea intenciones, códigos normativos y personalidades (cf. Elias, 1976b:321-36). Dado que Elias veía la realidad social como el resultado de conexiones no intencionales entre acciones interdependientes, su teoría evita la conclusión de que un proceso de 'racionalización' de sistemas de valores o intenciones podría ser un factor causal en la emergencia de un nuevo orden social. Un macro-sujeto histórico hecho a partir de disposiciones individuales no tiene lugar en la teoría del cambio social de Elias (Bogner, 1989: 194-5).

Las historias y sendas de la segunda 'gran transformación', el colapso de las economías planificadas por el Estado y la emergencia de Estados postcoloniales, han planteado una oportunidad única para los antropólogos, para repensar las principales cuestiones del cambio social. Al mismo tiempo, de cara a un nuevo género de 'estudios de transición', muchos antropólogos han reaccionado críticamente frente a los intentos de 'comprimir' las historias y experiencias únicas de los pueblos postsocialistas dentro del estrecho moldede los modelos occidentales de desarrollo. Este artículo sostiene que la teoría de Elias aborda muchas de las principales cuestiones con las que los antropólogos se han comprometido al responder sobre la transición desde el socialismo, tales como el surgimiento de nuevas instituciones sociales, la relación entre agencia económica y sistema de valores, entre derechos individuales y derechos colectivos, intereses privados y el bien social, tradición y modernidad, y entre Estado, mercado y sociedad civil (ver i.e. Hann, 1996; Burawoy y Verdery, 1999).

El artículo 'lleva a Elias a China' para mostrar que sus conceptos de cambiantes configuraciones sociales de poder y de proceso civilizatorio arrojan nueva luz sobre las complejas y usualmente contradictorias dinámicas sociales en períodos de cambio rápido. La experiencia de la China post-reforma aparece cargada de éstas. Para muchos científicos sociales, las reformas de mercado comparativamente exitosas del país, en el 'seno' del estado socialista, han presentado un enigma. Los antropólogos, generalmente menos interesados en establecer las condiciones de una transición exitosa, han sido sorprendidos por la restauración de las instituciones de parentesco y religiosas, y el renacimiento de la vida ritual luego de 40 años de socialismo. En lo que sigue, espero mostrar que la teoría de Elias permite iluminar estas restau-

raciones, no sólo porque rechaza las dicotomías entre tradición y modernidad, estado y sociedad civil, o entre individuo y sociedad, sino también porque resuelve la tensión entre competencia individual por el poder y el prestigio, y el desarrollo de nociones de colectividad, confianza y responsabilidad en el comportamiento humano -una sociedad civil en un sentido más fundamental (Hann, 1996)- en formas remarcablemente inusuales. Mi caso etnográfico es la situación en Meidao, un pueblo en la provincia de Fujian, al sudeste de China, en los años 1990.

Tres paradojas de la transición en la China post-reforma

La experiencia socialista de la China post Mao, o en cuanto a ella, difiere profundamente de la de los países de la Europa del Este y la antigua Unión Soviética. Pese a que el desmantelamiento de la economía planificada por el estado y del sistema comunitario ya habían comenzaron a inicios de los años 1980, las reformas económicas no fueron precedidas ni seguidas por cambios radicales en el sistema político; nominalmente al fin y al cabo, China es aún un país de Estado socialista. A través de la transformación, que en el campo significó la introducción de la agricultura de contrato y el resurgimiento de la producción doméstica y el mercado privado, el Partido Comunista se ha mantenido firmemente en el poder. La prensa permanece estrechamente controlada y las organizaciones públicas independientes del Estado -una sociedad civil en el sentido occidental moderno- están escasamente desarrolladas. El gobierno chino también ha rechazado implementar ambiciosos programas de privatización similares a aquellos en otros Estados postsocialistas. Aún no hay propiedad privada de la tierra y el sistema de registro familiar (*hukou*) permite a las personas reclamar los beneficios de la riqueza sólo en el lugar del registro oficial (el cual no es fácilmente modificable). Los cuadros de 'origen popular' han retenido sus poderes de policía, siendo responsables de la documentación de las familias y de implementar políticas de gobierno. También controlan la distribución de la tierra y las licencias de negocios, es decir, fuentes importantes para el éxito económico en la nueva 'economía socialista de mercado'. Los pobladores, por otra parte, tienen pocos medios formales para proteger, tanto a ellos mismos como a su propiedad, de cuadros corruptos y predadores. Un nueva alianza partido-empresario y la transferencia de poderes que antiguamente estaban al nivel de equipos de trabajo hacia niveles de gobierno municipales vació crecientemente las antiguas propiedades colectivas, un desarrollo mostrado más dramáticamente en los recientes proyectos de apropiación masiva de tierra por parte del Estado (ver Ho, 2001; Guo, 2001). En suma, casi todos los factores usualmente mencionados como una precondición para una 'transición' exitosa, incluyendo la protección de derechos individuales contra el Estado, están ausentes o débilmente desarrollados en China.

Al mismo tiempo, las reformas económicas chinas han tenido una historia exitosa. Especialmente en las provincias costeras del sudeste, hay una economía floreciente que se parece a los 'Estados Tigres' de Asia del Este. Para mediados de los 1990, en Meidao casi nada quedaba de la era colectiva. Grandes casas modernas fueron reemplazando crecientemente los viejos hogares de la ciudad, y muchos pobladores compraron televisión a color, equipos de audio y video. Han abierto varios comercios privados que venden de todo, desde bebidas y medicinas caseras, hasta videocasetes. Algunas familias se han especializado en la venta de estufas a gas modernas y heladeras, otras alquilan tractores, otras venden casa por casa vegetales e inciensos. El sistema público de altoparlantes, que en el pasado transmitía diez horas diarias de propaganda partidaria, ahora esparce sobre los habitantes una mezcla de noticias ocasionales, música que recorre desde la Ópera de Beijing hasta Hip Hop norteamericano, y anuncios publicitarios de compañías privadas. Los mundos en que viven los habitantes se han vuelto 'globalizados': la producción rural es ahora en su mayor parte para el mercado privado nacional e inclusive internacional, y el mercado, organizado en redes comerciales que incluyen las relaciones transoceánicas de

China. Los jóvenes del pueblo viajan en barcos taiwaneses tan lejos como hasta las islas Fiji, y las jóvenes trabajan en factorías del mercado mundial en Indonesia, Singapur o la República de Mauricio. A la inversa, el dinero proveniente de los parientes desde el Sudeste asiático funda industrias rurales en lo que ya se conoce como el 'triángulo de oro de Minnan'[3]. Nuevos mercados, mercancías y medios de comunicación finalmente abrieron al viejo panal de células autosuficientes y autocontenidas que caracterizaba históricamente al mundo rural Chino (Shue, 1998).

La transición relativamente exitosa de China a una economía de mercado dentro de un marco institucional de un estado socialista ha atraído mucho el interés erudito.[4] Al mismo tiempo, la mayoría de los 'transitólogos' han tendido a descuidar una tercera 'paradoja de la transición' en China -notablemente, el hecho de que en toda la China rural del sudeste (aunque no exclusivamente allí) encontramos una restauración de los templos comunitarios y grupos de parentesco corporativos que han traído de vuelta dioses, fantasmas y ancestros para sus habitantes. Estas instituciones fueron restauradas luego de 40 años de socialismo, luego de numerosas campañas que instaban a destruir el marco pre-revolucionario de la sociedad local. Por otra parte, en un ambiente rural cada vez más comercial y globalizado, las instituciones restauradas son de carácter inherentemente local. Históricamente, la membresía en estas instituciones estaba vinculada a la residencia en un lugar particular, y enraizada en el compartir las propiedades corporativas, lo que definían la naturaleza de las relaciones y las propiedades colectivas (e.g. Faure y Siu, 1995).

¿Un reavivamiento tradicional?

En la China pre-revolucionaria, las instituciones religiosas y de parentesco constituían la realidad organizacional más importante de la sociedad rural. Las provincias costeras del sudeste de Fujian y Guangdong eran famosas por su rica vida ritual y sus poderosísimos linajes, que solían comprometer a varios miles de miembros y solían poseer enormes cantidades de propiedad corporativa. El socialismo parecía haber acabado con ello. Destruyó la fuente de recursos más importante del poder del linaje - la riqueza corporativa y las tenencias de tierra- y desnudó a las viejas elites de la sociedad pre-revolucionaria de su influencia. Linajes y templos rituales fueron prohibidos en tanto que expresiones de superstición y feudalismo, los edificios fueron demolidos, o utilizados para nuevos usos seculares, y las genealogías fueron incineradas. Sin embargo, luego de las reformas económicas, fue todo como si el antiguo marco de la sociedad rural simplemente estaba de vuelta 'de golpe'. En el poblado de Meidao, como en muchos otros lugares, los habitantes reconstruyeron los templos y los edificios ancestrales con donaciones privadas y revivieron la vida ritual con la ayuda de expertos en rituales que viajaron al campo para enseñar la apropiada ejecución del ritual a los nuevos médium de los templos (*qitong*) y a los sacerdotes daoistas (*daoshi*). Los líderes de los linajes y templos fueron re-electos y se reapropiaron de sus viejas tareas, tales como representar al grupo hacia el exterior y mediar en los conflictos. Los líderes de los linajes de Meidao tenían reuniones regularmente con los representantes de los linajes relacionados de otras partes, y las afiliaciones de linajes se constituyeron nuevamente en los clivajes políticos más importantes en el poblado.

El retorno de la tradición en el marco de la trinidad formada por instituciones, rituales y líderes, es un proceso bien conocido en otras sociedades postsocialistas: tales restauraciones, verdaderamente aparecen como parte del proceso de transición en sí mismo. Aparentes retornos al pasado han incluido, por ejemplo, el reciclaje de las primeras elites socialistas e inclusive la restauración, bajo iniciativa popular, de cooperativas (Creed, 1999; Verdery, 1999).

[3] *Minnan,* 'al sur del río Min', es el nombre de cierta región geográfica en la provincia de Fujian. También es el nombre de un lenguaje chino hablado allí , y se usa para los grupos 'subétnicos' chinos Han que allí viven.

[4] Para una visión de conjunto ver Oi y Walder, 1999.

Los antropólogos generalmente sostienen que esas restauraciones no son el resultado de un 'retraso cultural' sino que ellas 'remodelaron lo viejo como una respuesta a las exigencias de la audiencia' (Burawoy y Verdery, 1999:12). Burawoy y Verdery han interpretado estos aparentes sostenimientos como respuestas locales al colapso de las estructuras del sistema, como una reacción de mundos morales y colectividades locales contra las tendencias individualizantes del mercado y el marchitamiento del estado socialista, que erosionaron la propiedad colectiva y produjeron la exclusión de los modernos medios de existencia para muchos en las áreas rurales. En contraste con la 'ley de hierro de la expansión del mercado', los antropólogos han descubierto una 'ley de hierro de la resistencia al mercado' que también informa estas restauraciones locales (Burawoy y Verdery, 1999:7).

En China la imagen parece más compleja. También aquí encontramos una renovación de las instituciones 'tradicionales' en áreas culturales remotas donde la gente ha experimentado una regresión económica y se ha vuelto marginal dentro del nuevo proyecto de modernización chino (e.g. Flower y Leonard, 1998). Pero la situación en las provincias costeras de Fujian y Guangdong, donde estas restauraciones han sido más pronunciadas, es obviamente diferente tanto de la de las provincias del 'interior' de China, como de la situación en Rusia y en algunas zonas rurales de Europa del este. Tampoco hay estructuras del Estado colapsadas en la China rural, ni las provincias costeras han sufrido una regresión económica. Incluso la complejidad de las relaciones sociales para con estas instituciones torna difícil el verlas simplemente como formas de resistencia local al Estado y al mercado; ya que justamente los cuadros y emprendedores locales, conjuntamente con miembros de la comunidad china en el extranjero suelen ser los iniciadores de estas restauraciones.

A causa de la amplia variedad de contextos y también por las desigualdades que estas instituciones locales mantienen en si mismas, los antropólogos de China se han divido respecto a cómo comprender este fenómeno. Algunos han puesto de relieve continuidades estructurales entre la era pre-revolucionaria, la socialista y la post-reforma. Potter y Potter (1990) sostienen que esas profundas similitudes estructurales entre los grupos y los viejos linajes hicieron sobrevivir a los últimos en la era colectiva. Luego de las reformas, la 'cultura tradicional está reapareciendo porque la base económica y las estructuras sociales que eran expresadas a través de estas formas simbólicas son nuevamente importantes' (1990:337). Gates (1996) señala líneas de continuidad aún más profundas. Ella sostiene que los linajes emergieron históricamente en un medio moldeado por la articulación entre el 'modo de producción tributario' del Estado y el 'modo de producción nimio-capitalista' a través del cual muchas familias se sostenían. En este ambiente, la metáfora del parentesco mistificaba la explotación económica en los linajes y escondía el carácter nimio-capitalista (y también el capital acumulado) de un Estado predatorio, un contexto y una 'articulación' que ella ve resucitada en la China de la post-reforma. Contra esto, Helen Siu (1989) sostiene que los rituales del presente son nuevas reconstrucciones: un reciclado de fragmentos culturales en un medio donde la presencia del Estado socialista ha sido largamente tomada como dada y donde el viejo sistema de símbolos, creencias y prácticas, donde existen el parentesco y los rituales religiosos, ha desparecido hace mucho. Las prácticas rituales de la modernidad tienen motivos seculares, oportunistas y utilitarios, tales como la acumulación de prestigio y/o el desarrollo de redes de negocios, y esto es lo que los distingue de sus predecesores tradicionales. También Flower y Leonard sostienen que estas restauraciones son menos el producto de la resistencia que una mutua cooptación entre los intereses del Estado y los de la población local. Sin embargo, en oposición a Siu, ellos remarcan el importante rol de los templos en la reconstitución de una comunidad moral local y ven la reconstrucción de los templos como un movimiento '*contra* la mercantilización de las relaciones que acompaña a las reformas de mercado' (1989:228; ver también Feuchtwang, 2000).

A pesar de lo divergente de sus sus explicaciones, la mayoría de los antropólogos han

estado de acuerdo en comprender estas restauraciones como el resultado de intereses, estrategias o códigos normativos de la población local. Este enfoque, por una parte, valora las formas locales de 'dar sentido al mundo' en tanto que poseen un efecto sobre el cambio histórico; por otra parte, sin embargo, torna dificultoso ver el auto interés y las prácticas morales, el cambio y la continuidad, y la expansión del mercado y la resistencia a la mercantilización, en alguna otra relación que no sea una oposición de suma cero (o, en la versión de Gates, como diferentes estrategias dentro de dos 'modos' articulados). En lo que sigue, quiero mostrar que la noción de configuración social del poder y de proceso civilizatorio de Norbert Elias ofrece una perspectiva diferente para las 'tensiones' que estas formas locales sociales y culturales parecen combinar, a través del argumento de que ellas emergen de contextos competitivos donde estas instituciones acumulan poder y, al mismo tiempo, aumentan el grado de control sobre el proceso social. El concepto de configuración social también permite una mirada renovada de por qué el 'pasado está presente en el presente': porque una larga historia de interacción y habitus compartidos constituye en si misma un recurso de poder en un ambiente de cambio veloz.

Configuraciones competitivas al sur del Fujian contemporáneo

Las palabras clave en la teoría de Elias son interdependencia, poder y proceso. La agencia humana aparece inevitablemente en las configuraciones sociales del poder, 'redes de seres humanos interdependientes con relaciones de poder asimétricas cambiantes' (van Benthem van den Berg, 1971:19). Estas configuraciones producen tensiones competitivas que moldean tanto la acción individual como la meta de sus acciones. Para Elias, la competencia por el poder y el prestigio por parte de los grupos sociales y los individuos es el motor de cualquier 'proceso civilizatorio'. Las situaciones competitivas crean un alto nivel de interdependencia entre actores sociales que disputan el poder y el prestigio con una cantidad limitada de recursos. La competencia, por lo tanto, ejerce constreñimientos particulares sobre el comportamiento y de este modo juega un rol central en la emergencia de las instituciones sociales. Situaciones altamente competitivas, tales como cuando la movilidad social aumenta el miedo de perder el estatus frente a otros, aumentan masivamente las interdependencias y por eso son unas de las más poderosas en transformar los constreñimientos externos en auto-constreñimientos y en la transformación de los habitus personales (Elias, 1976b:365-6). La competencia por el poder y el prestigio aparece, así, en la teoría de Elias, como una motivación importante de la acción humana y, al mismo tiempo, por los constreñimientos que ejerce sobre el comportamiento humano, también aparece como el primer 'origen' de las regularidades sociales o el orden social (Bogner, 1989:45).

En la China Maoista, la configuración social del poder en la que actuaron grupos e individuos fue el sistema de estatus de clases políticas y el sistema comunitario y su sistema clientelar anexo. Se trataba de una configuración de poder que enfatizaba, ante todo, la competencia por los recursos políticos. ¿Cuáles fueron las nuevas interdependencias y las configuraciones sociales del poder que emergieron, luego de la introducción de la agricultura de contrato y el resurgimiento del mercado privado, que favorecieron la competencia económica y la restauración de las organizaciones del parentesco y de los templos en el sudeste rural chino?

Un clima de extrema competencia

En la China rural, el desmantelamiento del sistema comunitario devolvió las responsabilidades de la producción a las familias, y los ingresos volvieron a ser nuevamente dependientes de una economía mercantil fuera del control directo del Estado. En una sociedad que al final de la era maoísta tenía un nivel extremadamente bajo de desigualdad económica, las reformas rurales produjeron, al cabo de pocos años, niveles masivos de estratificación económica y una nueva elite económica rural. En Meidao, algu-

nos pobladores se han vuelto exitosos emprendedores rurales con amplios contactos, otros han recibido remesas de cónyuges o hijos que trabajan en el extranjero con contratos patrocinados por el gobierno, mientras que otros nuevamente apenas sobreviven a través del cultivo de minúsculas parcelas de tierra, complementando ocasionalmente sus ingresos a través de trabajar como jornaleros para otros pobladores. Pero no fueron sólo las nuevas oportunidades para hacer dinero y las nuevas desigualdades económicas las que aumentaron la competencia económica en el pueblo. Ésta fue aún más exacerbada a través de las prácticas de los agentes locales del Estado, quienes usaron el control que les quedaba sobre los recursos para promover sus propios intereses económicos y, a través de un nuevo discurso nacional sobre la riqueza, instauraron como nuevos modelos nacionales a emular, a a quellos existosos económicamente (cf. Anagnost, 1989).

En esta atmósfera el 'consumo conspicuo' pasó a ser la principal marca de status y revirtió en el pueblo en una escala tal que desparramó la competencia en cada esfera de la vida. Los *noveaux riches* gastaron su dinero en símbolos de modernidad y progreso tales como casas modernas varios pisos, muebles costosos, y electrodomésticos modernos. Bodas y funerales volvieron a ser los eventos principales para afirmar o aumentar el status social de una familia. Tal como me dijeron, una boda "común" de pueblo le costaba en 1994 a la familia del novio 60000 *renminbi,* que eran aproximadamente los ingresos de tres años de trabajo contratado en el extranjero.

De manera no sorprendente, la distribución desigual de riqueza y oportunidades económicas fue una gran fuente de 'mala sangre' en Meidao. Los pobladores continuamente discutían quién hizo cuánto dinero, cuánto había gastado cierta familia en una boda o en un funeral, cuán grande era la dote de una joven novia. Ellos relataban que robo se volvió frecuente en el pueblo y que a veces inclusive los vecinos esperaban dinero para tender una mano, por ejemplo, en la reparación de una casa. Los pobladores que vivían en la parte moderna, recientemente construida, despreciaban a aquellos que vivían en la parte antigua considerándolos 'retrógrados, pobres e inferiores', mientras que los últimos se desquitaban llamando a los primeros 'codiciosos' y sin *renqingwei,* sin respecto por lo sentimientos humanos y los estándares morales de comportamiento. Una joven caracterizaba la atmósfera con la frase 'todo el pueblo está sufriendo de "el mal de los ojos rojos"' (*hongyanbing,* i.e. celos).

El desmantelamiento de las estructuras del sistema comunitario dejó en el pueblo a tres grupos compitiendo directamente con el otro: los cuadros locales, los empresarios del pueblo y los pobladores 'comunes'. Asimismo, dado que el sistema de registro familiar aún 'ataba' a estos grupos con el pueblo como lugar geográfico y social, y sus recursos colectivos, su situación siguió siendo de una alta interdependencia.

