



ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Volumen 1, Número 1, julio de 2008

ISSN: 1669-5-186

ÍNDICE

Presentación	4
<i>Mauricio Boivin</i>	
Artículos de Investigación	
Negros de alma. Raza y procesos de subjetivación juveniles en torno a los Bailes de Cuarteto (Córdoba, Argentina)	7
<i>Gustavo Blázquez</i>	
La restitución de los restos de Mariano Rosas: identificación fetichista en torno a la política de reconocimiento de los ranqueles	35
<i>Axel Lazzari</i>	
Representaciones juveniles en la pobreza: negociando la propia imagen con los estereotipos. Un taller de fotografía en Isla Maciel, Gran Buenos Aires	64
<i>Ana D'Angelo</i>	
La noción de riesgo en la diabetes	81
<i>Liliana Cora Saslavski</i>	
Darse cuenta: la construcción social del riesgo ambiental en un barrio de la Ciudad de Córdoba	109
<i>Andrea Milesi</i>	
Panorama Temático	
Panorama temático: antropología y política en la Argentina	129
<i>Sabina Frederic y Germán Soprano</i>	
Dossier de Trabajo de Campo	
No te bañarás nunca en el mismo río etnográfico. Notas sobre las dificultades del regreso al campo en un pueblo de los Andes colombianos	186
<i>Santiago Álvarez</i>	
Crítica de Libros	
Los saqueos de 2001 y los grises de la política: una invitación a sociologizar lo clandestino. Comentarios a <i>La Zona Gris</i> , de Javier Auyero	200
<i>Julietta Quirós</i>	

PRESENTACIÓN

El Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social (CAS-IDES) tiene el agrado de anunciar el reemplazo de su *Anuario de Estudios en Antropología Social* por una revista de carácter semestral, bajo el título de *Estudios en Antropología Social*, cuyo primer número se encuentra en este momento en manos del lector.

Cinco años atrás, quienes integramos el CAS concebimos el proyecto de desarrollar una serie de publicaciones anuales con el doble objetivo de reflejar y difundir las actividades desarrolladas por nuestra institución y de establecer un espacio para la publicación de resultados de trabajos de investigación en antropología social seleccionados a través de un proceso de referato por pares. Ese proyecto resultó en el *Anuario de Estudios en Antropología Social*, cuyas tres ediciones –correspondientes a los años 2004, 2005 y 2006– tuvieron una recepción sumamente positiva en nuestro medio, siempre ávido de nuevas publicaciones académicas especializadas en antropología social. En efecto, la crónica escasez de recursos que soporta nuestra profesión se traduce en la existencia de apenas un puñado de revistas de antropología social sustentadas por el esfuerzo generoso de unos pocos colegas, a las que se suman algunas –también escasas– revistas que comprenden trabajos correspondientes a las varias ‘ramas’ tradicionales de la antropología. La adición a este módico espacio editorial representada por el *Anuario* fue, entonces, significativa aunque también, inevitablemente, insuficiente.

Concebida como un paso dirigido a consolidar y profundizar el espacio de producción y de debate académico instaurado por el *Anuario*, nuestra nueva publicación aspira a seguir contribuyendo al desarrollo de la investigación teórica y empírica en antropología social, particularmente en diálogo con la realidad social y política argentina y latinoamericana. A tal efecto, *Estudios en Antropología Social* tendrá una frecuencia semestral y ahondará su perfil de revista especializada publicando, previa aprobación a través de un mecanismo de referato externo de carácter internacional, artículos inéditos de autores argentinos y extranjeros que presenten resultados de investigaciones originales. Asimismo, manteniendo el interés prioritario que el *Anuario* daba a ciertas líneas temáticas tradicionalmente asociadas con el CAS, nuestra nueva publicación contendrá secciones rotativas –también sometidas a referato– dedicadas a la historia de la antropología, los problemas metodológicos vinculados con el trabajo de campo etnográfico, el estado actual de áreas temáticas específicas en nuestro país, y el debate entre autores propiciado a través de críticas de libros publicados recientemente. *Estudios en Antropología Social* presentará, además, el texto

correspondiente a la edición anual de la Conferencia 'Esther Hermitte', organizada desde 2004 por el CAS en homenaje a su fundadora.