Los agentes locales del estado

Durante la era de Mao, los cuadros locales fueron la elite indiscutida en el pueblo y, dado que la principal fuente de su poder era el Estado solían tener pocos escrúpulos en promover políticas impopulares (Yan, 1995). Por otra parte, durante esa época, los líderes de las brigadas locales o equipos de producción solían alinearse con sus subordinados en pos de mantener la mayor cantidad posible de recursos en el pueblo. En la China post-reforma varios gobernantes de pueblo temiendo perder status contra otros grupos y contagiados por la fiebre general del 'hacerse ricos rápidamente', se volvieron predadores de los recursos colectivos (Oi, 1989). Aparentemente, este fue el caso en el pueblo de Meidao a mediados de 1990. Los cuadros de Meidao aún permanecen en la cúspide de las estructuras locales de autoridad, y retienen el monopolio sobre la distribución de los recursos clave, específicamente la tierra, los contratos de trabajo en el exterior y las licencias. Pero las reformas les han traído una seria pérdida de status. Así también perdieron la autoridad política y la legitimidad ideológica que poseían durante la era de Mao, y dejaron de ser los 'nodos' importantes que vinculaban a los pobladores, como miembros de equipos

de producción o de la brigada, con la sociedad más amplia. Los cuadros también perdieron su antiguo status como elite única e indiscutida en el pueblo. Los beneficios de sus cargos eran magros en comparación con lo que los empresarios rurales exitosos podían ganar, y fueron estos y ya no los cuadros, a quienes los pobladores envidiaban y miraban como modelos a ser emulados. Este cambio se expresa de claramente en el desarrollo de viviendas. Al comienzo de los años 1980, cuando fue planeado un nuevo pueblo, los cadres de Meidao fueron los primeros en dejar sus oscuras, pequeñas, e incómodas casas para mudarse a las recientemente construidaslos cuadros. Diez años después, estas casas palidecieron en tamaño y en confort contra aquellas construidas en los años subsiguientes por los nuevos ricos del pueblo.

En esta situación, con menos vigilancia 'vertical' y más competencia 'horizontal', los cuadros 'privatizaron' crecientemente el control y los recursos que proporcionaban sus cargos para favorecer sus propios 'parientes y amigos', forjar alianzas provechosas con los *nouveaux riches* del pueblo, o para minimizar la competencia proveniente de otros grupos. Sin embargo, en el largo plazo, estas prácticas conducieronhacia una muy seria pérdida tanto de status como de su autoridad legítima. En Meidao, los pobladores sospechaban a sus jefes de favoritismo y corrupción, lamentándose de que ellos retrasaban ilegalmente permisos importantes si los peticionantes no tenían la voluntad de pagar una 'cuota' extra, de que monopolizaban importantes recursos económicos o que los distribuían entre los miembros de sus propias familias, que inclinaban las directivas del gobierno central en su propios intereses, y que desviaban impuestos hacia sus propios bolsillos. Así, la acumulación ilegal de recursos económicos no significaba el fortalecimiento del poder de los cuadros, sino lo opuesto (cf. Yan, 1995). Mientras que el gobierno central y sus políticas eran consideradas 'no malas' (*bu cuo*), el gobierno local era visto 'en caos' (*tai luan*)[5]. A sus espaldas, los cuadros eran llamados 'emperadores locales' (*tu huangdi*).

Los empresarios del pueblo

Así como los cuadros mantenían el acceso privilegiado a la burocracia gubernamental y controlaban los recursos claves, el recurso más importante de los empresarios rurales de Meidao era su mejor acceso a las redes económicas transnacionales. La mayoría de los emprendimientos rurales en las provincias costeras del sudeste son financiados privadamente, y las inversiones provenientes de los Chinos en el extranjero juegan la parte más importante (Chen, 1999). Los Chinos en el extranjero prefieren parientes o miembros de sus comunidades de origen como sus socios locales, porque la obligación inherente que yace en esto da una estabilidad adicional a la relación, reforzando el control. Estas asociaciones económicas transnacionales, que pueden involucrar tanto inversiones extranjeras como simples transacciones comerciales, prometen las mayores rentabilidades, y suelen tener el beneficio adicional de ayudar a un miembro joven de la familia para estudiar o trabajar en el extranjero. En Meidao, donde casi no había industrias rurales sino que se dedicaban a la pesca y piscicultura vendiendo sus productos a Taiwán y Japón, muchos pobladores me pidieron ayuda para buscar a sus parientes en Taiwán con quienes habían perdido contacto. Pero en una situación donde las 'reglas de juego' no eran todavía claras y con poca seguridad jurídica, el éxito dependía de tener buenas 'conexiones sociales' (*guanxi*) con los funcionarios del gobierno local y sus contactos con la administración municipal y de la jurisdicción, en pos de adquirir las licencias necesarias, el acceso a recursos importantes o proteger los negocios de posibles interferencias políticas. Por lo tanto, mientras que los empresarios solían intentar involucrar a los cuadros de una forma u otra, éstos últimos estaban ansiosos de forjar alianzas ventajosas y de beneficiarse con las relaciones transnacionales. Pero incluso en el caso de los empresarios del pueblo, la riqueza no se trasladaba directamente en estatus económico sino que era una "espada de doble filo. En la medida en que los cuadros

[5] Ver Guo, 2001 sobre la imagen de un 'Estado bifurcado' en la China rural.

no correspondieron recíprocamente a la comunidad, los pobladores ricos rápidamente fueron acusados de ser codiciosos y de tener débiles estándares morales de reciprocidad y por lo tanto eran susceptibles de sufrir pequeños robos u otros hostigamientos perpetuados por los enfadados pobladores (Anagnost, 1989).

Pobladores comunes

Desde el punto de vista de los pobladores comunes de Meidao, los efectos de las reformas económicas han sido revolucionarios en varias maneras. Pese a que el país aún se autodenomina socialista, Beijing y el gobierno central, donde el socialismo es aún ocasionalmente puesto en escena, están lejos. Nadie en el pueblo tomaba seriamente construcciones contradictorias en sus propios términos tales como 'economía mercantil socialista', o luego 'economía de mercado socialista', y prevalecía una apatía política generalizada. Al mismo tiempo, con el boom económico que experimentó el sur de Fujian luego de las reformas, la mayoría de las familias del pueblo vieron su primera oportunidad para elevar su status desde 'andrajos a riquezas'. Pero la alianza emergente entre cuadros y empresarios, la laxitud de los gobiernos locales para establecer sus propias 'reglas' y la apropiación, por parte de autoridades municipales de poderes que anteriormente radicaban al nivel de los equipos de producción, hizo cada vez más difícil la competencia para aquellos sin conexiones sociales y recursos tangibles. Pese a que los cuadros locales tenían en sus manos menos recursos coercitivos que antes de las reformas, y por lo tanto se volvieron más dependientes de cooptar pobladores para cumplir su trabajo, también se volvieron menos dependientes de la cooperación cotidiana de *todos y cada uno de los pobladores* tal como los líderes de los equipos de producción lo habían sido para la cumplimiento de sus cuotas. Así, para ellos se volvió más fácil ignorar a un gran numero de pobladores comunes para concentrarce en mantener alianzas con unos pocos, pero relevantes. Los pobladores por su lado, ahora podían optar entre varios patrones posibles en lugar de depender de uno solo, como lo eran del líder de su equipo de producción. Pero con el final del Estado de economía planificada, los cuadros se volvieron, al menos en ciertos aspectos, menos predecibles y los pobladores comunes tuvieron menos oportunidades para entrar en relaciones de patronazgo. Así, luego de las reformas, los pobladores comunes se encontraron en una situación más precaria y compleja (cf. Oi, 1989:215-26).

Los pobladores de Meidao me dijeron que para conseguir licencias de negocios y para los mejores puestos de trabajo no rurales, uno tiene que ir a través de la puerta trasera (*houmen*), pero que ésta sólo estaba abierta a unos pocos. Ellos lamentaban que los cuadros despreciaban a la gente común y hacían oídos sordos a sus problemas. Sin controles institucionales regulares, o acceso a un un sistema legal, las únicas 'armas' que los pobladores comunes podían usar contra la discriminación cotidiana eran las de los débiles: no cooperación, chismes, desobediencia abierta, o escribir quejas y peticiones dirigidas a los altos niveles de gobierno, estrategias que siempre cargaban el riesgo de la represalia.

Bajo Mao, con la notable excepción de la época de la Revolución Cultural, las unidades del estado local y la burocracia gubernamental orquestaron la competencia por recursos políticos y organizaron la transformación del poder político en estatus social. Luego de las reformas, el Estado local ha sido cada vez más incapaz de continuar con esta transformación, quizás porque sus propios representantes usan el poder de sus cargos para acumular riqueza privada. De este modo, donde el viejo marco 'socialista' de las áreas rurales ya no puede in-

[6] Por razones de espacio, sólo abordaré las restauraciones de linajes, que fueron la organización social más importante en el pueblo de Meidao, y no las de los templos. En Meidao así como en otros lugares donde los linajes eran fuertes, los representantes del linaje también controlaban los comités de los templos. Asimismo, en este contexto los linajes son más interesantes dadas las desigualdades de clase y poder que sostienen. Puesto que son ellos los que median en la tensión entre competencia, poder y la emergencia de comunidades morales de manera más obvia.

tegrar a diferentes grupos de status, ni orquestar la competencia en el pueblo, los grupos de parentesco corporativo y las organizaciones de los templos han emergido como nuevas configuraciones de poder en la China rural.

Los linajes como una nueva configuración de poder e instrumento de control social[6]

Tal como es evidente en el concepto de configuraciones sociales de Elias, el poder es central para cómo él comprende los procesos sociales. Mientras que el énfasis de Elias en la competencia podría compartir una apariencia superficial con los enfoques marxistas (en el más amplio sentido) sobre la realidad social, la conceptualización de Elias del funcionamiento del poder y la competencia en la sociedad es muy diferente. Los enfoques marxistas ven al poder en gran medida como una fuerza represiva ligada al control de los medios de producción y que restringe a los grupos subordinados tanto sus medios de expresión, como sus oportunidades de vida. Aquí el poder está lógicamente ligado a resistencia. En la teoría de Elias del cambio social, son los cambiantes balances de poder, y no el ejercicio del poder por parte de ciertos grupos a través del control de los recursos, los que moldean los procesos históricos. Dado que estos cambios son el resultado de interdependencias no planeadas, el poder trabaja largamente en la historia como una fuerza anónima. Es socialmente 'productivo' porque modela tanto las relaciones sociales como las nociones del yo. En este sentido, Elias no entiende al poder como un 'atributo' individual sino como una cualidad estructural de las relaciones sociales o de las interdependencias sociales. Sus fuentes son polimorfas, ejercidas independientemente de las intenciones humanas, y 'trabaja' íntimamente desde dos o más lados (Bogner, 1989:36-41; cf. Elias, 1970:96-8)

Elias atribuye un rol histórico al poder que semeja las nociones foucaultianas de poder en tanto que una fuerza que produce personas, cuerpos y nociones del yo. El lazo que Elias establece entre la abstracción del poder en el Estado, control creciente y nuevas formas de auto-disciplina, también comparte una llamativa similitud con las exploraciones de Foucault en torno al funcionamiento histórico del poder en las sociedades europeas. Sin embargo, el énfasis de Foucault respecto a los refinamientos de las técnicas de dominación, subraya los aspectos negativos de este proceso, donde la acumulación de conocimiento científico y de nuevas técnicas de vigilancia produjeron cuerpos dóciles, almas domesticadas y nuevas prácticas de exclusión (e.g. Foucault, 1984). En el proceso civilizatorio de Elias, el poder está emparentado con el control sobre el medio social y natural. El poder de un grupo o de una configuración social aumenta no sólo por una acumulación de recursos u ocasiones de poder sino también por la coordinación, más interna, entre la complejidad de posiciones sociales que logra. En este sentido, el poder es también predecible y estable en la interacción humana creada por cierta configuración (Bogner, 1989:36).

Los resultados son interdependencias cada vez mayores y nuevas presiones para producir comportamientos responsables, predecibles y confiables. Cuanto mayor y mas poderosa dicha configuración, mayor es la posibilidad de la transformación de constreñimientos externos en auto-constreñimientos y leal surgimiento de un nuevo habitus. Estas configuraciones luego tienden a marginar a los grupos menos integrados que compiten en la misma arena, o eventualmente asimilarlos e integrarlos. Este mecanismo monopólico es lo que Elia observó en el surgimiento histórico del Estado absolutista francés, en *El Proceso de la Civilización*.

En lo que sigue, aplicaré la noción de poder de Elias -tanto como motivación de la acción humana como cualidad de las configuraciones sociales- al fenómeno de la restauración de los linajes en la China post-Reforma. Mostraré que en el contexto altamente competitivo de la China rural, los grupos de parentesco corporativo proveen exactamente esta mayor integración que atrae recursos y permite la acumulación de poder. En tanto las elites de los linajes se apoderan de estos recursos, los linajes permiten también la estabilización del status de elite y la perpetuación de las desigualdades de prestigio y status; ellos son instrumento de control social. En la sección siguiente, discutiré por qué este énfasis en la competencia y el poder respecto del surgimiento de los linajes no traduce una visión inválida de ellos en el sentido de comunidades morales (de parentesco).

En Meidao, los dos grupos de parentesco mayores comenzaron a reconstruir sus estructuras corporativas a mediados de 1980. Ambos reconstruyeron sus edificios ancestrales en sus sitios originales, uno de ellos financiado completamente por parientes residentes en el extranjero, y ambos re-escribieron sus genealogías. Los comités electos de los linajes se encargaron de administrar las cuestiones relacionadas con el linaje, tales como la escenificación de los rituales principales, el mantenimiento del edificio y la administración de los fondos. Inclusive fueron reconstruidas las estructuras de los linajes de mayor categoría que atravesaban las mayores áreas, con linajes localizados en diferentes lugares los cuales enviaban regularmente sus representantes a las reuniones. En Meidao me dijeron que la autoridad de los líderes de los linajes era nuevamente tal, que 'la gente los escucha más que a los cuadros'. Los líderes de los linajes retomaron sus antiguas tareas, tales como representar al grupo hacia el mundo exterior y mediar en disputas tanto dentro del linaje como entre miembros de diferentes grupos. En esto fueron reemplazando cada vez más al 'cuadro mediador' (*tiaojie weiyuan*) oficialmente instaurado. La proyección de los linajes en el espacio del pueblo fue más aparente en el caso de las nociones de derechos colectivos a los recursos del pueblo, concebido 'tradicionalmente' como legados a las últimas generaciones por parte de los ancestros. Fui testigo de cómo los miembros de los dos linajes principales en Meidao riñeron en torno a los derechos sobre las tierras que, en la época de la descolectivización fueron asignadas a familias de uno de los dos grupos, pese a estar en un área 'tradicionalmente' perteneciente al otro. Y escuché que un linaje menor disputo al Estado la propiedad de cierta parcela donde había sido construido un refugio para bombas en los años 1950; ellos querían que les devuelvan 'su tierra' para reconstruir el edificio ancestral en su lugar originario.

Asimismo, el 'mecanismo monopólico' también estaba cambiando el paisaje político de Meidao. Las estructuras institucionales del sistema comunitario habían asegurado que los equipos de producción de una brigada poseían recursos y fuerza aproximadamente similares, aún cuando podían existir grandes diferencias entre grupos de brigadas diferentes. Cuando colapsó este marco y fueron restaurados los linajes, los linajes mayores y con más recursos de Meidao marginaron o asimilaron a los menores. Tal como me dijo el jefe de un linaje menor, un antiguo secretario del partido, las 'presiones' (*yali*) que ejercen los linajes mayores sobre los menores son muy fuertes. Tener el apellido equivocado fácilmente obstaculizaba el acceso a importantes redes clientelares y, por ende, a los recursos. La solidaridad del linaje también aseguraba que en situaciones de conflictos entre familias, los miembros de los linajes menores perdiesen regularmente. Como me contó el jefe de un linaje, los miembros un linaje mayor una vez le destruyeron la casa a una familia de un linaje menor porque uno de los jóvenes re rehusaba a dejar de cortejar a una chica del linaje mayor. Como resultado de estas presiones, algunos miembros de mi grupo de informantes cambiaron su apellido (pudieron hacerlo ya que sus padres se habían casado uxorilocalmente). ¿Cómo pudieron ganar los linajes en Meidao ese poder asombroso tras 40 años de represión?

Una respuesta obvia es que los linajes eran las únicas instituciones que integraban a todos los grupos del pueblo, a la sazón competitivos pero interdependientes. Los comités de linaje de Meidao comprendían, en número equivalente, representantes tanto de la nueva elite de hombres de negocios, cuadros locales influyentes (tanto retirados como en actividad), parientes del extranjero y jefes de las diferentes ramas del linaje. Bajo el paraguas del culto ancestral, el linaje unía a los miembros de diferentes elites en competencia y envolvía en conjunto sus recursos: el poder político y las conexiones burocráticas de los cuadros actuales y retirados, el poder económico y las conexiones trasnacionales de la nueva elite económica, y la nueva/antigua autoridad ritual de los ancianos del linaje. Por otra parte, el linaje organizaba las conexiones exteriores y suministraba un marco institucional para las conexionesextra local es e incluso transnacionales mientras simultáneamente se mantenía como una institución local que organizaba las relaciones entre los propios pobladores. En Meidao, los lina-

jes no sólo incluían parientes ausentes, residentes en el extranjero, sino que también trataban activamente de involucrar a la comunidad extranjera a través de ofrecer a los miembros, a cambio de alguna donación para el edificio ancestral, tener su lápida ancestral en el edificio. Mientras tanto, los chinos en el extranjero usaban el linaje como una institución que los integraba y los engraciaba con la comunidad local, y realizaban inversiones en sus comunidades de origen como una forma de acumular prestigio y construir conexiones *guanxi* que apuntalasen los negocios. Los linajes también estimaban las interdependencias existentes entre los pobladores y las elites, e integraban a a los 'pobladores comunes' y las elites en una forma más abarcadora de lo que podían hacer las relaciones individualistas de patrón-cliente. Esto se constituyó en un nuevo marco para transformar poder en prestigio en el que las elites, organizando y manejando los fondos para su linaje, podían contrabalancear su seria pérdida de reputación en tanto que 'cuadros corruptos' y 'codiciosos hombres de negocios' con una mínima inversión de propiedad personal. Esto ayudaba a las elites a minimizar las resistencia e inspirar lealtad o al menos acallar el descontento en muchos pobladores comunes. Pero también los pobladores podían hacer cálculos en el ámbito de la solidaridad del linaje en el caso de conflictos con los extranjeros, y respecto de alcanzar algunos beneficios de las conexiones y fondos que las elites depositan en su linaje.

De este modo, los linajes en Meidao fueron restaurados como nuevas configuraciones de poder en una situación de competencia extrema y de altas interdependencias, moldeadas por la tensión entre el Estado, la localidad y la economía transnacional. Los miembros del linaje formaban una comunidad de intereses frente al mundo exterior, pero esta solidaridad externa iba de la mano con la competencia interna y marcadas diferencias de poder, prestigio y acceso a los recursos, tal como en la época previa a la Revolución. Esto, por cierto, fue la fuerza de los linajes como configuraciones sociales de poder: dado que integraban posiciones sociales diversas y orquestaban relaciones sociales altamente complejas, ejercían el poder en su medio, y y obtenían y atraían recursos.

La restauración de los linajes benefició primero a los poseedores de poder existentes: les permitió combinar sus recursos en tanto la competencia fue transformada en cooperación, o al menos, coordinarla para su mutuo beneficio. En tanta institución 'tradicional' de parentesco, le permitió a las elites rurales perseguir sus intereses económicos al mismo tiempo que ocultar sus recursos poniéndolos al resguardo del campo de visión de las unidades mayores del Estado, siempre vigilantes y posiblemente hostiles. Les permitió a los chinos residentes en el extranjero hacer negocios con parientes en lugar de negociar con representantes del gobierno, ya que los oficiales del gobierno local se desempeñaban simultáneamente en los comités de liderazgo de los linajes bajo la apariencias de ser miembros del comité. Además, les permitió transformar el poder económico y político en status social al tiempo que 'acallar' conflictos de intereses con los pobladores comunes. Con lo cual, indudablemente los linajes se hicieron cargo de estabilizar el status de la elite y de perpetuar las desigualdades existentes en el contexto de la era de la post-reforma en China.

Sin embargo, un excesivo énfasis en las estrategias económicas 'racionales' de las elites como causa de la construcción del linaje oscurece las interdependencias que las propias elites ponían en juego: que ellas aún dependían de la cooperación de los pobladores comunes y que la acumulación de riqueza no otorgaba directamente un aumento de poder y prestigio a nivel local (cf.: Yan, 1995). Y también oscurece el hecho de que los linajes, en tanto que configuraciones, acumulaban y ejercían poder, que este poder fortalecíatodo lo respectivo a la configuración (aunque no del mismo modo) y ejercía constreñimientos sobre todos los miembros respecto de actuar de forma estable y predecible. Lo que probablemente percibían los pobladores comunes como las mayores amenazas luego de las reformas fueron el aumento de la arbitrariedad por parte de los poseedores del poder (a lo que los pobladores normalmente llamaban 'caos', *luan*) y las alianzas de las elites que significaron una completa marginalización de los débiles. En este sentido, la emergencia de linajes constituye un 'proceso civilizatorio' según Elias; un proceso que creó espa-

cios pacificados internamente a través de ejercer fuertes presiones sobre los miembros para que actúen en una forma estable y predecible y que, transformando constreñimientos externos en internos, redujo el 'caos' social. En tanto los linajes acumularon recursos y redujeron la arbitrariedad al mismo tiempo. El ver motivos utilitarios detrás de las prácticas rituales, como lo hace Siu (1989), o verlos como algo directo contra la comercialización de las relaciones sociales, como lo hacen Flower y Leonard (1998), no constituye una oposición -o para decirlo de otra forma, significa que ambas visiones están acertadas.

Los grupos de parentesco como comunidades morales

Si las instituciones locales re-emergieron fuera de una competencia por el poder y el prestigio entonces ¿que sucede con los 'mundos morales locales' de las comunidades chinas, los cuales estudiosos como Yunxiang Yan han advertido no pasar por alto? En su libro sobre el don y las relaciones sociales en la China rural, Yan (1996) enfatiza los aspectos expresivos del 'don chino' y su incrustación en obligaciones morales dentro del universo formado por vecinos y parientes en el pueblo, frente a los estudios que ven al don sólo desde una perspectiva de racionalidad económica y al *guanxi* como 'conexiones' estratégicas. De un modo similar, Gregory Ruf (1998) llama a los pueblos chinos 'comunidades de interés y emoción', donde las estrechas relaciones de solidaridad, alianza y emoción apuntalan el desarrollo del pueblo, aseguran la subsistencia familiar y una juiciosa distribución de recursos que asegura la legitimidad de los líderes del pueblo. De un modo más general, Hann (1996) sostiene que la típica visión de la sociedad civil formada por individuos iguales y autónomos libremente asociados en pos de alcanzar intereses comunes, está profundamente enraizada en el individualismo liberal occidental. En lugar de eso, él propone un enfoque 'más amplio' de las sociedades civiles que focaliza en las prácticas, ideas y moralidades informales que inspiran cohesión y confianza en las comunidades, y que apuntalan tanto al Estado como a los mercados. En la misma obra, Flower y Leonard (1996) muestran cómo, en un pueblo de Sichuan, los intercambio de dones se extienden verticalmente hacia el Estado y horizontalmente en la sociedad en pos de (re)crear un orden moral y engendrar un espacio civil que abarque ambos. Asimismo, Feuchtwang (2000) sostiene que los cultos y festivales locales preservan el sentido de la buena conducta como comunidad y que la negociación con quienes detentan el poder local suele reflejar cuestiones tales como corrupción, desigualdad e inseguridad social.

Para evitar que mi visión de las restauraciones locales en tanto que proceso civilizatorio impulsadas por la competencia y las interdependencias económicas, sea interpretada tan sólo como otra teoría de las elecciones racionales de la cooperación humana, a continuación delineo una comparación con una teoría del comportamiento económico bien conocida para los antropólogos, la economía moral de los campesinos tal como fue elaborada por James Scott (1976). Scott traza una aguda distinción entre, por un lado, lo que denomina la 'ética de la subsistencia' de los pueblos campesinos pobres, donde los arreglos morales de redistribución e intercambio resguardan del hambre individual y garantizan un acceso más equitativo a los recursos del pueblo, y por el otro, el principio de la maximización del beneficio individual en el contexto del capitalismo. Desde el enfoque de la teoría de Elias, las comunidades campesinas pobres bajo constante amenaza de hambrunas, existen en un contexto masivamente competitivo y una situación de alta interdependencia. Dado que estas situaciones inducen a la transformación de constreñimientos externos en auto-constreñimientos, es decir, a un 'proceso civilizatorio', la existencia de una 'economía moral de los campesinos' no tiene contradicción con el énfasis de Elias respecto de la competencia como fuente de orden social. Más aún, dada la noción de realidad social como configuraciones de poder, un 'proceso civilizatorio' no puede ser el resultado de 'estrategias' sino sólo de sus interdependencias involuntarias. Cómo cambia el habitus de un grupo depende de las configuraciones sociales

en que éste compite por poder y prestigio -el habitus de los aristócratas franceses emergió en el marco de la configuración del absolutismo, donde los competidores ya no podían usar la violencia sino que tenían que recurrir a las intrigas y medios 'pacíficos' similares (Bogner, 1989:24, 51-2; cf. Elias, 1976b:380-3). Conforme a Elias, un habitus y así también las 'moralidades', están moldeados en configuraciones sociales de poder; sin embargo, él probablemente hubiera rechazado el romanticismo rousseauniano que acecha detrás de la formulación de Scott.

La restauración de los linajes como configuraciones sociales de poder y el 'reciclaje' de las prácticas rituales, también resucitaron los códigos normativos, moralidades y habitus asociados con los grupos de parentesco corporativos, una ética compartida del mismo modo por todos los miembros, elites y comuneros. Esta ética demanda que las elites correspondan recíprocamente al grupo como un todo, por ejemplo, a través de financiar los principales rituales; ésto enfatiza la igualdad esencial de todos los miembros, la solidaridad frente al mundo exterior y un interés por el bienestar del grupo.

Puesto que los linajes incluyen poder y atraen recursos (contain power and draw in resurces), son capaces de ejercer coerciones y moldear el habitus de un grupo, el cual no sólo instala presiones sobre los pobladores respecto de 'escuchar a' los líderes del linajes sino también induce a los cuadros y empresarios rurales, en tanto que líderes de linaje, a comportarse en una forma predecible y, desde el punto de vista de la comunidad local, de formas moralmente más aceptables. A su turno, el hecho de que los miembros del gobierno local 'privatizaron' el Estado fue también el resultado de la pérdida de poder de las unidades administrativas en forzar arbitrariedades y designar autoridad ilegítima. En otras palabras, pese a que el Estado Chino retuvo una fuerte presencia, policial, impositiva y en términos de establecimiento de políticas públicas, su poder a la hora de orquestar relaciones sociales, obtener obediencia a sus 'reglas' y crear cohesión social, responsabilidad y confianza fueron seriamente socavadas luego de las reformas. En este sentido, los linajes fueron más que 'poderosos'. Esto es evidente en las comparaciones que hacen los pobladores entre el manejo de los fondos ancestrales y los del Estado local: mientras que los agentes locales del Estado eran sospechados de desfalcar impuestos, el hecho de que los líderes de linajes o de templos pudieran hacer lo mismo con los fondos ancestrales o de los templos, los cuales pertenecían a los ancestros o a los dioses respectivamente, aparecía como algo impensable para la mayoría de los pobladores. Sea esto 'verdad' o no, estas comparaciones muestran que la restauración de las instituciones locales también funcionó como una economía moral para los ojos de los pobladores comunes.

El pasado en el presente

Las instituciones aparentemente tradicionales de la China contemporánea no son entonces 'supervivencias' culturales que re-emergieron luego de 40 años de supresión sino un fenómeno causado por la tensión entre dos fuerzas modernas: entre el Estado local y las unidades administrativas, cuya economía moral 'socialista' había sido basada en la titulación colectiva de los recursos del pueblo, y el vaciamiento de esta titulaciones en confrontación con la nueva economía transnacional de mercado. Especialmente en lo tocante a la tensión entre el Estado y las economías locales, este ambiente comparte ciertas similitudes estructurales con la situación pre-revolucionaria (ver Gates, 1996), pero al mismo tiempo es lo suficientemente diferente como para enfatizar el singular sentido 'moderno' de estas restauraciones locales. Este sentido moderno esta moldeado por la presencia de larga data del Estado socialista y su totalmente abarcativo proyecto de modernización, que había cambiado dramáticamente las expectativas de los pobladores para con el Estado y sus representantes, y también sus propias aspiraciones: los pobladores 'esperaban' que el Estado local proveyese un marco para un desarrollo exitoso, que sus representantes sirviesen a los intereses locales y se comportasen en una forma moral, justa, y aspiraban a tener su derecho de compartir el reciente boom económico

en China (ver también Feuchtwang, 2002). En la China rural de la post-Reforma, linajes y templos están entrampados con las estructuras del estado (socialista) local; a través de comprometer a sus representantes crearon espacios que abarcan al estado y la sociedad, en los cuales los intercambios recíprocos imbuyen sus relaciones con un nuevo carácter (Flower y Leonard, 1996). En este sentido, estas instituciones locales restauradas son modernas en contenido pese a ser tradicionales en su forma: se les adhirieron nuevos significados y sirven a nuevos fines que responden al particular régimen de ciudadanía de la China post-Reforma.

¿Pero por qué esta 'forma tradicional'? Para Burawoy y Verdery, las aparentes continuidades 'significan solo que la acción emplea símbolos y palabras que no son creadas *de novo* sino desarrolladas usando formas ya conocidas, aún si es con nuevos sentidos y en pos de nuevos fines' (1999:2). Sostendré que hay una razón aún más fuerte para estas 'continuidades' en tiempos de cambio rápido: en contextos altamente competitivos, los patrones de interacción de larga permanencia proveen una configuración social con un nivel de poder y control que carecen las nuevas formas de interacción o asociación, así como con una chance mejor para apoderarse de posiciones estratégicas y recursos. Lo que en tales formulaciones comúnmente se reconoce como redes de 'viejos muchachos' ('old boys' networks) ha sido sociológicamente demostrada en el estudio de Elias sobre el poder, inclusión y exclusión en un vecindario inglés, al que él llama 'Winston Parva' (Elias y Scotson, 1965). En Winston Parva, Elias encontró dos grupos claramente demarcados con obvias diferencias de status: los "Establecidos" y los "Forasteros". Pocas diferencias (en términos de ocupación, educación, o cualesquiera que sean los indicadores usualmente utilizados por los sociólogos para la determinación del status) existían entre estos grupos La diferencia principal entre ellos era el poder, o, más específicamente, el poder implicado en la historia del asentamiento. Los Establecidos tenían un mayor período de interacción en el cual habían desarrollado una fuerte cohesión social y un sentido de superioridad lo que les permitió apoderarse de las posiciones estratégicas en asociaciones locales y monopolizar la producción de conocimiento. Su poder sobre los Forasteros, es decir, los recién llegados, se basaba exactamente en estos factores: mecanismos de control interno que permitían un alto grado de cohesión y diferenciación internas, un habitus compartido y una identidad colectiva. Esto también les dio al grupo de los Establecidos un 'carisma grupal' mientras que los Forasteros sufrieron de un 'estigma grupal', que reforzaba los diferenciales de poder existentes. Esto torna plausible por qué emergen formas de organización construidas sobre patrones de interacción establecidos y códigos normativos enraizados, en ambientes altamente competitivos donde las reglas del (nuevo) juego no son claras aún: porque aquellos ejercen un alto grado de control sobre sus miembros y su ambiente, y por lo tanto pueden movilizar más recursos que sus competidores.

A este respecto se vincula la importancia persistente del parentesco, y las solidaridades locales juegan un factor importante durante todo el período colectivo en las restauraciones recientes . Mientras que la estructura del sistema comunitario preserva en sí mismo la circunscripción de las comunidades campesinas, los parroquialismos locales y la estructura de los grupos agnaticios co-residentes (Shue, 1998; Potter y Potter, 1990), la naturaleza clientelar de la política y el hecho de que a la larga poco fue obtenido de las 'lealtades socialistas', garantizó que el parentesco, la afinidad y otros vínculos afectivos continúen estructurando tanto alianzas como la distribución del poder y el status entre familias locales. En suma, probablemente *a causa* de la naturaleza tan 'revolucionaria' (es decir coactiva e impuesta "de arriba hacia abajo") de su implementación, el sistema comunitario nunca logró reemplazar al parentesco y las solidaridades comunitarias con una nueva 'economía moral' socialista, sino que se fusionó con el nuevo colectivismo e 'igualitarismo' en el funcionamiento de la economía planificada por el Estado. Las nuevas instituciones rurales 'funcionaron' porque construyeron y adaptaron viejas formas de asociación, mutualismo en el contexto rural (Ruf, 1998).

Inclusive las reformas rurales en China no fueron simplemente una vuelta al pasado (res-

pectivamente a la 'normalidad') luego de 40 años de socialismo sino que constituyeron otra revolución en una sociedad que dio por supuesta la presencia del Estado socialista, ciertos principios colectivistas y de desarrollo liderado por el Estado. En la medida en que la competencia por los recursos se volvió competencia económica, las instituciones locales restauradas remplazaron a los grupos y brigadas de producción como configuraciones sociales de poder que orquestaban las relaciones sociales en el campo, abarcando y comprometiendo a los cuadros locales. En lo tocante al Estado, la restauración de los linajes luego del desmantelamiento de los equipos de producción puede ser entendido como un proceso de inversión. A través de integrar a los representantes del Estado en los linajes y por lo tanto en su economía moral, estas instituciones realzaron la responsabilidad y la confianza en las relaciones Estado-sociedad. Las unidades del Estado ya no constituirían el marco que contiene y moldea el parentesco y las lealtades comunitarias como lo era durante el período de Mao, sino, que el parentesco y las instituciones comunitarias restauradas han pasado a organizar el Estado local.

Conclusión

'Llevar a Elias a China' ha sido un ejercicio de comparación y comparabilidad. Trasladó una de las grandes teorías de la sociedad y el cambio social, la teoría de Norbert Elias del proceso civilizatorio, que él desarrolló sobre las bases de cambios históricos de largo tiempo acontecidos en Europa, a un contexto cultural, social e histórico completamente diferente: las realidades micropolíticas de la China rural contemporánea. Al usar a Elias para rever restauraciones aparentemente paradójicas en una de las áreas rurales más desarrolladas de China, he tratado de subrayar la importancia de las nociones de Elias de configuraciones sociales de poder y proceso civilizatorio para una antropología política del surgimiento institucional. He mostrado cómo esta teoría de los cambiantes balances de poder en tanto que habilitadores y limitadores de fuerzas, nos permiten entender cómo las instituciones locales emergen 'espontáneamente' fuera de las interdependencias y las tensiones competitivas, cómo están relacionadas con el Estado y el mercado al tiempo que constituyen una parte de la sociedad civil, cómo son el producto tanto del pasado como del presente, y cómo combinan la competencia por el poder y el prestigio y las desigualdades sociales con la producción de una comunidad moral. En parte, esto se debe a que el enfoque de Elias no usa dicotomías tales como Estado y sociedad, sociedad e individuo o lo moderno y lo tradicional. Al contrario, todos ellos están implicados con las cambiantes configuraciones sociales de poder que moldean la naturaleza de los individuos, de la sociedad y su relación con el Estado, de las estrategias auto-interesadas y las moralidades colectivas. En el enfoque procesual de Elias, la sociedad está siempre 'en proceso de construcción' y el cambio, aunque tan solo sea en incrementos, *es* el estado de la sociedad.

Mi caso empírico, el sudeste rural de China, se prestó en si mismo fácilmente para 'reinventar' a Elias en un contexto cultural, histórico y político diferente. Primeramente, esto se debe a que las 'particularidades chinas' que hacen preguntarse a los estudiosos de China respecto de la utilidad de modelos occidentales de sociedad y desarrollo -tales como la pérdida de una distinción clara entre estado y sociedad o la importancia de las redes y la construcción relacional de la persona- son fácilmente integradas en la teoría de Elias, que pone atención a las interdependencias y sus consecuencias no planeadas, antes que a las acciones intencionales e individuos autónomos, como fuerzas relevantes en el cambio social. En segundo lugar, China ha sido un caso interesante para reinventar e Elias dadas algunas de las complejidades y paradojas aparentes de su transformación, las cuales también la distinguen de otros Estados post-socialistas. En China, no hubo un 'cambio de Estado' como en la mayoría de los países de la antigua Unión Soviética y de Europa. Al menos en la región que concierne a este artículo, no hubo un desastre económico, no hubo fracaso de mercado ni un retorno a la economía de subsistencia. No obstante, aquí también encontramos restauraciones de instituciones lo-

cales aparentemente tradicionales, en las que, además, el Estado y el mercado, esto es cuadros y empresarios, suelen ser agentes activos. En China, no hubo entonces una oposición de suma-cero entre el Estado y la restauración local, auto interés y moralidades colectivas, desigualdades y títulos colectivos, expansión de mercado y solidaridades tradicionales, tal como pareció haber en otros países.

La teoría de Elias nos permite ver cómo estas 'paradojas' dentro de una institución pueden ser resueltas a través de enfatizar la relación entre competencia y orden social, y entre poder y constreñimientos en el comportamiento humano. Nos permite ver diferencias en la habilidad del Estado para limitar arbitrariedades y orquestar la competencia, crear responsabilidad y confianza, una cualidad de las relaciones sociales que también apuntala a los mercados. Por otra parte, su énfasis en las consecuencias no intencionales de la acción intencional, y sobre el poder como una fuerza anónima que reside en las interdependencias sociales, nos ayuda a entender cómo esas instituciones pueden integrar actores que son, desde su posición socioeconómica, adversarios antes que aliados. También nos permite una nueva comprensión de cómo estas restauraciones pueden ser resultado de contextos que son tanto pasados como presentes, y de cómo ellas pueden al mismo tiempo ser tradicionales y contemporáneas. Estas restauraciones son contemporáneas en el sentido de que responden a un Estado que es claramente diferente del período pre-revolucionario, y son tradicionales en el sentido de que la tradición, en tanto que patrones establecidos de interacción y códigos normativos compartidos, realza el poder y la habilidad de ejercer control en un ambiente de cambio social rápido. Ellas son el resultado de los contextos presentes en tanto surgen de la nueva tensión entre el Estado, la economía transnacional y la localidad. A su vez, son el resultado de contextos pasados en tanto que la configuración social de la era de Mao, que mantenía vinculadas comunidad y parentesco mientras que al mismo tiempo establecía firmemente al Estado socialista en los pueblos, provee de condiciones estructurales no intencionales para las restauraciones contemporáneas.

El llamar a estas restauraciones de instituciones locales en la China contemporánea un 'proceso civilizatorio' podría parecer forzado y muy alejado del proceso original de construcción del Estado y del control de afectos que Elias tenía en mente. Tal como he indicado en la introducción, tan solo el uso del término 'civilizatorio' es capaz de producir escozor a la mayoría de los antropólogos. Pero, como he tratado de mostrar en este artículo, la teoría de Elias puede ser utilizada en diferentes niveles de abstracción. En la que tal vez sea su forma más abstracta, simplemente describe un proceso de emergencia institucional con cambios en habitus que acompañan y aumentan la predictibilidad y responsabilidad del comportamiento humano, el cual no es el resultado de intenciones individuales ni funcionales en términos del funcionalismo clásico sino el resultado de interdependencias y balances de poder cambiantes. Dado que Elias no basa su teoría del proceso civilizatorio en ciertos sistemas de valores o en el liberalismo individual, permite la realización de comparaciones entre sociedades manteniendo la sensibilidad a a historias particulares y a formas de 'dar sentido al mundo'. Por otra parte, el radicalismo sociológico de Elias y su perspectiva externa y 'separada' de los procesos sociales, pueden hacer sentirse incómodos a los antropólogos, interesados generalmente en comprender los puntos de vista locales de la gente. Sin embargo, la teoría de Elias no vuelve imposible esta tarea, simplemente insiste en que la dirección del cambio social en sí misma no puede ser explicada por intenciones o valores dadas las interdependencias en que los humanos actúan y que ellos no pueden controlar. Los linajes revivieron (en su forma moderna) porque fueron las formas más poderosas, flexibles e ingeniosas de organización en el Fujian contemporáneo, y la razón de esto yace en el pasado y en el presente de esta región.

Bibliografía

Anagnost, A. (1989) "Prosperity and Counterprosperity: The Moral Discpurse on Wealth in Post-Mao China", en A. Dirlik y M. Meisner (eds) *Marxism and the Chinese Experience,* Armonk, NY: M.E. Sharpe

Bogner, A. (1998) *Zivilisation und Rationalisierung: Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias und der Frankfurter Schule im Vergleich.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Burawoy, M. y K. Verdery (1999) "Introduction", en M. burawoy y K. Verdery (eds) *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World.* New York: Rowman and Littlefield

Chen, C.-J.J. (1999) "Local Institutions and the Transformation of Property Rights in Southern Fujian", en J.C. Oi y A.J. Walder (eds) *Property Rights and Economic Reform in China.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Creed, G.W. (1999) "Deconstructing Socialism in Bulgaria", en M. burawoy y K. Verdery (eds) *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World.* New York: Rowman and Littlefield.

Elias, N. (1970) *Was ist Soziologie?* München: Juventa

Elias, N. (1976a) *Über den Prozess der Zivilisation.* Vol 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Elias, N. (1976b) *Über den Prozess der Zivilisation.* Vol 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Elias, N. y J.L. Scotson (1965) *The Established and the Outsider: A sociological Enquiry into Community Problems.* London: Cass.