Como es fama, la aventura del antropólogo social o, mejor, del etnógrafo, es enigmática y solitaria. La del editor –según sabe cualquiera que la haya emprendido alguna vez– no es menos enigmática, pero al menos comporta la ilusión de contar con la inestimable compañía de autores y lectores. Es con esta reconfortante esperanza que emprendemos este nuevo camino, invitándolo a recorrer las páginas que siguen.

Mauricio Boivin

Director

Artículos de Investigación

NEGROS DE ALMA. RAZA Y PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN JUVENILES EN TORNO A LOS BAILES DE CUARTETO (CÓRDOBA, ARGENTINA)

Gustavo Blázquez¹

“Mira. Un negro. . .Mamá, mira, un negro! . . .Tengo miedo”
Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*.

“¿Es que antes no había?”
Hugo Ratier. *El cabecita negra*.

“¿Sabés una cosa? Ser negro ya no es lo de antes”
Carlos “La Mona” Jiménez.

Argentina es, según la representación oficial compartida y sostenida por diferentes agentes en los más variados escenarios sociales, un país sin razas ni racismo. En este país sudamericano no existirían conflictos raciales dado que, según reza un chiste popular acerca de los orígenes de la población nacional, “los argentinos descienden de los barcos”. Por medio de esta forma humorística que invisibiliza, entre otros, a los esclavos africanos también descendidos de otros barcos se repudia toda presencia que no tenga un origen europeo y blanco como parte integrante de la sociedad nacional.²

A diferencia de otros estados americanos con gran presencia indígena y/o de descendientes de esclavos africanos, Argentina es imaginada como una nación blanca y europea o, según el ideario de quienes organizaron el Estado nacional en el pasaje del siglo XIX al XX, un “crisol de razas”.³ Sin embargo, pareciera que el proceso de fundición de los diferentes grupos étnicos o raciales no fue tan eficaz cuanto se deseara. De este modo, términos como *coyas*, *criollos*, *negros*, *indios*, *gallegos*, *tanos*, *chinos*, *coreanos*, *judíos*, *rusos*, *turcos*, *gitanos*, *paraguas*, *bolitas*⁴, forman parte de un vocabulario cotidiano con el cual se designaría a aquellos argentinos que no se licuaron suficientemente en el crisol.

Entre los numerosos enunciados que forman parte del sentido común nacional –y por lo tanto blanco– encontramos la afirmación de que alguien *es negro no por el color de su piel sino de alma*. Los términos *negro* y *negra* no designarían solamente a sujetos de raza negra sino a algunos individuos (casi) independien-

temente del color de su piel. *Negro* devino una condición del sujeto separada (parcialmente) de la determinación genética.

Los *negros* y *negras de alma*, de acuerdo con el punto de vista de aquellos que no se describen a sí mismos como tales, se caracterizarían en el plano estético por su “mal gusto” (*mersas*); y en el plano ético por su falta de dedicación al trabajo (*vagos*) y su carácter peligroso (*choros*).⁴ En el plano erótico, estos sujetos se distinguirían por ser simultáneamente objetos sexuales desvalorizados dado que los hombres carecen de belleza (*fieros*) y las mujeres de virtud (*putas*) y objetos reconocidos y temidos por su potencia sexual (*calientes*).

Estas operaciones de clasificación social, de acuerdo a nuestra hipótesis de lectura, forman parte de la repetición –siempre igual, siempre diferente– de un discurso discriminatorio en el actual contexto post-imperial (Ribeiro, 2005).⁵ Este discurso de odio podría entenderse como una variación, en otro tiempo y lugar histórico, del “discurso racista estereotípico en su momento colonial” caracterizado, según Homi Bhabha, por: (1) apoyarse en el reconocimiento y el repudio de las diferencias raciales/culturales/históricas; (2) tener una función estratégica “de creación de un espacio para ‘pueblos sujetos’ a través de la producción de conocimiento en cuyos términos se ejerce vigilancia y se estimula una forma compleja de placer/displacer” (Bhabha, 1998:111); (3) buscar legitimarse a través de la producción de un conocimiento del colonizador y del colonizado en forma de estereotipos antitéticos.⁶