Faure, D. y H. Siu (eds) (1995) *Down To Earth: The Territorial Bond in South China.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Feuchtwang, S. (2000) "Religion as Resistance", en E.J. Perry y M. Selden (eds) *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance.* London: Routledge

Feuchtwang, S. (2000) "Remnants of Revolution in Chine", en C.M. Hann (eds) *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia.* London: Routledge.

Flower J. y P. Leonard (1996) "Community Values and State Co-optation", en C. Hann y E. Dunn (eds) *Civil Society.* London: Routledge

Flower J. y P. Leonard (1998) "Defining Cultural Life in the Chinese Countryside: The Case of the Chuan Zhu Temple", en E.B: Vermeer et al (eds) *Cooperative and Collective in China's Rural Development.* Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader.* Edited by Paul Rabinow. Harmondsworth: Penguin

Gates, H. (1996) *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Guo, X. (2001) "Land Expropiation and Rural Conflicts in China", *The China Quarterly:* 422-39.

Hann, C. (1996) "Introduction", en C. Hann y E. Dunn (eds) *Civil Society: Challenging Western Models,* London: Routledge

Ho, P. (2001) "Who Owns China's Land? Policies, Property Rights and Institutional Ambiguity", *The China Quarterly:* 394-421.

Oi, J.C (1989) *State and Peasant in Contemporary China: The PoliticalEconomy of Village Government.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Oi, J.C. y A.J. Walder (eds) (1999) *Property Rights and Economic Reform in China.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Potter, S. y J.M. Potter (1990) *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press

Ruf, G. (1998) *Cadres and Kin: Making a Socialist Village in West China, 1921-1999.* Stanford, CA: stanford University Press.

Scott, J.C. (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia.* New Haven, CT: Yale University Press

Shue, V. (1988) *The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politic.* Stanford, CA: Stanford University Press.

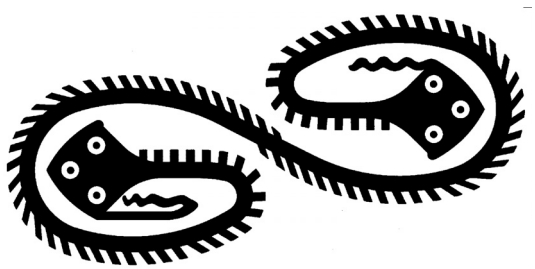
Siu, H. (1989) "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture inm Contemporary Rural China", en P. Link et al (eds) *Unofficial China.* Boulder, CO: Westview.

Van Benthem van den Berg, G. (1971) *The Structure of Development.* The Hague: Institute of Social Studies.

Verdery, K. (1999) "Fuzzy Property", en M. Burawoy y K. Verdery (eds) *Uncertain Transition.* New York: Rowman and Littlefield.

YANN, Y. (1995) "Everyday Power Relations: Changes in a North Chinese Village", en A.G: Walder (ed) *The Waning of the Comunist State.* Berkeley: University of California Press.

YANN, Y. (1996) *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village.* Stanford, CA: Stanford University Press.



Comentarios de libros

Estigmas y valores etno-nacionales y la constitución de escenarios laborales informales

Comentario al libro de Patricia Vargas *"Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción"*. Colección Serie Etnográfica Editorial Antropofagia y Centro de Antropolog´ia Social (CAS-IDES), Buenos Aires, 2005.

Sergio Visacovsky[1]

Resultado de la confluencia de tres cuestiones (trabajo, identidad étnico-nacional y grupos migratorios), es sin duda el *trabajo* el aspecto dominante de *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra,* el organizador del argumento, y el escenario donde se desenvuelven las acciones. Por ello, el libro puede situarse en una línea de continuidad con una tradición de estudios que pueden remontarse al texto de Audrey Richards de 1932 *Hunger and work in a Savage Tribe,* y que se prolongó en la monumental publicación de la serie monográfica de la británica Association of Social Anthropologists de 1979, *Social Anthropology of Work,* compilada por Sandra Wallman, de quien Vargas toma la idea de la etnicidad como recurso. Evoco estas referencias para poner en claro que estamos en presencia de un estudio etnográfico de las prácticas, experiencias y significaciones que ponen en juego trabajadores de la construcción en el contexto de un espacio social, la "obra", en el que estos actores interactúan en tanto "trabajadores" que deben realizar ciertas tareas técnicas en función de un objetivo (la construcción de un edificio), pero también en tanto "locales" (argentinos, porteños, bonaerenses) o inmigrantes (bolivianos, paraguayos, "del interior"). Es decir, se trata de un espacio de trabajo (usualmente definido por la economía o la sociología laboral como "informal"), en el que se encuentran actores que adscriben a diferentes categorías étnico-nacionales, que han confluido allí atraídos por una oferta laboral que puede presentarse como un oasis en el desierto de un deprimido mercado de trabajo.

Dadas estas condiciones, Vargas debía o podía tener ya una respuesta interpretativa antes de comenzar: seguramente, este debía ser un ámbito en el que se podía observar y constatar el ejercicio del prejuicio étnico de los locales poderosos (dueños y profesionales) respecto a quienes buscan con ansias entrar a trabajar en la "obra", migrantes de países limítrofes especialmente. Estos participarían en los puestos más bajos de la escala (aquellos que los locales no quieren desempeñar), lo que se explicaría por obra y gracia de la discriminación étnica (contra el "paragua", el "bolita"), que expresaría/reforzaría/legitimaría en otra dimensión la estructura desigual del sistema de clases. Sin embargo, habrá que empezar aclarando que este libro no viene a desmentir esto; lo que hace, a diferencia de otra producción más frecuente en las ciencias sociales domésticas, es no concluir con aquello que constituye su punto de partida. Lo que el libro ha elegido mostrarnos es un aspecto en el que pocas veces, sino casi nunca, solemos reparar: que las identidades étnicas habitualmente estigmatizadas, en este caso expresadas a través de un sistema clasificatorio nacional, no se construyen sólo en un interjuego de diferencias que sólo pueden acarrear ventajas para algunos, y pesares para otros. Aunque en parte esto pueda ser así, Vargas se encarga de mostrarnos que la invocación o imputación de estas categorizaciones también son *recursos* para obtener beneficios en este ámbito laboral. A diferencia de una gran parte de los estudios sociológicos (y también antropológicos) locales, que han procurado incesantemente mostrar cómo la discriminación posterga el acceso al mercado laboral de estos migrantes,

[1] UBA-CONICET. seredvisac@fibertel.com.ar

o los condena a elegir los oficios no deseados, el libro nos muestra cómo en ciertos contextos determinadas formas de exhibir la adscripción étnica se convierten en llave de acceso a las puertas del trabajo.

Vargas ha podido arribar a esta conclusión gracias a la realización, en tanto mujer, de un trabajo de campo etnográfico en un mundo masculino como pocos. A lo largo de los cinco capítulos, las profusas descripciones que ilustran su argumento exhiben situaciones (en la que a menudo ella se representa como una actriz de la escena) que no se derivan sólo del discurso verbalizado proporcionado por las entrevistas en profundidad, sino de su participación cotidiana en las actividades de la obra, probada tanto por sus minuciosas observaciones del espacio (oscuro, húmedo, en el que hay que aprender a desplazarse, en el que el aire se vuelve irrespirable) o de las actividades orientadas a la construcción del edificio, así como de las interacciones con los trabajadores, y de estos últimos entre si.

Pero a esta base etnográfica Vargas le sumó una herramienta analítica importantísima: el análisis de red. Vargas siguió de un modo directo a Larissa Lomnitz en *Cómo sobreviven los marginados,* y a través de ella al antropólogo británico James Clyde Mitchell (que, como miembro de la Escuela de Manchester, vaya casualidad, estudió a los trabajadores migrantes de establecimientos mineros en Zambia) y otros como John Barnes, Elizabeth Bott y Adrian Mayer. Todo ellos estaban decididos a emprender investigaciones en contextos urbanos, partiendo de la base que los enfoques analíticos debían complejizarse, por lo que produjeron un enfoque (que adoptó varias formas o modelos) en el que priorizaban el estudio de las conexiones diversas (y sus implicancias) entre actores y organizaciones. Guiada por esta perspectiva, Vargas nos muestra cómo la adscripción nacional organiza la integración entre "paisanos" que comparten un mismo oficio, y cómo la misma se convierte en el medio a través del cual uno puede ser admitido o rechazado en un grupo de trabajo.

El libro enarbola así una notable crítica a la universalización de los modelos basados en el principio del cálculo costo/beneficio, aplicados sin más para entender los modos en que un trabajador logra acceder a un puesto de trabajo en ciertos contextos; y, por consiguiente, pone en figurillas la pretensión de ciertas políticas regularizadoras o "blanqueadoras" del mercado de trabajo. Por el contrario, nos muestra cómo los contratistas de las obras priorizan las relaciones personalizadas a la hora de convocar o elegir a los trabajadores. De poco servirá pasar las pruebas de la eficiencia, o demostrar conocimiento de un oficio si no se arriba "recomendado", si no se es "amigo" (o amigo de un amigo), pariente o vecino. La participación en esas redes y grupos garantizan la confianza en el postulante, en la medida que pueden "predecir" (o "dar por descontada") su eficiencia, algo que los cálculos de presupuestos, los antecedentes laborales y la misma entrevista de admisión no pueden satisfacer. A la vez, resulta potencialmente confiable (y puede acceder al empleo) quien demuestre su pertenencia a una red grupal, por lo que quienes se presenten solos tendrán pocas expectativas de éxito. Aún más: estos aspectos conformadores de la red se convierten en mecanismos de control de los trabajadores que participan en un grupo de trabajo (de albañiles, por ejemplo), en la medida que eliminarían, desde la perspectiva de los contratistas, por caso, las posibles circunstancias no previstas en la forma de reclutamiento vía la adscripción étnico-nacional. Por otro lado, aquellas adscripciones que *a priori* pueden parecer ventajosas, pueden transformarse en problemáticas y poco confiables en este contexto. Así, alguien puede decir que tiene "mala experiencia con los argentinos", o que "a los nacidos acá no les gusta trabajar", por lo que un aspirante que sea visto (o se presente como) "argentino", puede, bajo ciertas circunstancias, tener pocas probabilidades de acceder a grupos de trabajo controlados y conformados por quienes se adscriben como "bolivianos" o "paraguayos". Son estos descubrimientos, posibilitados por el trabajo de campo etnográfico y el análisis microsociológico, los que convertirán a *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra* en una obra de referencia obligada para quienes quieran estudiar el mundo del trabajo y su relación con las adscripciones étnico-nacionales en la Argentina.

El volumen consta de cinco capítulos. En el primero, Vargas presenta el problema de investigación y desarrolla algunas de las discusiones y aportes de la antropología y las ciencias sociales en torno al trabajo, las migracio-

nes (centrada fundamentalmente en autores latinoamericanos) y la etnicidad. El capítulo II (El trabajo en la obra) describe el proceso de trabajo en la industria de la construcción de inmuebles desde la perspectiva de la empresa y de los distintos grupos de trabajadores. Aquí, la escena está centrada en la "obra" como espacio social, y a partir de ella Vargas describe las etapas y tareas ejecutadas, y muestra los diferentes sentidos que asumen las mismas desde el punto de vista de la empresa y de los trabajadores. También, Vargas ofrece aquí un fresco de las especializaciones técnicas de los trabajadores, de la organización del trabajo, y del modo en que el mismo coadyuva a una visión segmentada del tiempo del proceso de trabajo por parte de los trabajadores. En el capítulo III (La empresa, los contratistas y los muchachos), analiza las relaciones entre comitentes, contratistas y empleados. Así, describe los modos de ingreso a la obra, las formas de aprendizaje y transmisión práctica de los diferentes oficios, y los mecanismos de ascenso dentro de la jerarquía laboral. También introduce aquí el modo en que las formas de adscripción nacional participan en la organización del proceso de trabajo; aunque no existe una correspondencia entre oficios específicos y adscripciones nacionales, concurren presupuestos en torno a cómo determinadas adscripciones nacionales implican particulares y mejores competencias laborales. En el capítulo IV ("Bolitas", "paraguas" y "criollos") se analiza la importancia de las formas de adscripción nacional para obtener una recomendación personal que le permita a alguien llegar a integrar uno de los grupos de trabajo en los que se organizan las tareas laborales. Así, es posible observar cómo categorías identitarias tales como "argentino", "boliviano" o "paraguayo" se actualizan en la "obra", recibiendo según el los actores interactuantes y la situación específica sentidos peculiares, negativos y/o positivos, que se transforman en precondiciones de confiabilidad personal y laboral. Finalmente, el capítulo V ("Tranquilidad" y "quilombos" en la obra) se analizan los modos diversos que asumen los vínculos laborales entre la empresa y los trabajadores, y estos últimos entre si. Vargas nos muestra cuán crucial resulta el mantenimiento de la tranquilidad laboral, es decir, la ausencia de conflictividad producida por cuestionamientos al orden establecido, y cómo las adscripciones nacionales contribuyen a la misma. El capítulo es un buen ejemplo de cómo las relaciones laborales no pueden ser reducidas a modelos formales, sino que demandan la comprensión de los aspectos concretos, situacionales, culturales, que los atraviesan y constituyen.

Por último, aunque no menos importante, quiero destacar cómo Vargas, además, nos abre en su introducción, en párrafos de un profundo sentimiento, una ventana biográfica a través de la cual es posible entender el por qué de su interés por la migración, la adscripción étnico-nacional y el trabajo. Ella nos cuenta con valentía y sencillez qué implicaba ser hija de chilenos viviendo en Comodoro Rivadavia, cómo había sentido en carne propia las implicancias negativas de dicha adscripción. Pero, también, de cómo había podido constatar el papel mutable, contextual, de las categorías al migrar a Buenos Aires, y ver a su vez cómo el lugar que los chilenos tenían en el sur pasaba a ser ocupado por los bolivianos, los paraguayos y los peruanos.

Bibliografía

Lomnitz, Larissa Adler 1975 *Cómo sobreviven los marginados.* México: Siglo XXI Editores.

Richards, Audrey I. 2004 *Hunger and Work in a Savage Tribe: A Functional Study of Nutrition Among the Southern Bantu.* London; New York: Routledge.

Wallman Sandra 1979 *Social Anthropology of Work.* New York, NY: Academic Press.

Dar y recibir. La sutileza de las formas

Comentario al libro de Laura Zapata *"La mano que acaricia la pobreza. Etnografía del voluntariado católico"*. Colección Serie Etnográfica Editorial Antropofagia y Centro de Antropolog´ia Social (CAS-IDES), Buenos Aires, 2005

Adriana Gorlero[1]

Desde su título este libro nos introduce sutilmente a un universo simple en apariencias. Al mundo del amor, de la solidaridad y del servicio, conceptos de los que se vale Caritas Internacional, institución perteneciente a la Iglesia Católica para presentarse a sí misma. La pregunta central que se hace la autora es cuáles son las categorías con las que es pensado el voluntariado y cuáles son las prácticas en las que se fundamenta su existencia. Intentará dar respuesta a esto teniendo en cuenta que los sentidos asociados al voluntariado se vinculan a la construcción de identidades que promueven relaciones sociales específicas, saberes, estados emocionales singulares y un proceso de circulación, concentración y redistribución de determinados bienes (Zapata, 2005:20).

En todo su trabajo Zapata logra captar la delicadeza de las formas de actuar y las maneras consideradas "apropiadas" de las que se valen las actoras sociales para transitar por este espacio. La etnografía reconoce inmediatamente el valor asignado por los actores a las maneras "correctas" de proceder y se apropia de estas mismas formas para mostrarlas. Considero que esa es la principal virtud de este libro: mapear las sutilezas para mostrar un mundo complejo, el universo de las Caritas argentinas –institución que forma parte de la iglesia católica argentina desde 1947– solamente simple en apariencias.

En nuestro país Caritas está a cargo de veinticinco mil personas, la mayoría de ellas mujeres y laicas, denominadas "voluntarias". Las mismas son coordinadas por sacerdotes. Estas mujeres ofrecen tiempo y trabajo en forma gratuita y esto es llamado por la comunidad católica "servicio". El servicio consiste en la distribución de alimentos, ropas y demás artículos de primera necesidad recibidos a través de varias vías (aportes privados como las donaciones y lo recaudado en "colectas" y aportes provenientes de ámbitos públicos como los planes estatales) y distribuidos a aquellas personas que después de un minucioso análisis realizado por las voluntarias son considerados necesitados. A partir de esto Zapata nos muestra cómo elementos que han sido clasificados como propios del mundo de lo femenino y lo privado no solo se adentran en un espacio de poder político y económico sino que a través de ellos esta realidad se configura de una forma particular. Valiéndose de la descripción de categorías nativas como "las chicas"," la cocina"," la visita" veremos cómo se establecen jerarquías, espacios de poder económico, político y religioso. El uso que ellas hacen de esto les permite acceder al ámbito político y económico de la iglesia católica y a los beneficios sociales del estado que llegan a Caritas en forma de planes sociales de asistencia.

Para dar cuenta de la complejidad de su objeto Zapata recurre a una descripción minuciosa de categorías nativas. Chicas, voluntarias y directora comparten un espacio a simple vista sin distinciones pero será el trabajo etnográfico el que nos muestre cómo en el cotidiano se performan las diferencias. Como en una especie de estrategia de presentación la autora comienza describiendo un grupo de mujeres aparentemente homogéneo que reparte bienes a otro grupo también homogéneo, atravesados por la oposición categórica entre "interés" y "desinterés". Para luego avanzar poco a poco en los vericuetos de los intercambios.

A partir de la descripción etnográfica, voluntarias, bienes y

[1] Facultad de Ciencias Sociales - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. carlagorlero@hotmail.com

beneficiados se nos mostraran en toda su complejidad. Descubre y describe una forma de ser mujer y de ejercer poder a través del uso de elementos que tradicionalmente pertenecerían al ámbito femenino, doméstico y privado. A esto le agrega la caridad y el servicio en oposición al interés personalista o partidario. Estos valores para que sean vistos como socialmente positivos deben ser sostenidos por los actores sociales continuamente a través de sus prácticas. Las voluntarias están en permanente demostración de su genuino desinterés bordeando la barrera que divide al interés del servicio, barrera que es estratégicamente delimitada. Las diferencias entre los actores son sutiles pero tajantes. Sutiles por la insistencia en no marcar las diferencias y mostrar a chicas y voluntarias como iguales. Y tajantes porque es precisamente la distinción, a partir de la posesión diferencial de determinado capital simbólico, la que posibilita la distribución de bienes. Esta relación entre el dar y el recibir encuentra su significación en la virtud teologal de la caridad y no solo está firmemente sostenida por las creencias de aquellos que la practican dentro del voluntariado, sino que además es puesta a prueba continuamente a través de un código ético compartido, del cual la descripción de las prácticas da cuenta de manera clara y minuciosa.

Con estos elementos la autora logra ingresar a este campo, recorrerlo y salir para etnografiarlo: Zapata ingresa al mundo nativo, da voz a los diferentes actores y establece un sentido analítico crítico que lejos de deslegitimar al propio objeto logra abrir nuevos canales de interrogación e instalar continuamente el debate. Esto debe ser valorado si tenemos en cuenta que se inscribe académicamente en un contexto donde objetos de investigación pertenecientes o vinculados a la esfera de grupos dominantes (iglesia, ejército, partidos políticos) son ignorados o solamente reconocidos desde una crítica muchas veces signada por presupuestos que invalidan la comprensión.

En el **capítulo uno** a través de la clasificación de las actoras Zapata muestra un complejo campo social en el que el prestigio y el poder mantienen un delicado equilibrio que se obtiene a través de la capacidad para recepcionar, manejar y distribuir bienes gratuitamente. Esta capacidad, reconocida y valorada por el grupo y puesta a prueba continuamente, implica ciertos capitales que se utilizan para sostener el equilibrio entre humildad y negación del ejercicio del poder. Así nos muestra la creación de jerarquías a partir de la presunción de igualdad: esto supone una habilidad especial para equilibrar la demostración de los capitales que se posee para desempeñar un rol y la minimización de ellos para lograr sostenerlos en el tiempo. En este grupo de "iguales" chicas, voluntarias y directora desempeñan continuamente los roles esperados.

A partir de mostrar estas diferencias Zapata sigue avanzando en la descripción de las voluntarias. Este punto es el que da sustento al **capítulo dos** "La creación de una virtud llamada voluntaria" donde se describe el protocolo y el cuidado de las formas, las maneras y los discursos. La puesta en juego de los capitales simbólicos y de la circulación de bienes da el marco adecuado a esta figura social, la actitud ante los bienes circulantes también intervienen como elemento diferenciador.

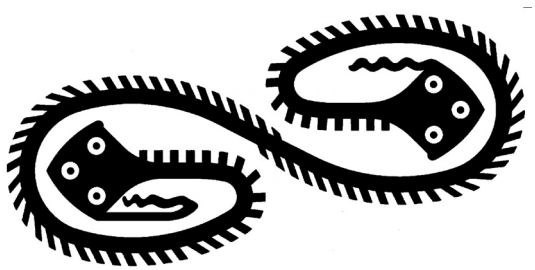
En el **capítulo tres** "Visitar y producir familias" la autora logra develar cómo algo que pertenecería a la intimidad, lo privado y lo particular como es la cocina y la heladera de un grupo conviviente, se transforma en un espacio de resignificación de poderes, valores y categorías. Al mostrar la circulación de alimentos, enseres y ropa pone en escena como estos bienes demarcan nuevos espacios de poder. La construcción de la categoría "familia beneficiaria" en oposición a las llamadas por las actoras "familias bien" nos aporta el resto de la información que sustenta este libro.

En el capítulo cuatro "De casa en casa: la visita", muestra las formas adecuadas que deben performarse para ser un futuro beneficiario. En este capítulo la desconfianza de las voluntarias (actitud ante el posible beneficiario) y la gentileza (manera adecuada para acceso a los beneficios) de los necesitados son conceptos a partir de los cuales se regula el encuentro que definirá el acceso al beneficio. La visita se transforma así en el escenario imprescindible para definir aún mas los espacios ocupados por todos los actores, quienes se enfrentan en el campo y despliegan sus roles.

Rescato particularmente en este libro la capacidad de la autora de describir con cuidadosa cautela, casi de puntillas, podría decirse que con el mismo cuidado con que sus informantes tratan la circulación de bienes tan apete-

cibles. En el relato, ambigüedad y ambivalencia, son palabras que están presentes en todo momento. ¿Como se sostienen? A través de las maneras "correctas" de pedir de dar, de conducirse. Los actores sociales tienen muy claro esto que al lector en un principio se le presenta como llano y simple (el uso de las maneras que marcan una posición). El uso "correcto" es lo que le da orden a este campo social: de las palabras, de los bienes, de los espacios; hay una manera adecuada de pedir que se corresponde con una manera adecuada de dar.

Este libro nos acerca a un mundo femenino mostrado en toda su complejidad, donde la intimidad es develada continuamente para mostrar un mundo rico, atravesado por la política y la iglesia, que desafía la oposición entre lo público y lo privado; en el contexto descripto por la autora estas categorías están muy lejos de pertenecer a ámbitos diferentes, se entremezclan y son el sostén con el que legitiman sus prácticas los agentes. Logra mostrar el revés de la trama y unir mundos que aparentemente estarían separados uno del otro. Así, prestando atención a virtudes tradicionalmente asignadas a las mujeres (la gratuidad del trabajo, el servicio como vocación, el cuidado en el uso de las palabras y las maneras) Zapata capta esencialmente cómo las voluntarias construyen espacios de poder dentro de estas instituciones en ese cuidadoso conducirse y lo transforma en una etnografía de las prácticas cotidianas, los conflictos, ambigüedades y particularidades de una de las instituciones religiosas de caridad más importante de la Argentina.



Las nuevas etnografías homoeróticas en Argentina

Comentario al libro de Horacio Sívori, *"Locas, Chongos y Gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990"*. Colección Serie Etnográfica, Editorial Antropofagia y Centro de Antropología Social (CAS-IDES), Buenos Aires, 2005.

Carlos Eduardo Figari[1]

Produce beneplácito en el incipiente campo de los estudios gays lésbicos de Argentina la obra *Locas, Chongos y Gays*, de Horacio Sívori. Es un serio trabajo etnográfico (hecho que resalta Mario Pecheny en el Prólogo), que sin dejar de ser exhaustivo resulta además ameno y divertido. Esto es muy importante, porque los escasos trabajos gay-lésbicos de carácter científico que han surgido en la Argentina –con la salvedad de algunas honrosas excepciones– rara vez se han situado en el estudio del cotidiano. En este sentido gran parte de ellos, o bien postularon una consideración épica a partir del análisis de los movimientos glttbi, o bien son subsidiarios del marco trágico que enfatiza la represión como único eje articulador de las subjetividades.

Captar el campo de gestación o construcción de prácticas/discursos situándolos en el cotidiano significa trabajar el campo de las experiencias e identidades, no sólo considerando la situación de dominación y resistencia ínsita a cualquier relación de poder, sino las posibilidades creativas de la subalternidad. Implica situarse en una postura, que si bien no es puro interaccionismo simbólico, tampoco sumerge la acción social en el constreñimiento absoluto de las estructuras sociales. Sívori deja planteada la invitación y nos da pie para desenvolver la vasta discusión sobre la creatividad de la acción social. Asume, además, una decidida postura antiesencialista, no muy común en los estudios académicos gay-lésbicos de América Latina, a partir de una hermeneia que rescata los sentidos atribuidos por los actores en cuestión a sus propias acciones y, sobretodo, la consideración de la no existencia de realidades previas a la constitución discursiva de los agentes. No hay sustancia previa a la sociabilidad, afirma Sívori, en este sentido.

Justamente este verdadero puzzle de categorías identitarias: los chongos que se consideran no homosexuales, el gay con su neutralidad ciudadana, la loca en tanto homosexual marcada y el puto no asimilado a la normatividad sexual nos hablan de autodesignaciones circunstanciales y contrapuntísticas que precisamente no definen nada en términos ontológicos. De esto se desprende que las identidades tampoco son lugares de llegada, sino identificaciones pasaporte que, más que ser utilizadas gofmanianamente como *selves* escondidos bajo la manga, nos hablan de sociabilidad como proceso, siempre en acto. En definitiva, un juego de paráfrasis y polisemia, que a la vez que sutura sentidos sobre el propio ser, en la actualización de las prácticas permanentemente los rebalsa. Por eso, el autor asume que su interés antropológico:

> no es producir una clasificación plausible de sujetos, sino dar cuenta de una producción cultural original y de la producción social de fronteras entre, y, a través de las cuales son trazadas las trayectorias subjetivas de las personas en sus identificaciones, desplazamientos, encuentros y desencuentros cotidianos (Sívori, 2005:24-5).

Otra de las cuestiones que aborda es la discusión sobre homoerotismo y homosociabilidad como una categoría superadora

[1] CONICET. Investigador invitado del Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Facultad de Humanidades - Universidad Nacional de Catamarca. figari38@yahoo.com.ar

de lo estrictamente sexual, que, creo es algo muy poco discutido aún en Argentina y que es foco de no pocos debates en otros países como el Brasil, en el campo de los estudios gay lésbicos. En este último país, en 1992, Jurandir Freire Costa introduce el concepto de homoerotismo recuperando el término creado por Karsh-Haack en 1911 y utilizado por Sandor Ferenczi como crítica al saber psicoanalítico de la época. Mediante ese término, Freire Costa intenta por una parte, deslindarse de la palabra homosexualidad que connota no sólo perversión, sino también una idea de esencialidad universalista. El homosexual como especie (Foucault), como categoría étnica, no existe fuera de su formulación desde la interpelación científico/literaria o de la reapropiación de los movimientos sociales de la modernidad. El homosexual no puede así ser visto como un sujeto previo a la espera de ser representado. Estas ficciones fundacionalistas son acertadamente criticadas por Judith Butler:

> Quizás, el sujeto, bien como la evocación de un 'antes' temporal, sean constituidos por la ley como fundamento ficticio de su propia reivindicación de legitimidad. La hipótesis prevaleciente de la integridad ontológica del sujeto frente a la ley puede ser vista como el vestigio contemporáneo de la hipótesis del estado natural, esa fábula fundante que es constitutiva de las estructuras jurídicas del liberalismo clásico. La invocación performativa de un 'antes' no histórico se vuelve la premisa básica para garantizar una ontología presocial de personas que consienten libremente en ser gobernadas, constituyendo así la legitimidad del contrato social (Butler, 2003 : 19-20).

Por otra parte homoerotismo permitiría conectar distintas realidades tanto culturales como históricas referentes a las prácticas eróticas entre individuos del mismo sexo biológico. Propongo, sin embargo, una utilización aún más dúctil de la categoría homoerotismo. No me parece teóricamente fértil adosarle dimensiones a modo taxonómico, como tampoco entrar en la polémica en torno al si el uso del prefijo "homo" sería exclusivamente masculino en el caso de que usáramos el sustantivo latino *homo* (hombre) o en griego, *homo* (lo mismo) u *homoi* (semejante). Precisamente es fructífero utilizarlo como palimpsesto, con cierto viso de *organon*, en el sentido derrideano, con la riqueza de sus múltiples capas semánticas operando al mismo tiempo (Figari, 2006).

Sívori introduce también el concepto de homosociabilidad, intentando capturar aquellas prácticas que escaparían a lo estrictamente erótico y definiéndolo en relación a aquello que lo excede. Es decir, "toda una serie de expresiones culturarles asociadas al universo gay", que, "si bien en general implican un comentario acerca de la distribución de papeles de género en la sociedad, no lo hacen apelando al registro de lo erótico" (Sívori, 2005:21). El ejemplo que elije es el travestismo o el transformismo, que utiliza elementos manifiestos de géneros sin una finalidad estrictamente erótica. Mi pregunta en este tópico, sería si precisamente lo erótico –y por eso la significancia abarcadora del término homoerótico– no es un dato previo a la homosociabilidad en tanto esta sólo es plausible de entenderse en relación a la primera. Lo homoerótico constituye un campo más o menos flexible de practicas/discursos que, como dijimos, contrapuntísticamente definen posiciones de sujetos en contextos diferenciales pero que justamente se pueden agrupar como tales en virtud de la connotación erótica "homo". ¿Cómo entenderíamos, si no, una sociabilidad que, porque no preexiste como sustrato universal, define precisamente lo homoerótico en sus prácticas? Con esto quiero decir, como aporte a esta valiosa discusión que Sívori de ahora en más nos abre, que el concepto de homosociabilidad está necesariamente implícito en el de homoerotismo.

Las tensiones que, según Sívori, se dan entre espacio público y privado y las políticas de identidad y reconocimiento, destacando el carácter íntimo y no publicitado que tenía en la época el "asumirse", me parece otros de los puntos altos de este libro. Esta característica claramente local, contrasta con cierto etnocentrismo de Stephen Brown, citado por Sívori, en donde queda manifiesto un claro sesgo universalizante en el proceso de pasaje de una identidad sentada en el género a una basada en el que este llama "sexo biológico". Para Brown (1999), mientras que en New York esto ocurriría promediando los años '30, en argentina (Buenos Aires digamos de pa-

so) habría acontecido recién en los '90. Una clara visión evolutiva y rostowniana sobre una especie de identidad global, a la que todos estaríamos casi condenados. En este sentido la idea de la legitimidad del proceso de asumirse e identificarse no pasa, según Sívori, por una política de la identidad, al estilo americano, sino por la construcción de una particular identidad discreta.

Las formas de identificación se gestaban en lo público/privado que constituían los ámbitos de encuentro: el denominado "ambiente gay" que comenzaba a formarse a partir de la vuelta a la democracia en la Argentina, diferente del "ambiente" –a secas– referido a las redes de "entendidos" de tiempos anteriores. El papel del espacio en las interacciones sociales cumple un rol decisivo en relación a la constitución de una identidad sea individual y/o colectiva. Este espacio está constituido principalmente por lugares públicos que los gays privatizan en su utilización específica y con lugares privados donde es posible reconocerse y constituirse como otros iguales. Lo esencial en este caso, no es tanto el lugar en sí mismo, ni su mayor o menor dispersión, sino la representación y reapropiación del colectivo sobre un mismo espacio en una situación de copresencia con otros segmentos sociales. Esto significa sostener que el espacio en sí también responde a una lógica de la fragmentación, pero superpuesta. Es decir, espacio fragmentado no significa sólo un mismo espacio ocupado por segmentos sociales diferentes, sino que en un mismo espacio geográfico varios segmentos sociales pueden realizar trayectorias sedimentadas o rutinas que lo reifican para ese segmento y que, aunque estén en copresencia física, el mismo espacio para cada segmento tiene un significado diferente.

No sólo puede haber una división del espacio según franjas horarias, sino que en un mismo espacio-tiempo pueden coexistir varios espacios conjuntamente, de acuerdo con la reapropiación que del mismo realice cada segmento. Este fenómeno es común en la conformación del gueto gay que, así como tiene sus espacios visibles (aún cuando se encuentren más o menos camuflados), tiene también sus espacios invisibles, o mejor dicho sólo visibles para los miembros del mismo, aún cuando estén situados en lugares públicos y de gran circulación de otros segmentos. Podemos citar, a manera de ejemplo, el papel que juegan determinadas calles, paseos y baños públicos –que Sívori denomina lugares de *yiro*– en las trayectorias de los sujetos gays, que pueden ser absolutamente diferentes al uso que le dan los otros sujetos. La inconmensurabilidad espacial es precisamente lo que garantiza la existencia de estos espacios múltiples en un contexto de exclusión.

Por otra parte, esta "regionalización" produce un cercamiento que posibilita mantener "relaciones diferenciadas entre regiones anteriores y posteriores que los actores emplean para organizar la contextualidad de una acción y el mantenimiento de una seguridad ontológica". Ambas regiones no implicarían una división del propio-ser entre "encubrimiento" y "revelación" sino que operarían como un "plexo complicado de relaciones posibles entre sentido, normas y poder" (Giddens, 1995:158). Sin embargo, en el caso de las identidades de los gays de la época, la disociación de las regiones anteriores y posteriores es muy marcada. La sanción social de la identidad y la posibilidad que la misma da de invisibilizarse –en cuanto la orientación sexual no se manifieste abiertamente como una opción pública– permiten jugar con una máscara y representar diversos papeles a la vez. Como ejemplifica Sívori, "un individuo podía actuar como chongo en el pub y luego pasar desapercibido como un gay más en el boliche, para luego asumir una fachada heterosexual al regresar a su barrio y a su hogar" (71).

Esta regionalización es lo que según Sívori permite a los gays de la época visualizar un horizonte de comunidad. Pero claramente el autor percibe los límites de tal planteo. La localización, entendida en el sentido de Bourdieu, supone la posición del sujeto dentro de un orden jerárquico cuya graduación estará dada por la posesión de los capitales (y su proporción relativa dentro de ese orden). En las prácticas producidas en boliches, bares, lugares de *yiro* y a través de "códigos de decencia y legalidad" se ponían en práctica recursos estéticos desde lo expresivo y éticos desde una moral, implementados ambos para "normativizar" una posible experiencia del ser gay. Y digo una "posible" experiencia del ser gay, porque el otro logro del trabajo de Sívori es haber puesto de manifiesto la precariedad de cualquier intento de constitución identitaria o, más bien, la doble dimensión: por un la-

do integradora como fuente de sedimentación y aprendizaje, y por otro, de recurrencia a diferentes posicionamientos de sujeto, de acuerdo con los contextos de circulación de las locas, chongos y gays de la época en Rosario.

Las "purezas" en la constitución de un ethos y una estética, que variaba entre la masculinidad discreta y distinguida, la mariconería medida y contextualizada, y la denostada mariconería grosera, marcan asimismo la construcción de identidades hegemónicas vinculadas a segmentos de públicos específicos. Y si el horizonte de comunidad esta dado por los lugares de circulación, especialmente privados, como sostiene Sívori, es claro que el determinante de la distinción sea el consumo. Quedan así evidenciados los límites de la comunidad sustentada en el consumo. La ciudadanía "discreta", en definitiva, termina siendo la que necesita negociar con la policía para subsistir. Es una discreción negociada con la ley, que a su vez define y asegura, en este juego, sus propias fronteras de exclusión (no más de cuatro travestis por noche en un local por ejemplo).

Lo que sucede en la Argentina, con la instauración de una democracia de algún modo limitada, sobretodo a partir de la legislación que de hecho opera vía códigos contravencionales o de faltas, es también una ciudadanía negociada, donde los sectores subalternos siguen pagando un alto costo (represión y coima) por un tipo de identidad discreta que les permite subsistir en el cotidiano del anonimato. Baste pensar en las travestis que para poder trabajar deben pagar peaje en cada esquina. Al igual que el derecho a constituirnos como *comunitas* en espacios, también sometidos a la coima y a veces hasta la inseguridad extrema (recordemos Cromagnon). Así, los derechos ciudadanos reconocidos en las instituciones jurídicas son sistemáticamente negados en la legislación contravencional, para ser nuevamente restituidos por la coima policial.

En el análisis sobre los discursos que se tejen en estos circuitos, Sívori establece un campo que es el "habla de las locas". Son ellas las que demarcan fronteras lingüísticas que atribuyen sentidos de pertenencia y exclusión. El habla de las locas invierte el género feminizándolo gramaticalmente en toda circunstancia, lo que se extiende también a la universalidad de la posibilidad ontológica de la comunidad, en términos de roles sexuales. Es decir, su competencia lingüística, además de definir quien está autorizado para usar el código y en que contextos de uso, extiende la condición de pasividad a la totalidad de lo homosexual. No sólo desautoriza a aquella que se atreve a promulgarse como "activa" sino que concluye que incluso todo hombre es loca hasta que se demuestre lo contrario. Esta sugestiva interpretación que arriesga Sívori es complementada, inmediatamente, con la definición del "chongo", como contrapartida de la loca. ¿Quién tiene la competencia lingüística para definir un chongo? ¿Acaso ellos No, de nuevo son las locas las que dirimen la cuestión. Un chongo es aquel que no desea tener relaciones con homosexuales, de allí su carácter fantasmático e imposible, puesto que las locas son las que tienen la autoridad lingüística para determinar esa performance. Ellos no pueden siquiera enunciarla, de lo contrario perderían la condición de chongo.

Sívori trabaja toda esta cuestión con categorías de análisis que suponen el uso performático del lenguaje que crea lo que enuncia, lo cual, por cierto, no es un posicionamiento distraído. Esto supone abandonar cualquier esencialidad previa en la consideración del objeto de estudio, cuestión de la cual el autor partió también en su observación etnográfica como premisa epistemológica y metodológica. Resulta sumamente auspicioso para los estudios gays lésbicos que Horacio Sívori intente demostrar que no es necesaria la existencia de una comunidad previa que sostenga la práctica lingüística, ya que es precisamente esa práctica la que crea sentido y hace lo real de la sociabilidad.

Finalmente, por todo lo enunciado, por los desafíos que plantea y por los interrogantes que nos deja, celebro la publicación del libro de Horacio Sívori. Además de ser una contribución innegable a su propio campo de estudio antropológico, es un aporte incuestionable a la teoría social latinoamericana, a partir de los tópicos teóricos que subyacen y nos cuestionan a lo largo de todo el trabajo. Para la Argentina, finalmente, es un trabajo liminar, que va a abrir discusiones pendientes, tanto en el campo académico como militante, lo que es aún más auspicioso y revela también la dimensión política y militante del autor y de su obra.

Bibliografía

BROWN, Stephen (1999) "Democracy and Sexual Difference: The Lesbian and Gay Movement in Argentina", in Barry D. Adam, Jan Willem Duyvendak and André Krouwel (eds) *The Global Emergence of Gay and Lesbian Politics: National Imprints of a Worldwide Movement*. Philadelphia: Temple University Press, 1999: 110-32.

BUTLER, Judith (2003) *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

COSTA, Jurandir Freire (1992) *Inocência e o Vicio: Estudos sobre o Homoerotismo*. Rio de Janeiro : Relume Dumará.

GIDDENS, Anthony (1995) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

FIGARI, Carlos (2006) *@s outr@s cariocas: interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro (séculos XVII ao XX)*. Coleção Origem. Belo Horizonte, Ed. UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ.

KORNBLIT, Ana Lía, PECHENY, Mario, VUJOSEVICH, Jorge (1998) *Gays y Lesbianas. Formación de la identidad y derechos humanos*. Buenos Aires: La Colmena.

SIVORI, Horacio (2005) *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.

Antropólogos en acción

Comentario al libro de Isla, Alejandro y Paula Colmegna comps. *"Política y poder en los procesos de desarrollo. Debates y posturas en torno a la aplicación de la antropología"*. Colección Folios de estudios sociales. Editorial de las ciencias. 2005. FLACSO. Buenos Aires.

Andrea Mastrángelo[1]

Alejandro Isla y Paula Colmegna prepararon esta compilación de ocho monografías y una entrevista que analizan experiencias de gestión de profesionales de las Ciencias Sociales en proyectos o *"intervenciones de desarrollo"*.

Los artículos publicados podrían agruparse según varios criterios. Los compiladores proponen que aquello que homogeniza al conjunto es que *"todos son producidos a partir de reflexiones sobre experiencias en proyectos de desarrollo. La mayoría de éstos coinciden también en versar sobre indígenas de América Latina"* (Isla y Colmegna 2005:1).

Al realizar una exploración minuciosa, podemos proponer otros criterios que hacen igualmente interesante el haber reunido los escritos en un volumen. Así, por el hecho que no todos los autores son antropólogos, un epistemólogo purista podría intentar descubrir diferencias en los abordajes entre sociólogos y antropólogos. Pero, como certeramente hacen hincapié los compiladores, es artificial e inútil separar antropología social y sociología a rajatabla: son mejores los resultados y más amplias las explicaciones cuando ambas tradiciones académicas confluyen.