Los ejercicios clasificatorios que forman este discurso incluyen la participación de diferentes medios estéticos verbales y no verbales. Los mismos pueden considerarse como *performances* o “conductas realizadas por segunda vez” (Schechner, 2000) que en su repetición realizan al poder como discurso (cf.: Butler, 2002:316; Parker y Sedgwick, 1995). Según sostenemos en el trabajo, es en estas *performances* donde se construyen unas subjetividades plurales, contradictorias, heteroglósicas (Voloshinov, 1992), afectivas y performativas para cuyo análisis nos valdremos de herramientas tomadas de la teoría post-feminista, la post-colonial⁷ y el psicoanálisis. ¿Qué resignificaciones de las categorías *negro* y *negra* pueden reconocerse en los procesos de clasificación social en el contexto argentino y específicamente cordobés? ¿Quiénes y cómo se apropian de estos términos y resisten las connotaciones negativas de las palabras transformándolas en causa identitaria? ¿Qué dimensiones del discurso discriminatorio o del “lenguaje de odio” (Butler, 2004) se reproducen en las operaciones de resistencia?

Para explorar estas cuestiones referidas a las políticas y poéticas de la raza analizaremos los procesos sociales locales de resignificación del término *negro* entre los *negros cordobeses* que participan en los bailes de Cuarteto. No consideraremos aquí cómo la figura del *negro cordobés* se realiza en un escenario nacio-

nal y en relación a otros estereotipos regionales. Por el contrario, focalizaremos nuestra mirada en los usos de la categoría realizados por aquellos sujetos considerados localmente como *negros de alma* a partir de sus gustos musicales y prácticas de divertimento. ¿Quiénes son los *negros* para los *negros cuarteteros*?

Las preguntas planteadas buscarán sus respuestas en los datos elaborados durante una etnografía centrada en los bailes de Cuarteto entre 2000 y 2002 en la ciudad y provincia de Córdoba. El trabajo de campo incluyó observación participante en los bailes tanto de las prácticas de los artistas como del público; acompañamiento de los músicos durante algunas giras por el interior provincial y provincias vecinas; entrevistas informales con bailarines durante el baile y entrevistas focalizadas individuales y colectivas en otros ámbitos como la escuela, el hogar, la plaza del barrio, una esquina, etc. Conjuntamente se analizaron documentos periodísticos gráficos, radiales y televisivos así como material discográfico. Las observaciones sobre el discurso dominante acerca de los *negros* y los *cuarteteros* provienen de la “escucha flotante” en los mundos académicos que el autor frecuenta como nativo y de la lectura de la prensa local.

Cuarteteros, bailarines y ambiteros

Cuarteteros, bailarines y ambiteros son tres términos usados por diferentes agentes sociales para nombrar a quienes concurren a los bailes de Cuarteto. Aunque el referente parecería ser idéntico, el uso diferencial de estos términos (re)produce determinadas diferencias en el objeto denotado.

El término *cuartetero/a* es utilizado para designar a quienes disfrutan de la música de *Cuarteto*. Gustar del *Cuarteto* supone diversas formas de apropiación de la música ya sea en el *baile*; a través de los discos que se usan para animar una fiesta doméstica en el patio de la casa o para reanimarse durante la limpieza de esa misma casa a la mañana siguiente; por medio de las estaciones de FM que difunden casi exclusivamente música de Cuarteto como “Radio Popular” o “Radio Suquía”; gracias a las publicaciones, los programas televisivos, los posters, las remeras y otras mercancías; etc. Todos los sujetos que disfrutan del *Cuarteto* y en especial aquellos que concurren a los *bailes* son llamados y se llaman a sí mismos *cuarteteros*. Los empresarios, los asistentes, los artistas y todo aquel que aparezca relacionado con este “mundo del arte” (Becker, 1982) también es considerado o se considera un *cuartetero*. *Cuartetero* aparece entonces como una categoría social a través de la cual se define a los consumidores y productores de un género artístico local, quienes a pesar de diferenciarse por su dispares posiciones de clase, género, edad, participación en el proceso de producción artístico, etc., se (re)unifican bajo una misma preferencia estética.