Otro criterio de agrupamiento permitiría separar los capítulos entre aquellos que analizan experiencias de gestión en las cuales formaron parte los propios autores (Bassoli y Carrasco; Fontán e Isla), otro conjunto en el que la investigación forma parte de un proyecto académico (por ejemplo la elaboración de una tesis, como es el caso de Paula Colmegna o proyectos de investigación en los casos de Gaventa, Cornwall y Brock; Grillo) y un tercero donde los antropólogos somos llamados a ocupar el lugar de "consultor externo" al proyecto en cuestión (Archetti; Carpio; Hirsch). Todas sutiles diferencias de lugar que seguramente cuentan a la hora de estructurar una reflexión científica y ética de las prácticas de intervención y que probablemente condicionan el extrañamiento del investigador. Siendo las anteriores hipótesis que la obra reseñada contribuye a construir y que deberán analizarse a la luz de éstas y otras experiencias de intervención.

Alejandro Isla y Paula Colmegna eligieron preparar como Introducción una revisión de intenciones y propuestas teóricas para una antropología de las "intervenciones de desarrollo" desde los programas de reconstrucción de la Segunda postguerra Mundial (fines de la década de 1940) hasta el presente en Inglaterra, Francia y Estados Unidos, con mínimas referencias a la producción de representantes locales de la antropología aplicada.

Con la categoría "intervenciones de desarrollo", los autores buscan acotar los innúmeros significados atribuidos al "desarrollo" y dejar de lado la necesidad de enrolarse en una corriente teórica de las ya consolidadas. Así, engloban *"al amplio espectro de acciones que se dirigen, según objetivos explícitos, a mejorar la calidad de vida de poblaciones determinadas"* incluyendo como agentes de estas acciones al Estado, el sector privado y ONGs (:1) En este punto, y porque mi propia experiencia de campo al intentar aplicar la antropología ha sido signada por la presencia de la "mano invisible del Banco Mundial", me pregunté, por qué en esta enumeración no están incluidos los "organismos multilaterales" -BID, BM, OPS, OMS, PNUMA- y los fondos de cooperación internacional al desarrollo, que establecen el "clima propicio" (programa político +

[1] Universidad Nacional de Misiones - CONICET. amastran@sion.com

préstamo) para determinar medios, objetivos y modos de muchas "intervenciones de desarrollo", generando visibilidad de temas y actores sociales que obligadamente se incorporan a las agendas públicas locales.

Es necesario aclarar que no es que los "organismos multilaterales" y la Cooperación Técnica Internacional estén ausentes por completo en el análisis hecho en la Introducción, sino que éste tiende a privilegiar la reflexión sobre cómo el hacer antropología dentro de proyectos de intervención fue siendo considerado puertas adentro de la disciplina. Así, Isla y Colmegna establecen tres momentos históricos -La Inspiración colonial y sus debates; Dilemas morales, demandas profesionales (1970-1985) y Detrás de nuevas alternativas (1985-presente)- en los que en las metrópolis y la periferia se van marcando inflexiones de abordaje y cambios en el sentido de orientación de la antropología aplicada (Isla y Colmegna 2005 11-29).

Así, sostienen, los escritos compilados dan cuenta de distintos aspectos que el debate sobre la aplicación de la antropología tiene en las metrópolis en la actualidad y que hacen eco localmente. Isla y Colmegna consideran que los ejes que articulan la reflexión sobre la antropología aplicada en la etapa comprendida entre 1985 y la actualidad son:

a. Considerar que la antropología de intervención es una forma de "práctica" social (Ortner citado por Isla y Colmegna 2005:10) y por lo tanto un modo de antropología política por lo que la intervención del antropólogo deben ser comprendida formando parte de un "campo de fuerzas" (Isla y Colmegna 2005:10, 25, 27 y 33) que no es modelado según la voluntad del antropólogo. Y que, como ya señalara Bartolomé, las recomendaciones hechas por el antropólogo no son necesariamente las decisivas para el proyecto (Bartolomé 1982), ni su implementación tiene resultados completamente predecibles (Bartolomé 1982 e Isla y Colmegna 2005).
b. Que existen postulados teóricos del desarrollismo que en el presente generan espacios para la aplicación de la antropología. Son estos la "territorialización de lo étnico" (Isla y Colmegna 2005:23); el reconocimiento de la existencia de un "conocimiento local" que debe haber sido compilado al momento de la intervención (Isla y Colmegna 2005:28); la obligatoriedad de la participación -y consulta- a los sujetos objeto de la intervención y el financiamiento a su empoderamiento para que puedan hacer, decidir o criticar (Isla y Colmegna 2005:29).
c. Se considera al Otro sujeto de la intervención como "decision maker", un Otro con capacidad de agencia (Schneider citado por Isla y Colmegna 2005:23-24).
d. Considerar que el desarrollo no es sólo acceso a bienes y servicios, sino también cambio cultural en la valoración de los bienes y servicios del desarrollo industrial (Schneider citado por Isla y Colmegna 2005:23-24).
e. Es una necesidad que la antropología aplicada de esta etapa combine las acepciones del desarrollo como acceso a bienes, servicios y mejora de la calidad de vida con el asociado a mitigar los efectos desestructurantes de las intervenciones de desarrollo orientadas a incrementar las fuerzas productivas (Isla y Colmegna 2005:7 y 26).
f. Se han moderado las expresiones de rechazo a la antropología aplicada, valorizando la posibilidad teórica de estudiar, en el contexto de las intervenciones desarrollistas, los procesos de cambio social (Ralph Grillo en Isla y Colmegna 2005:27).
g. Del mismo modo, se han intensificado las experiencias de reflexividad respecto de las intervenciones, lo que ha sido sistematizado en la propuesta de una "antropología implicada" que construye una "interioridad exterior" al sujeto colectivo del proyecto (Albert en Isla y Colmegna 2005:29).

Repasaré ahora brevemente los contenidos de los artículos incluidos en la compilación, intentando articular un diálogo entre sus temáticas y abordajes:

El primero de ellos es de Eduardo Archetti. Esta monografía sobre la producción de cuyes en las tierras altas ecuatorianas alcanza una doble intensidad: en la discusión teórica con la propuesta de Norman Long del *"interfase analysis"* y en transmitir vívidamente la experiencia de campo, tanto al niveles de los/as informantes campesinos, como en el del Ministerio de Agricultura que contrató an-

tropólogos para *"averiguar los motivos por los que los campesinos ecuatorianos preferían la cría de cuyes a la manera tradicional (...) y los motivos por los cuales no aceptaban el nuevo paquete tecnológico"* (Archetti 2005:44) desarrollado por agrónomos, veterinarios y extensionistas en un programa de Desarrollo Rural Integrado financiado por el Banco Mundial. El artículo logra describir un encuentro de dos culturas: la campesina de las mujeres ecuatorianas y la de los modernizadores, demostrando que ambos están ubicados en marcos de referencias contrarios entre sí, a través de los cuáles ponen a prueba y se comunican ideas, representaciones y creencias. Estos marcos cognitivos no son independientes del medio social en que son producidos y su eficacia en la acción y en la reproducción se corresponde con aquel. Sólo que el conocimiento moderno se presenta a si mismo como extraterritorial, mientras que el campesino aparece ligado a una cultura local, por lo que vincula el saber sobre el cuy con otros órdenes de la vida social.

El trabajo de Bassoli y Carrasco publicado en segundo término es la sistematización de un programa de desarrollo local en una población rural de la Araucanía chilena. Este programa fue iniciativa de gobierno a gobierno (Italia-Chile), financiado por la cooperación al desarrollo italiana. Lo ejecutaron una ONG italiana, instituciones contrapartes del Estado chileno (Ministerio de Salud, Universidad de la Frontera, SERPLAC, Municipio de Temuco) y la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Temuco entre 1991-95. Como referimos antes, los autores fueron parte de la implementación del programa, en el que se decidió que los técnicos -agrónomo, enfermera, sociólogos, asistentes sociales- serían también responsables sobre el proceso de organización comunitaria.

Los técnicos participantes conocían a la población de experiencias de intervención anteriores, desde las cuáles afirman que los pobladores de Maquehue veían las intervenciones como obligaciones del Estado, y conocían claramente la operatoria de los programas de desarrollo, realizando habitualmente la pregunta *¿esta vez es ayuda o crédito?* (Bassoli y Carrasco 2005: 68). Apoyadas en relaciones asistencialistas, las reducciones o comunidades indígenas permanecían aisladas, los lazos a nivel supracomunidad o región se habían perdido. Un obstáculo importante era que debido al alcoholismo, los adultos varones, no asumían liderazgos duraderos.

La marca diferencial del programa de cooperación fue el concepto de "desarrollo local" como sinónimo de gobierno local autosustentable: menos estado asistencial y más sociedad organizada (Bassoli y Carrasco 2005:73). Como estrategia y metodología propusieron "negociación constante entre las comunidades y el equipo técnico (...) cada uno aportando sus saberes y sus intereses" renegociando objetivos para cada microproyecto cada 6 meses. Trabajaron con "familias" y no con "asociaciones o grupos de familia" ya que estos últimos "estaban vinculados con la cultura de la dependencia y el asistencialismo" (Bassoli y Carrasco 2005:73-74).

La lectura del artículo de Bassoli y Carrasco nos promueve la siguiente reflexión. En la Introducción, Isla y Colmegna señalan la dificultad de incorporar recomendaciones de un consultor externo a los proyectos, algo de lo que, en alguna medida, también se lamenta Archetti (Archetti 2005:44). En la sistematización de Bassoli y Carrasco aparecen las dificultades del otro extremo: el encantamiento con las categorías prescriptivas ("autosustentable", "participación de las mujeres", "local", "empoderamiento", "lecciones aprendidas") de las agencias financiadoras y cierta miopía a la comprensión de los conflictos por la proximidad y el compromiso. Entre estos extremos, el ejercicio de la reflexividad y las evaluaciones de pares parecen ser, al igual que en la investigación académica, nuestros aliados para preservar la tendencia a la objetividad y permanecer como ciencia.

El artículo de Jorge Carpio tiene la espontaneidad de estar basado en una entrevista entre él y Paula Colmegna. Esta característica es la clave para sembrar interrogantes para los que no siempre hay espacio en un texto ordenado en forma de artículo. De este modo, Paula deja que Carpio describa el proyecto de "Desarrollo Integral Ramón Lista" -DIRLI- que financió la cooperación internacional de la Unión Europea en el Departamento con peores indicadores de pobreza de la Argentina (Ramón Lista, Formosa) de un modo poco formal y centrándose en los errores, perversidades y contradicciones en los que incurrió al ser bajado a terreno. Es-

te proyecto implicó el desembolso de 40 millones de dólares, a lo largo de 4 años *"una inversión gigantesca en un espacio reducido con una ínfima cantidad de habitantes"* (Carpio 2005:94-96). Si bien se suponía que la propuesta era la de implementar un proyecto de Desarrollo Rural Integrado, lo que hubiese implicado mejoras conjuntas en la participación de la población, los sistemas productivos, la infraestructura, etc., se hizo muy poco en este sentido. El programa se orientó exclusivamente a la construcción de viviendas con mano de obra local. Mientras que con fondos del programa se proveyeron materiales, la dirección de obra y salarios para hacer el trabajo (Carpio 2005:95).

El problema de la técnica en la construcción de las viviendas que describe Carpio, entra en diálogo con las teorizaciones de Archetti en el primer artículo del volumen, ilustrando nuevamente lo erróneo que puede resultar el marco cognitivo de la ciencia occidental, y como yerra al pretenderse universal. Lo que sucedió en el DIRLI fue que para la construcción de las casas se extrapoló una técnica que había sido exitosa por desempeño y bajo costo en Abisinia. Los bloques de arcilla construidos con la misma tecnología en Formosa se deshicieron con la primera lluvia. La reformulación de la técnica consumió los dos primeros años del proyecto (Carpio 2005:95). Este inconveniente técnico, sumando a que el proyecto no incluía la participación de la comunidad, ni la inclusión de su perspectiva cultural fue lo que determinó que el uso de las viviendas fuera resistido y a veces se las re funcionalizara como corrales.

En síntesis: se trató de un proyecto de desarrollo etnocéntrico, donde el objetivo fue impuesto por técnicos europeos en base a la información dispuesta por el Estado argentino (indicadores de NBI), sin tener en cuenta las necesidades de otra cultura con uso semi-nómada del espacio.

Carpio, relata estos inconvenientes exteriormente, ya que él fue contratado en el último año de ejecución del proyecto para justificar las imposibilidad de dar cumplimiento al objetivo al componente "Desarrollo de microempresas" y las recomendaciones que hiciera no podrían ser implementadas (Carpio 2005:98, 100, 101), pues el proyecto estaba concluyendo. La espontaneidad del relato de su experiencia genera gratitud, pues transforma a la política y al poder en dinámicas tangibles: deja ver a las inversiones de desarrollo como generadoras de puestos de trabajo en la burocracia internacional y también (y esto lo agrego yo) como consumidoras de tecnologías y bienes de los países donantes, lo que retroalimenta la relación de dependencia económica con ellos.

Un último tópico sobre el que nos permite reflexionar este ensayo es la vinculación entre las dos acepciones de desarrollo especificadas en el punto e) de esta reseña. La idea de Carpio es que prima la práctica de los "planificadores como ingenieros de lo social", lo que determina que el objetivo del desarrollo sea construir infraestructura -escuelas, hospitales, puentes- pero no a fortalecer organizaciones de la población. "Las organizaciones sociales son la gran tarea (pendiente) del desarrollo" (Carpio 2005:107 y 109). Desde mi punto de vista, este modo de hacer de los técnicos de la cooperación internacional es una característica ligada también a las culturas institucionales y no tanto a la formación de base de los técnicos. A diferencia de lo que Carpio relata para los proyectos de cooperación de la UE, en los proyectos de Banco Mundial los componentes de "participación", "medio ambiente", "pueblos indígenas" están presentes obligadamente en la formulación de las políticas y los proyectos. Pero finalmente, al momento de la acción, las consecuencias son las mismas: por cumplir con la "participación" en el plazo del proyecto, ésta es una mera formalidad, en base a la cual se redacta un párrafo del documento que se entrega a los financiadores. El contenido de estas categorías del discurso debe tener correlato en prácticas sociales de largo aliento. Por esto, certeramente señala Carpio "la participación", al igual que las prácticas de minimización del impacto ambiental y el desguardo a los derechos de los pueblos indígenas, deben "tener continuidad en el tiempo" (Carpio 2005:110) y correlatos en múltiples áreas de gobierno para producir efectos duraderos.

Esto no parecería un objetivo difícil si no se tuviera en cuenta que las políticas sociales cumplen también otro rol político: sostener la gobernabilidad, administrando los conflictos. En este sentido el testimonio de Carpio, como técnico y funcionario, marca una inflexión en el modo de implementar la gestión de políticas sociales en manos de Eduardo Amadeo, en la

década menemista. Donde, al recurrir al crédito internacional para subsidiar políticas, se *"tecnificó"* la política social para romper la red clientelar en la que anteriormente se basaba. Los técnicos, en su mayoría jóvenes graduados universitarios, se *"respaldaron mucho en los bancos y en los organismos internacionales que luchaban fuertemente contra los clientelismos enquistados. Entonces, ante las presiones contestaban ´si repartimos los fondos entre los políticos, el banco nos corta los fondos´"* (Carpio 2005:112).

Lo que, como han señalado investigaciones recientes (Auyero 1997, Frederic 2004, Masson 2004; Svampa 2000 y la misma Colmegna 2005) incidió sobre las redes sociales de la política y el modo vernáculo de acceder a ellas. Como también la relación "ciencias sociales y política" y las redes de los técnicos y el mundo académico con las instituciones globalizantes.

El artículo de Paula Colmegna es una síntesis de su tesis de maestría, donde realiza un análisis etnográfico del Programa de Atención a Grupos Vulnerables, una política pública de desarrollo social financiada a partir de un crédito del BID en la década neoliberal menemista. Aunque su eje de análisis es *"describir cómo los discursos emitidos por el Estado y las entidades financiadoras (...) (son) redefinidos (...) durante (...)(la) implementación del Programa en cuestión"* (Colmegna 2005:114), sus instrumentos de análisis no son de las teorías políticas fundadas en el análisis del discurso. Por el contrario, toma los enunciados como hechos sociales y discute en base a ellos las nociones de poder y política (Shore y Wright 1997) y ciudadanía civil y social (Fraser y Gordon 1994).

A lo largo del artículo se describe cómo los conceptos de *focalización, participación* y *descentralización* que componen la tecnología de implementación en base a la que el BID y la Secretaría de Desarrollo Social pretenden *"luchar contra la cultura clientelar"* van estructurando prácticas desde el mismo diseño de la política en el Estado hasta la conformación de Organizaciones de la Sociedad Civil.

El principal logro argumental del artículo es mostrar como, a pesar de las modificaciones introducidas en la *focalización* de los beneficiarios, para que la ayuda llegue a *"los realmente necesitados y no a intermediarios"*, la *participación* permaneció, en gran parte, restringida a actores sociales que ya formaban parte del sistema de gestión de recursos públicos (las *manzaneras* del Plan Vida, el Municipio) por lo que las redes de vecindad, parentesco y clientela acabaron siendo una táctica (en el sentido de De Certeau) para lograr la supervivencia en un contexto donde la tasa de desempleo y subempleo sumadas alcanzaban al 44,9

A continuación de Paula C, Marcelino Fontán presenta un artículo sobre su trabajó como antropólogo en el proyecto "Articulación de sistemas médicos en el Impenetrable chaqueño" implementado por UNICEF Argentina y la provincia del Chaco que se orientó a reducir la morbi mortalidad materno - infantil en la Zona sanitaria VI, Departamento de J. J. Castelli entre 1996 y 1998. Los responsables técnicos de salud de la provincia, recurrieron a la antropología social *"en la sospecha que la variable cultural estaba constituyendo un fuerte obstáculo para el aumento de los partos institucionales, considerados la llave para lograr una disminución de la mortalidad"* (Fontán 2005:160). El autor, considera que desempeñarse bajo el paraguas institucional de UNICEF Argentina *"allanó sin dudas"* su trabajo debido a la *"fuerte imagen positiva de la institución"* (Fontán 2005:165). Esta pertenencia institucional, resultó sin embargo, un vínculo leve, que le permitió trabajar en condiciones extraordinarias de *"independencia política"* (Fontán 1005:182) pero con apoyo de los responsables máximos provinciales (Fontán 2005:169), donde los participantes aceptaron tareas extras sin remuneración alguna (Fontán 2005:168) -cuando lo habitual es que se paga a técnicos consultores que se superponen a las burocracias existentes- y dado que no administraba presupuesto, tuvo flexibilidad para rediseñar objetivos y metodología adecuándolas al terreno (Fontán 2005:161). Estas condiciones extraordinarias no son, sin duda, casuales: reflejan la idoneidad profesional adquirida en años de práctica en contextos no académicos.

En continuidad con esta habilidad en procurarse condiciones de posibilidad para su intervención, resulta particular y llamativo, cómo la subjetividad del "técnico" experimentado que es Marcelino construye la reflexividad sobre el lugar político de su práctica profesional en una institución globalizante. Perfectamente documentado en la his-

toria y la diversidad social local del Chaco inscribe su práctica como contribución a la producción de representaciones contrahegemónicas de la etnicidad aborigen y la diversidad social en los espacios institucionales de salud. De modo que si su práctica como antropólogo se enfrenta al modelo médico hegemónico, también deconstruye la noción "buen salvaje" como modelo de la otredad sometida (Gramsci en Fontán 2005:153-56).

Aunque ejercitar la reflexividad de este modo fue posible *a posteriori* de la experiencia directa, queda claro que orientó también decisiones tomadas en campo: no se trabajó sólo "capacitando a comadronas" como expresaron los funcionarios en una primera demanda, sino centrando el programa en ampliar la capacidad de comprensión de la diversidad cultural en medicina reproductiva en los equipos de salud (se transfirió metodología etnográfica que fue aplicada por los equipos de salud, Fontán 2005:171-172), se procuró incidir en cambios en la reproducción académica de la práctica médica como sistema de control social e ideológico (introduciendo cursos de Antropología Médica en las Residencias de Medicina General, Fontán 2005:170 y modificando la normativa sanitaria, Fontán 2005:182) y se estructuraron alianzas estratégicas con instituciones por fuera del sistema sanitario que podrían incidir negativamente en el proceso de cambio cultural (JUM en Fontán 2005:171). Fontán demuestra así su sabiduría en manejarse como gerente y como ejecutor de programas de desarrollo interinstitucionales, aunque es preciso señalar que omite, quizá porque su objetivo principal es otro, la referencia a versiones ya sistematizadas y de amplia circulación de la metodología que aplica (Scrimshaw y Hurtado 1987; Scrimshaw, Nevin and Gary Gleason eds. 1992) y el hecho que la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires imparte hace más de 10 años formación en las llamadas Humanidades Médicas (antropología médica, historia de la medicina, bioética) en las residencias y en la carrera docente.

El siguiente artículo es una investigación académica de John Gaventa, A. Cornwall y Karen Brock sobre la bibliografía referida a la "participación" en las políticas sociales hacia la pobreza. Aunque los autores reconocen que los discursos contemporáneos hegemónicos de políticas sociales se basan en los conceptos de "empoderamiento", "participación", "comunidad" y "los pobres" como un sujeto social homogéneo (en carencias y necesidades, como en voluntad política), eligen centrarse en los derroteros conceptuales por los cuáles "la participación" en innúmeros significados es incorporada como estrategia de gestión de políticas públicas por los organismos financieros internacionales entre la década de 1970 y el presente.

La investigación está centrada en un minucioso análisis de la producción teórica de los organismos financiadores (bancos de fomento y cooperación al desarrollo), sus usinas de pensamiento y las críticas académicas a su producción, con una teoría de análisis del discurso y del discurso político sencilla (combinan el posicionar históricamente a los discursos con la relación entre discursos y disciplinas de Foucault -Gaventa, Cornwall y Brock 2005:196 y ss). Y una referencia, más bien breve, a las formas en que "la participación" tuvo lugar en políticas de pobreza en Uganda y Nigeria (Gaventa, Cornwall y Brock 2005 216-220).

El principal logro del artículo es estructurar un abordaje teórico que permite analizar los procesos de formulación de políticas de pobreza de un modo dinámico, multicentrado en diversos actores y maleable a intereses e influencias, dejando de lado la concepción basada en la secuencia lógica de toma de decisión racional, que representa a la pobreza como un fenómeno estrictamente económico y pretende la neutralidad en intervenciones meramente "técnicas" que ocurren en ausencia de agentes, posiciones e intereses políticos (Gaventa, Cornwall y Brock 2005:192-93).

Los autores, parten de considerar que la neutralidad valorativa (la política como "solución técnica") es una argucia argumentativa que facilita la implementación de las acciones ya que al reducir la incertidumbre y aumentar la estabilidad y predictibilidad, facilita la reproducción de las burocracias y la gobernabilidad (Colebatch en Gaventa, Cornwall y Brock 2005: 194, 199 y 201).

En lo que considero realizan una simplificación es en la representación de lo hegemónico como dominante, ya que por momentos hace pensar que el efecto de verdad de la enunciación que los autores llaman "ortodoxa" (Gaventa, Cornwall y Brock 2005:207) de las políticas de pobreza, es tal, que de alguna

manera, clausura la expresión de otros discursos y de prácticas subalternas en su cadena de equivalencias (Gaventa, Cornwall y Brock 2005:200-211). Cuando si enfocamos la dominación como un "proceso de construcción de hegemonía" siempre imperfecto, seríamos teóricamente capaces de ver más diversidades en las prácticas tras los discursos constructores de hegemonía (múltiples significados desplazándose por tras de un único significante que opera como constructor de hegemonía, desplazando su sentido, según intereses de los agentes sociales). Del mismo modo que podríamos describir contradicciones entre un decir que puede ser hegemónico y prácticas que pueden ser contrahegemónicas. Esta limitación en el análisis es superada, sin embargo, en los momentos en que la investigación, da cuenta de cómo la teoría dominante sobre las políticas públicas de pobreza incorpora discursos de actores críticos. Por ejemplo: cómo se abrieron los espacios de acción y consenso más allá de los funcionarios estatales dando participación a ONGs, la subcontratación del estado a instituciones de la sociedad civil, ampliar la definición de la pobreza más allá de lo económico y otros conceptos que han sido integrados a la práctica burocrática de las instituciones financiadoras.

Cuando todavía mantenemos el recuerdo de las políticas de pobreza en Nigeria, que ante la incompetencia de un estado autoritario son casi totalmente gestionadas por ONGs (Gaventa, Cornwall y Brock 2005:217-19), la lectura del artículo de Oscar Grillo nos lleva a otro espacio vacante de la gestión estatal: el desarrollo en las comunidades mapuches de Neuquén, Argentina. El autor analiza el proceso de puesta en marcha de un proyecto de etnodesarrollo mapuche que financió la Agencia Española de Cooperación Internacional en el contexto de la co-gestión junto a la Administración de Parques Nacionales del Parque Nacional Lanín. Así, en un ambiente natural protegido, con el estado provincial en contra de la iniciativa y movilizando un "movimiento social web" (Alvarez et al citados por Grillo 2005:248 y 259) ocho comunidades mapuches obtuvieron derechos para invertir en manejo de producción silvopastoril, reforzamiento cultural y turismo, 3 millones de pesos. Aunque por momentos desordenado en la presentación de la información, el trabajo es eficiente en mostrar como "los mapuches de Neuquén (Grillo 2005:239) poseen un "capital político transnacional" (ídem 233-234) y el modo en que sus acciones locales anidan en redes y tejen audiencias globales que ponen en juego estratégicamente en conflictos locales (idem 244-47) de un modo que no había sido mostrado con anterioridad (Briones, Radovich y Balazote y Vázquez citados por Grillo 2005: 248 y 258).

A continuación, el artículo de Silvia Hirsch documenta el proceso de implementación de un programa de educación bilingüe intercultural que surgió "sin metas claras, sin capacitación previa, ni apoyo estatal y que fue formándose sobre la marcha" (Hirsch 2005:269). Su participación en este proceso fue posible gracias a un vínculo de casi dos décadas con las comunidades guaraníes del Noroeste argentino, lo que le permitió involucrarse en la realización de dos cursos (años 2000 y 2002) de antropología social para personal educativo del distrito Gral. San Martín, Salta, frontera argentino-boliviana (Hirsch 2005:280).

Hirsch parte de contextualizar la propuesta de educación intercultural bilingüe entre las cuatro fases que atravesó la educación indígena en América Latina (castellanización, transicional, bilingüe bicultural y bilingüe intercultural) y en la reforma normativa del estado nacional argentino (que incluye la Constitución Nacional, la Ley de Comunidades Indígenas y la Ley Federal de Educación) y de la provincia de Salta (Ley de Promoción y Desarrollo del Aborigen) que posibilitaron incluir en las escuelas el multiculturalismo, reconociendo el derecho indígena a una educación respetuosa de su cultura (Hirsch 2005:271-275).

Hirsch destaca, sin embargo, que este proceso de educación bilingüe que habilitó la reforma normativa neoliberal en los 90 no fue organizado ni subsidiado por los ministerios de educación de la Nación Argentina o la provincia de Salta, sino por ONGs, maestros vinculados con las escuelas y contactos transnacionales en la localidad. De algún modo, en el mismo sentido que analiza Oscar Grillo (2005), la desatención del Estado de las poblaciones aborígenes facilitó la expresión de la identidad étnica con el apoyo financiero y de capacitación internacional. En el caso de estudio de Hirsch, el apoyo internacional proviene de Bolivia, a través de la misma comunidad

guaraní, agrupada en la asociación Asamblea del Pueblo Guaraní, que en base a su experiencia anterior en Bolivia, transfiere capacitadores, líderes y materiales didácticos (Hirsch 2005:275 y 279).

El principal logro del análisis de Hirsch es el reconocimiento de las fuerzas individuales que movilizan este proceso dentro de la comunidad, lo que le permite comprender el cambio educativo diacrónicamente y por fuera de la institución escolar. El protagonismo de los "auxiliares bilingües guaraníes" es la clave para gestar un espacio de educación intercultural en el que la inversión pública está ausente. Estos roles individuales, comprendidos en su justo protagonismo, como articuladores entre la cultura escolar y las demandas de la comunidad, es aquello que la investigadora destaca como la marca distintiva de esta intervención. Y aquello que hace a la eficiencia y perdurabilidad como un proceso de cambio que implica pasar del modelo educativo homogeneizador centrado en la castellanización a la educación intercultural bilingüe.

En lo teórico, Silvia Hirsch hace una recuperación de Norman Long (1992) y su *"actor oriented approach"* de las intervenciones de desarrollo. Y en este sentido, su artículo dialoga con el de Archetti. Ya que, mientras Archetti (2005:40) enfoca las limitaciones que las instituciones sociales imponen a los sujetos, discute la relevancia que Long (1989 & 1990) da a las relaciones intersubjetivas y valoriza el análisis institucional y la formación de una arena política y luchas por el poder (Wolf 1990) en las intervenciones, Hirsch encuentra que en su caso, los sujetos han valorizado su *habitus* (Bourdieu) y su capacidad de agencia frente al vacío institucional del estado argentino, induciendo una valorización positiva de la cultura y la lengua guaraní (Hirsch 2005:281-82).

El artículo final es de Alejandro Isla y se centra en una controversia entre él, en tanto gestor de un proyecto de Desarrollo Rural Integrado en Amaicha del Valle, Tucumán y Patricia Delia Mathews una tesista doctoral de Yale University que investigó sobre aquella intervención.

El proyecto en cuestión se ejecutó entre 1987 y 1990 en el contexto de Estudios Comparados de la Región Andina (ECIRA) siendo parte de un programa concertado entre la Universidad de Buenos Aires y el Movimiento Laici per l´America Latina, una ONG italiana (Isla 2005:288).

Isla, aunque propone enmarcar el debate en una polémica sobre los proyectos de desarrollo en la zona Aymara del norte de Potosí, Bolivia, estructura su artículo como una réplica a Mathews. Para él Mathews yerra en el nivel de análisis de los conceptos que utiliza y las conclusiones a las que arriba son contradictorias (Isla 2005:288). Allí donde ella señala etnocentrismo (en Isla 2005:247), falta de análisis de la diferenciación (Isla 2005:297) y concluye que *"la estrategia de las ONGs difieren de las del Banco Mundial, pero envuelven actitudes clientelísticas similares hacia la población objetivo y sus sitios"* (en Isla 2005:302), Isla defiende un sólido conocimiento previo de las relaciones sociales locales y atribuye las causas del fracaso a otros factores (incidencia del contexto macroeconómico -hiperinflación, inicios neoliberalismo- (Isla 2005:296), sub valoración de la migración temporaria como estrategia ocupacional -Isla 2005:293-, cierta ingenuidad al considerar "campesinos" a una comunidad donde priman los ingresos de origen público -Isla 2005:290 y 291,292 -, etc.).

Y aunque el autor acepta algunos de los cuestionamientos de Mathews, centralmente el que considera que el proyecto imaginó *"una 'comunidad' con más peso y estructuración que la que en realidad tenía"* (Isla 2005:298, 290), le endilga, sin embargo, haber encubierto las conclusiones de su investigación a él y otros interlocutores en amaicheños (Isla 2005:288 y 298) y que su principal informante perteneció a una facción contraria al proyecto en cuestión que resultó rápidamente marginada del mismo (Isla 2005:296 y 303). Marcas en el tono de la polémica que señalan dificultad en ambos investigadores para ejercer la reflexividad y ejercitar la discusión teórica con tolerancia y fines constructivos.

Resulta relevante el planteo final de Isla, en el que conceptualiza las intervenciones como "campos" (Bourdieu) de relaciones sociales densas, donde "los expertos"aportan a la ilusión de factibilidad y los beneficiarios reconocen capacidad de agencia apropiándose de recursos que no deben reintegran en un ámbito donde abundan las necesidades (Isla 2005:304).

Párrafo final

Dado que el debate sobre las consecuencias de las intervenciones antropológicas en programas de desarrollo y transformaciones sociales está ligado directamente con los límites y perfil profesional de la disciplina, siguiendo a Ralph Grillo (1986) *"debería ser un objeto de reflexión sobre el que cada generación de antropólogos, en cada comunidad académica, debería volver a sacar conclusiones para su propio tiempo y lugar"* (citado por Isla y Colmegna 2005:22). En este sentido, la compilación reseñada es una trascendente contribución para abrir debate sobre los usos, medios y fines de la antropología en la Argentina contemporánea. Llevándonos a indagar, también, sobre la ética de la no intervención directa, dejando abiertas preguntas reflexivas para nosotros en tanto antropólogos nativos, nos cuestionemos sobre la eficacia de nuestra práctica al intervenir en contextos culturales que, con identidades étnicas más o menos definidas, conforman expresiones desvalorizadas por la cultura nacional uniformadora.

Por otra parte, Isla y Colmegna (2005:8-9) se preocupan porque está implícito en el discurso del desarrollo que una *"mayor integración a la sociedad nacional de las minorías culturales y/o étnicas permitiría superar la pobreza, la marginalidad, etc. de estas poblaciones. Los operadores o demandantes de desarrollo no definen con precisión lo que entienden por "integración"...las sociedades indígenas siempre estuvieron integradas a la sociedad colonial y en el presente... Entonces, ¿cuál sería el beneficio en términos de desarrollo de perder una identidad cultural específica -si la tuvieran- como es el caso de los Toba, Wichí, etc.?"*

Al respecto, propongo como respuesta hipotética que pensemos que el desarrollo de las comunidades campesinas o indígenas debe entenderse como un enunciado obligado de los Estados que reconocen en la diferencia cultural una de las causas de la desigual participación de los beneficios (v.gr. OPS Programa de Salud de los Pueblos Indígenas). Por lo que reconocer la diferencia cultural y darles acceso al desarrollo mediante políticas de acción directa focalizadas, es un reconocimiento de su igualdad jurídica como seres humanos, lo que les permite ejercer el derecho a la diferencia. Esto es, los programas de atención o desarrollo a comunidades indígenas, al menos los surgidos en el ámbito de Banco Mundial y las Naciones Unidas ya no proponen el desarrollo como aniquilamiento de las diferencias en un *melting pot*, sino como expresión legitimante de la interculturalidad.

Por otra parte, la Introducción, como los artículos dejan abiertas preguntas que deseamos dejar escritas como propuesta para el diálogo: ¿es legítimo reclamar que el desarrollo, en el sentido de incremento de fuerzas productivas, contribuya a no empeorar situaciones de pobreza o exposición al riesgo de los grupos humanos afectados?; ¿puede generalizarse a todas las intervenciones el valor de verdad de la "perspectiva del actor"?; ¿qué sucede cuando el punto de vista de los nativos entra en contradicción con la moralidad del antropólogo que participa en la intervención?

En la Introducción se sostiene que "los tiempos académicos (...) chocan con el tiempo otorgado para la elaboración e implementación de un proyecto". Soluciones a este dilema han sido ya planeadas por el Rapid Assessment Procedures y Rapid Rural Appraisal (Scrimshaw y Gleason 1992) pero ¿cuál es la eficacia metodológica de estas herramientas? ¿qué alternativas de validación tenemos a mano? ¿cómo podemos mejorar nuestra *performance* en equipos interdisciplinarios? (y aquí me refiero específicamente al desarrollo de técnicas de campo que incluyan el uso de mapas satelitales referenciados por GPS, análisis en soporte informático de registros de campo digitales de audio e imagen y demás herramientas de la tecnología que facilitan la captación del dato y su circulación en equipos interdisciplinarios).

Confío que por dejar(me) abiertas estas preguntas este volumen será una obra de referencia en próximos debates.

Bibliografía

Auyero, Javier 1997 ¿Favores por votos? Losada. Buenos Aires.

Bartolomé, Leopoldo 1982 O estrangeiro professional e a tentação fáustica. En: Antropología y DDHH

Guillermo Ruben e Roberto Cardoso de Oliveira eds. UNICAMP.

FREDERIC, Sabina 2004 Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires. Prometeo. Buenos Aires.

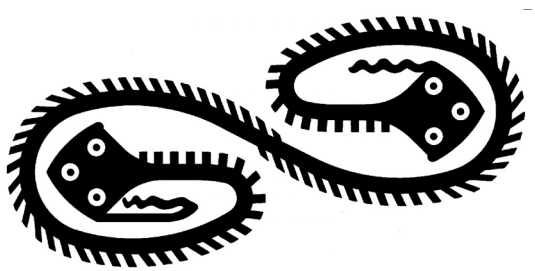
MASTRANGELO, Andrea 2005 *Nuestro sueño es un mundo sin pobreza. Un estudio etnográfico sobre el Banco Mundial.* En Avá. Revista de Antropología. N 8 pp.113-130 Universidad Nacional de Misiones.

SCRIMSHAW, Susan & Elena HURTADO 1987 RAP for Nutrition and Primary Health Care: anthropological approaches to Improving Programme effectiveness. Naciones Unidas. Washington DC.

SCRIMSHAW, Nevin and Gary Gleason eds. 1992 Rapid Assessment Procedures - Qualitative Methodologies for Planning Evaluation of Health Related Programmes. International Nutrition Foundation for Developing Countries (INFDC), Boston, MA. USA.

MASSON, Laura 2004 La política en femenino. Serie Etnográfica. IDES Antropofagia. Buenos Aires.

SVAMPA, Maristella comp. 2000 Desde abajo. Transformación de las identidades. Biblos. Buenos Aires.



Antropología del "American dream" de los ejércitos latinoamericanos

Comentario al libro de Lesley Gill *"The School of the Americas. Military Training and Political Violence in the Americas"*, Duke University Press, Durham and London, 2004, 281 págs.

Máximo Badaró[1]

Los estudios antropológicos sobre instituciones militares son sumamente escasos. Algunas de las razones de esta escasez responden a las dificultades de acceso que presenta el mundo militar a los investigadores sociales y, sobre todo, a las implicancias de un axioma disciplinario que orienta la mirada antropológica hacia grupos marginales y desposeídos. Lesley Gill, profesora de antropología de la American University (Estados Unidos) y autora de libros sobre los impactos del capitalismo global, las relaciones de género y las políticas de desarrollo local en Bolivia, logró sobreponerse a estas dificultades y realizó un estudio antropológico de la "School of the Americas"- SOA - ("Escuela de las Américas"), una controvertida academia militar norteamericana que ha formado durante más de cincuenta años a miles de militares y miembros de fuerzas de seguridad latinoamericanos, muchos de los cuales han sido acusados en sus respectivos países de diversas violaciones a los derechos humanos. Ubicada desde finales de los años cuarenta en la zona del canal de Panamá y, desde 1984, en el estado de Georgia (Estados Unidos), la SOA ha sido sindicada en diversas investigaciones periodísticas e informes de organismos de derechos humanos como una "escuela de asesinos". Sin desacreditar este mote, Lesley Gill considera que la SOA representa un escenario privilegiado para analizar cómo los Estados Unidos construyen y ponen en práctica a través de los contactos militares transnacionales, su "política imperial" en América Latina.

Para su investigación la autora asistió a clases y a diversas actividades de la SOA y realizó entrevistas con un amplio abanico de actores relacionados con la institución: "estudiantes" (militares latinoamericanos provenientes principalmente de los países andinos) y "profesores" (oficiales norteamericanos, muchos de ellos de origen latino), esposas e hijos de estos "estudiantes" que viven en Georgia mientras sus maridos realizan el curso, militares bolivianos, colombianos y hondureños egresados de la SOA en décadas anteriores, habitantes del barrio en donde la está ubicada la academia y militantes del movimiento social anti-SOA. La autora también realizó trabajo de campo en algunas de las poblaciones hacia las cuales se orientan las actividades de los militares latinoamericanos que realizan cursos en la SOA: los campesinos bolivianos y colombianos que habitan en zonas rurales dedicadas al cultivo de coca, y que se encuentran afectadas por la guerrilla, los grupos paramilitares y la intervención de fuerzas armadas entrenadas y apoyadas por fuerzas militares norteamericanas.

El libro está compuesto de ocho capítulos. El capítulo primero muestra cómo las autoridades de la SOA intentan que el paso de los militares latinoamericanos por esta academia militar represente para ellos una verdadera inmersión en una "American way of life" definida desde la perspectiva de los blancos norteamericanos de clase media urbana privilegiada y marcada por el acceso a artículos de consumo - principalmente armas y cámaras digitales- que no son accesibles

[1] IDAES/IDES. mbadaro@yahoo.com.ar

para ellos en sus países de origen. La autora muestra como esta experiencia contribuye a generar en estos militares la idea de que poseen un estatus diferente al resto de los ciudadanos de sus países, sobre todo frente a las clases populares de las cuales provienen la mayoría de ellos, y a los sectores bajos de la clase media.

El segundo capítulo analiza la campaña implementada por las autoridades de la SOA para modificar el deterioro de la imagen pública de la institución y revertir el peligro de cierre al cual la había sometido un recorte de presupuesto votado por el congreso norteamericano en 1999. Inspirándose el libro "1984" de George Orwell, la autora sostiene que esta estrategia se basa en el "doublespeak", en la adopción de un lenguaje que refleja más la intención de mejorar la imagen pública de la institución que de producir cambios sustantivos. El catálogo actual de cursos de la SOA, por ejemplo, muestra un conjunto de título de cursos como "Civil-Military Operations", "Humanitarian De-Mining", "Democratic Sustainment". Estos cursos fueron creados en los últimos años buscando mostrar a la SOA como una institución altruista, amiga de los civiles y en sintonía con la realidad social y política de la post-guerra fría. La autora muestra que detrás de la retórica políticamente correcta de los títulos de estos cursos brilla otra realidad: el curso "Civil-military operations", por ejemplo, si bien aparece como un curso que instruye sobre la realización de acciones de ayuda cívica y desarrollo local en comunidades, en realidad se trata de una táctica para identificar simpatizantes de los grupos de guerrilla en la población civil.

En el tercer capítulo la autora analiza la historia de las relaciones de la SOA con los ejércitos latinoamericano, y muestra cómo aquella ha sido desde su origen un instrumento central en la subordinación de los ejércitos latinoamericanos al "proyecto imperial" de los Estados Unidos. En la actualidad, las opiniones respecto de la política militar de los Estados Unidos, el pasaje por los cursos de la SOA y los contactos que allí se establecen influyen en el desarrollo de las carreras de los militares latinoamericanos en sus respectivos países. Este proceso es analizado con mayor profundidad en el capítulo cuarto. A partir de la biografía de un militar boliviano, la autora muestra que al armar y entrenar un segmento de la clase media baja, al proveerla de canales de poder y movilidad social, y al asignarle la tarea de reprimir a los grupos que desafiaban el poder político y económico del estado, las fuerzas armadas bolivianas entrenadas y tuteladas por los Estados Unidos, contribuyen a agravar formas persistentes de opresión racial y de clase en el país.

En el capítulo cinco la autora analiza el espacio de la SOA más relevante en términos de construcción de vínculos entre las elites militares latinoamericanas y los oficiales norteamericanos: el "Command and General Staff Oficer Course (CGS). Los oficiales que asisten a este curso pasan un año viviendo con sus familias en la ciudad en donde está ubicada la SOA. A este curso también asisten oficiales norteamericanos que deben actuar como guías y apoyos locales de oficiales latinos. Una de las principales tareas de estos oficiales es la de transmitir a sus pares latinoamericanos los "valores" y las "virtudes" del "modelo de democracia norteamericano".

En el capítulo seis la autora analiza el programa de formación en derechos humanos que la SOA comenzó en la década de 1990. Según Gill, este programa apunta más bien a apuntalar la legitimidad de una institución desacreditada que a reconocer los vínculos de la SOA con las violaciones a los derechos humanos en América Latina. El objetivo es que, frente a preguntas relacionadas con casos hipotéticos en los que la acción militar pone en peligro los derechos humanos de las personas, los oficiales aprendan a repetir literalmente los artículos de la Convención de Ginebra. Antes que trabajar sobre dimensiones éticas y profesionales que involucra la violación de los derechos humanos, y de reflexionar sobre el papel ocupado al respecto por los ejércitos latinoamericanos y norteamericanos en determinados momentos históricos, el curso se asemeja más bien a una escuela de leyes. Por otra parte, el capítulo VII está dedicado al análisis del impacto en dos regiones rurales de Bolivia y Colombia de la acción de las fuerzas armadas de estos países y del apoyo recibidos por estos por parte de los Estados Unidos. El capítulo VIII analiza el origen y características del movimiento "School of Americas Watch", que desde los años sesenta lucha por el cierre de esta academia militar.

Uno de los principales méritos del libro es mostrar que los

militares norteamericanos conciben a su "asistencia" militar a los ejércitos latinoamericanos, sobre todo de los países andinos, como una política civilizatoria que pretende inculcar "valores democráticos" en militares que, según su perspectiva, están "naturalmente" orientados a la violencia y el descontrol. El libro también analiza con lucidez cómo los militares latinoamericanos y norteamericanos comparten y se identifican con elementos de una cosmología política que tiende a identificar a la mayoría de los movimientos sociales, más allá de que estén integrados por sectores de clase media, por trabajadores o campesinos, como "izquierdistas", "guerrilleros", "marxistas" o "terroristas". Por otra parte, el análisis de Gill sobre los cursos de derechos humanos muestra con claridad que el mensaje más importante que se transmite en ellos no es el respeto por los derechos humanos o la reflexión, a partir de ejemplos particulares, sobre los impactos de las prácticas militares en las vidas de las personas. Por el contrario, estos cursos se transforman en seminarios de formación en relaciones públicas en donde los oficiales aprenden a decir "lo correcto" frente a públicos diferentes sobre temas controvertidos.

Gill realiza algunas reflexiones respecto a los desafíos y dilemas que presenta el trabajo de campo con militares. Ella observa que ella nunca se encontró "con los monstruos que había imaginado" sino con personas amables, cordiales y predispuestas a colaborar con su investigación. La autora alerta sobre los riesgos que enfrenta el /la antropólogo/a que trabaja sobre cuestiones de violencia política, como la imposibilidad de percibir a sus interlocutores como "personas comunes" o los peligros de habituarse excesivamente a la "perspectivas nativas" que relativizan con racionalizaciones complejas, argumentos técnicos o posturas revisionistas la responsabilidad de los perpetradores de la violencia militar. Por otra parte, llama la atención que la autora no haya incluido en estas reflexiones referencias al impacto de la dimensión de género en el desarrollo del trabajo de campo en un mundo típicamente masculino como el militar.

Para Gill los Estados Unidos son una suerte de "gran hermano" o de gran "imperio" que se arroga el derecho de velar por la seguridad y los intereses de Occidente, sobre todo de los países más pobres. La SOA es uno de los eslabones importante de la "cadena del imperio": "The School constitued part of a hydra headed, represive aparatus that includes armies, police forces, paramilitaries , training centers armed manufacturers, and think tanks" (p. 234). Este "imperio" parece ser altamente efectivo en la imposición de sus propósitos a los militares de América Latina. "International military training whetted trainees appetites for the confortable, commodity filled "good life" that turned on acces to power, but to attaint it, young military careerist had to strike a Faustian bargain: they could wield power and reap the fruits of modernity but only in exchange for learning to kill and becoming the local enforces of US policies (p. 92).

De todos modos, la ausencia de referencias a la historia y a las corrientes ideológicas y políticas que han convivido a lo largo del siglo veinte en los ejércitos latinoamericanos que tienen mayor protagonismo en el libro, impide tener una compresión más acabada en términos históricos de la naturaleza de los vínculos de estos ejércitos con las fuerzas armadas norteamericanas. La autora examina estos vínculos desde la perspectiva de la historia de la SOA, pero no indica cuál es el lugar que ocuparon en la construcción de estos vínculos las tradiciones políticas, ideológicas y profesionales de los ejércitos latinoamericanos señalados. Al no atender a estos aspectos internos de las instituciones militares y al establecer generalizaciones poco matizadas por países sobre la influencia del "US Empire" en las "fuerzas armadas latinoamericanas", la autora contribuye a abonar un mito todavía persistente: el de los militares latinoamericanos "brain washed" en las academias militares norteamericanas.

Si bien algunas de sus conclusiones se aplican a los ejércitos de algunos países de América Latina y a momentos históricos específicos, ellas carecen de validez para otros momentos y otros ejércitos de la región. A su vez, es sorprendente en el libro la ausencia de referencias a trabajos clásicos sobre esta temática (Rouquié, 1984; Nunn, 1992; Fitch, 1998, Loveman, 1999). De hecho, muchos de estos trabajos han alertado hace ya varios años sobre la dificultad que presentan los enfoques analíticos que tienden a englobar a todos los ejércitos latinoamericanos bajo un mismo patrón de comportamiento político e ideológico y a

sobrevalorar la importancia de la influencia externa, sin distinguir claramente sus variaciones y matices a lo largo del tiempo. Alain Rouquié, por ejemplo, escribía en 1982: "Hipotéticamente puede suponerse que los oficiales que solicitan o aceptan realizar el curso de entrenamiento en las escuelas norteamericanas sienten alguna simpatía por ese país. Pero sus móviles pueden ser variados o contradictorios (...) El alcance de las propagandas de las orientations tours en los Estados Unidos, los regalos o los panfletos a la gloria de la American Way of Life es muy limitado: en la mayoría de los casos es predicar a los conversos" (1984: 164).

El libro de Gill combina una sólida investigación etnográfica con un enfoque analítico fuertemente impregnado de una impronta de activismo político y de denuncia antimperialista, y marcado por el contexto histórico en el que fue realizado: los ataques de septiembre de 2001, la invasión norteamericana a Afganistan e Irak y las elecciones presidenciales norteamericanas de 2004. Si bien en algunas partes del libro el afán de denuncia de la autora opaca la riqueza de sus datos y sus interpretaciones, su trabajo constituye no obstante un rico aporte al escaso campo de estudios antropológicos sobre el mundo militar y la militarización de las sociedades contemporáneas.

Bibliografía

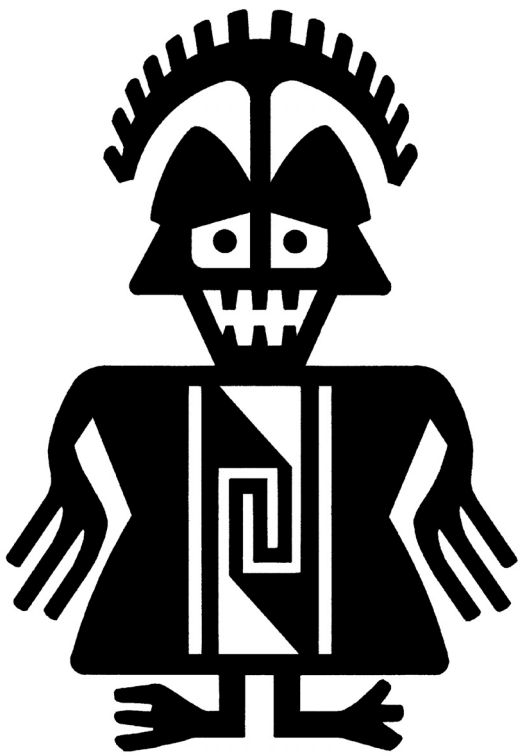
ROUQUIÉ, Alain, *El estado militar en América Latina,* Buenos Aires, Emecé, 1984.

FITCH John Samuel, *The Armed Forces and Democracy in Latin America,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1998.

NUNN, Frederick M., *The Time of the Generals: Latin American Professional Militarism in World Perspective,* Lincoln, University of Nebraska Press, 1992.

LOVEMAN, Brian, *For la Patria: Politics and the Armed Forces in Latin America,* Wilmington, Scholarly Resources, 1999.

En memoria



Santiago Alberto Bilbao (1930-2006)

Sergio E. Visacovsky

Con el fallecimiento de Santiago Alberto Bilbao el pasado 21 de abril en Caracas, desaparece un antropólogo que en el curso de la década de 1960 llevó adelante una transformación radical, aunque solitaria, de la práctica disciplinaria. Nacido el 11 de agosto de 1930 en Buenos Aires, egresado de la primera cohorte estudiantil de la carrera de Ciencias Antropológicas de la UBA, orientado al Folklore -al igual que sus compañeros y amigos Miguel Hangel González y Hugo Ratier-, Bilbao recibió la influencia de sus profesores Augusto Raúl Cortazar, Armando Vivante y Ciro René Lafón. Bilbao desarrolló sus primeras investigaciones en Copo y Alberdi (al norte de Santiago del Estero), desde el Instituto Nacional de Antropología, entre 1964 y 1966, con apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y el Instituto Torcuato Di Tella; allí estudió la evolución de los patrones productivos y las formas de explotación, centrándose en los flujos migratorios estacionales relacionados con los obrajes madereros y el cultivo del algodón. Este estudio le permitió cuestionar a los intelectuales y políticos partidarios del desarrollo y la modernización nacional, que veían en la supervivencia de un patrón tradicional premoderno la razón del comportamiento del migrante; por el contrario, sostuvo que la conducta migrante obedecía a que los trabajadores madereros y algodoneros constituían una fuerza de trabajo siempre disponible, dadas sus precarias condiciones de vida. Tras la "Noche de los Bastones Largos" en 1966, Bilbao se alejó del ámbito académico, ingresando en 1967 al Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, donde realizó una auténtica labor pionera y experimental, elaborando diagnósticos sociales dirigidos a formular decisiones políticas desde el estado. Prolongando sus intereses tempranos en los procesos de reforma agraria en Latinoamérica, abordó la cuestión de la extensión de los minifundios, postulando que su superación se lograría mediante asociaciones cooperativas propulsadas por la mediación del antropólogo entre el Estado y los grupos locales. Tras un primer paso por Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco, Bilbao estudió etnográficamente la crisis productiva del azúcar en Tucumán, junto a su esposa, Hebe Vessuri. Su foco principal de atención lo constituyeron los "cañeritos", propietarios o arrendatarios de minifundios que dependían de su trabajo y el de su familia para subsistir, y que generalmente acudían a los ingenios como "obreros del surco" u "obreristas". Su labor con los "cañeritos" se vio coronada con la creación de la "Cooperativa Trabajadores Unidos Limitada de Campo Herrera", concreción de un proyecto de reforma agraria gradual, basada en un conocimiento profundo de las realidades culturales, sociales y económicas locales, dirigida a desterrar el minifundio mediante el aliento del cooperativismo, fortalecido en la mejora tecnológica, la financiación estatal y la organización del proletariado rural y los medianos productores. Este programa colisionó tanto con los planes revolucionarios de la guerrilla rural, como con la implantación en febrero de 1975 del plan represivo del ejército por decreto presidencial. Entonces, Bilbao fue sorprendido en pleno desarrollo de su trabajo, detenido y torturado, debiendo salvar su vida a través del exilio, mientras las oficinas de su esposa Hebe Vessuri en la Universidad de Tucumán fueron confiscadas por las fuerzas armadas. Exiliados en Caracas, Bilbao permaneció distante del mundo académico, al que muy ocasionalmente -y con renuencias- volvió.

Nunca obsesionado por la necesidad de publicar sus trabajos -gran parte circuló bajo la forma de informes o documentos de trabajo, corriendo suerte adversa tras el golpe militar de 1976-, dedicó sus últimos aõs a estudiar y a publicar las trayectorias de dos antropólogos

europeos que tuvieron significativa influencia en la Argentina, el suizo Alfred Métraux y el alemán Roberto Lehmann-Nitsche. El modo en que ambos se diluyeron en la memoria de las generaciones contemporáneas debió darle buenas razones para mantener y reforzar su desconfianza hacia la academia. Recuerdo cómo le disgustaba el lenguaje, desde su punto de vista rebuscadamente infecundo, de los profesores universitarios. O cómo se enojaba con mi intención de rescatar su producción, porque él estaba seguro de que semejante tarea no valía la pena. Increíblemente, él le daba la razón a quienes, hoy, sólo se animan a resaltar sus dotes de trabajador de campo. Pero me resulta imposible ver en estas reacciones una muestra de ingratitud, porque mucho había significado para varios de quienes estudiamos en los tiempos de la última dictadura militar. Gracias a alguna vieja cátedra de Folklore, su nombre circulaba como una leyenda ejemplar, que nos hablaba de un antropólogo de campo que, "en el pasado", había estudiado la dura vida campesina no como reservorio de tradiciones, sino como expresión de condiciones reales de vida; era menester ver gente de carne y hueso, no abstracciones o idealizaciones. No sé si Bilbao sabía algo de cuánto significó para muchos de nosotros, pero si acaso hubiese sido así, me gustaría pensar que él entendió que lo mejor era apostar por la vigencia de la leyenda, porque ella sería el único medio a través del cual se podría materializar aquel ideal de un conocimiento que, basándose en la práctica, serviría como prevención de la parálisis a que conduce el autismo intelectual independizado de la experiencia.

Ciro René Lafón (1923 – 2006)

Rosana Guber

El profesor Ciro René Lafón falleció el último 25 de mayo. Nacido en Tres Arroyos, Provincia de Buenos Aires, era hijo de un empleado administrativo de la empresa británica de ferrocarriles, y de una docente y profesora de francés nacida en Tandil. "El hijo de la maestra", como lo llamaban en el pueblo, quería seguir estudiando después de la secundaria. En 1941 inició el profesorado de Historia en la Universidad de Buenos Aires, con 600 $ que le dio su padre "que ni sé de dónde los sacó". Alojado en una pensión "de menos cinco estrellas" en el barrio de Constitución, ingresó por primera vez al Museo Etnográfico en 1942 a cursar las materias Antropología, con José Imbelloni, Arqueología, con Francisco de Aparicio y su adjunto Carlos Casanova, Geografía Física con Federico Daus y Geografía Humana con Romualdo Ardissone. Las colecciones del Museo lo fascinaron. Participó en el grupo de estudiantes del Museo, "Akida", junto a Elena Chiozza, Esther Hermitte, Zunilda Van Donselaar y Roberto Fraboschi.

Después de dar sus prácticas de la enseñanza en el Colegio Nacional de Buenos Aires, se graduó en 1945 y al año siguiente cumplió con el Servicio Militar. En 1947 buscó sin éxito alguna actividad en su pueblo natal, y decidió probar suerte en Buenos Aires. "Lo fui a ver a Imbelloni y me preguntó qué quería hacer: –Cualquier cosa! le dije. Entonces Imbelloni me dijo: –No conteste así porque nunca va a llegar a nada. –Bueno, yo quiero hacer arqueología, y me contestó que podía considerarme adscripto al Museo". Lafón se convirtió en ayudante *ad honorem* de Casanova, pero para conseguir

su nombramiento debió hacer algunos trámites: afiliarse al Partido Justicialista y conseguir dos cartas de aval. "Me pasé dos años haciendo fichado en la biblioteca del Museo Etnográfico", mientras daba clases de latín en el Colegio Sarmiento de la Capital. En 1951 presentó su tesis doctoral sobre *Arqueología de la Quebrada de la Huerta, Quebrada de Humahuaca, Provincia de Jujuy* dirigida por Casanova y que publicó el Instituto de Arqueología en 1954.

Después de la intervención de 1955, y tras el retiro de Casanova y de Imbelloni, Lafón permaneció como profesor interino de Arqueología y director también interino del Museo, para luego pasar a ser el adjunto del restituido Fernando Márquez Miranda en Arqueología. Fue a partir de la creación de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas en 1958 que Lafón comenzó a hacer campo con sus alumnos en Jujuy (Huichairas, Punta Corral, Tilcara) y el Nordeste (Villa Paranacito) para los cursos de especialización en Arqueología e incursionando en el Folklore. Luis Orquera, y también Hugo Ratier, Santiago Bilbao, Jorge Bracco –a quienes alentara a publicar la revista de estudiantes *Anthropológica*– fueron sus alumnos y algunos aparecen en sus artículos de *Runa* como parte de su equipo de campo. En 1968 recibió el primer premio de la Comisión Nacional de Cultura y Educación a los Estudios Regionales, por su trabajo "Fiesta y Religión en Punta Corral".

Al cabo de su vida, Lafón entendía haber pagado dos pecados: acompañar la misión comercial del tercer gobierno de Perón a La Habana, con un stand del Museo Etnográfico para la Exposición Argentina en Cuba de 1974, y mantener un activo intercambio con los "Sacerdotes del Tercer Mundo" sobre la religiosidad popular. Estas malas andadas eran bastante congruentes con algunas de sus viejas persuasiones. Pensaba que la antropología social era un signo de modernización y nacionalización de la antropología, y que las ciencias antropológicas debían acometer "la necesidad impostergable" de emprender "estudios de carácter integrativo con miras a incorporar definitivamente a la vida nacional a estas comunidades de cultura tradicional, antes de su total desintegración" (Lafón 1969-70:275).

Lafón quedó cesante en diciembre del 74 cuando el presbítero Sánchez Abelenda intervino la Facultad de Filosofía y Letras bajo la gestión de Ottalagano. Cuando fue a buscar sus libros, diapositivas y materiales de investigación al Museo Etnográfico, no se le permitió el ingreso. Un llamado telefónico anónimo le aseguró que jamás volvería a pisar la Universidad de Buenos Aires. "Y así fue!". Desde entonces este entrañable profesor, arqueólogo autoadscripto como Forjista y "antropólogo militante" de la causa nacional, se dedicó a la enseñanza media y en profesorados, a escribir *(Antropología Argentina* (Bonum, 1977) y *Los comienzos de la nacionalidad* (AZ, 1997), desde su casa en Banfield, partido de Lomas de Zamora.

Desde muy lejos en la distancia y en el tiempo, Santiago Bilbao lo recordaba como

> . . .el mejor profesor desde el punto de vista didáctico y una persona generosa. Nos dio oportunidades a más de uno sin pedir nada a cambio, por ejemplo falsas lealtades. Era sencillo, pero no admitía confianzudos, ni admitía que se criticara a los profesores en su presencia, ni que vinieran con chismes. Insistía que debíamos ser humildes porque la pomposidad que reinaba y reina? no se compadecía con la poca cosa que se había hecho y se hacía. Postulaba estudiar los problemas nacionales. Él me llevó a muchos viajes de campo y la pasamos muy bien. Enseñaba lo que sabía y admitía discusiones con paciencia. En fin, un caso raro. . . .Con Lafón los postprocesados cometieron una gran injusticia al no reintegrarlo (diciembre 2003).