Junto con esta afirmación de un gusto y la aserción de una identidad positiva, que procura incluso identificar a la Provincia de Córdoba –tarea a la cual se incorporaron los poderes del Estado que en el 2000 definieron al Cuarteto como género folklórico local y sancionaron al 4 de Junio como “Día del Cuarteto”–, el término *cuartetero* contiene una faz denigrante y siniestra. Desde el punto de vista dominante, los *cuarteteros* son unos *negros* y el *Cuarteto* es una música simple sin ningún tipo de valor artístico que se conforma al gusto de los sujetos de los sectores populares. La figura de *el negro cuartetero* aparece así como la expresión hiperbólica de todo aquello que los sectores hegemónicos locales dicen no ser, no haber sido y no desear ser.

La figura resultante, expresión de lo más bajo en términos bajtinianos (Bajtin, 1987) y peligroso para los sectores hegemónicos, es (re)integrada subordinadamente por medio del humor y la caricaturización que construyen un (estereotipo) tipo humano local: *el negro cordobés*. Este personaje, caracterizado por ser *cuartetero*, alegre, pobre y bastante afín a las bebidas alcohólicas, es encarnado por algunos artistas del género como Carlos “La Mona” Jiménez o Rodrigo. También aparece representado icónicamente en publicaciones de gran circulación como el matutino *La Voz del Interior* o en otras de carácter efímero como *El Rocha. Un comic de Más®. La Primera Historieta Cuartetera*.⁸

Excluida del campo de la producción artística y comercial, no es extraño que la contrafigura femenina de este *negro* no encuentre una materialización artística que venga a rescatarla del campo de lo abyecto al cual son arrojados todos los *negros cuarteteros* por parte de los grupos dominantes locales. *La negra cuartetera*, empezando por la opinión de *los negros cuarteteros*, es una figura denigrada que está asociada a una libre disponibilidad sexual y a un uso que puede hacerse de la misma incluso, a diferencia de la prostituta, sin mediación económica.

“Se pinto como india / buscándote guerra / te guiña el ojito / te invita a la fiesta / te aprieta, te suelta / y goza la negra / es un bomboncito / la negra zafada” según la descripción ofrecida por la canción de Jiménez *La negra zafada*. En esta composición el artista describe el atuendo de *la negra*: “Polleritas cortas / y botas plateadas / bailando cantando / y meneando su cuerpo / llena de collares / y blusa rayada / hay va, hay va / la negra zafada”. En el tema *La Negra* el mismo artista ofrece una enumeración de las características psicológicas de este estereotipo entre las que se encuentran el ser “divertida, presumida, decidida, cometida, consentida, atrevida”. Estas propiedades atraen al sujeto masculino quien concluye afirmando “Me voy con la negra / adonde ella quiera / la tengo en la mira / no se va a escapar”. Así, la *negra* es acusada por mantener tantas relaciones sexuales como una *puta* aunque sólo por placer. En más de una oportunidad y en más de un baile escuché afirmar tanto a *cuarteteros* como a *cuarteteras*: “*las que vienen al baile son todas unas negras putas.*” En este sentido,

los bailes perdieron su antigua función de mercado matrimonial para transformarse en un mercado erótico y un espacio de entrenamiento en técnicas de seducción heterosexual.⁹

Muchos de aquellos que disfrutan de los bailes de Cuarteto y asisten a los mismos todos los fines de semana, y que por lo tanto son clasificados por quienes no frecuentan estos espacios de divertimento nocturno como *cuarteteros*, no desean ser identificados ni se identifican con los *negros cuarteteros*. En general estos sujetos prefieren a los grupos que cultivan el estilo *fiestero* y reservan la categoría de (*negro*) *cuartetero* para aquellos que gustan del estilo *cuarteto-cuarteto*, en especial para los seguidores de Jiménez a quienes consideran unos *auténticos negros*.¹⁰ En estos bailes es posible encontrar con mayor frecuencia jóvenes y adolescentes que inscriben sobre su superficie corporal las marcas del estilo (más) *cuartetero*, variables de acuerdo a la moda. Este estilo supone diseños capilares, adornos corporales, vestimentas, calzados, formas de mover el cuerpo, de hablar, en síntesis, un *habitus* (Elias, 1982) construido como distintivo de un tipo de persona o un estereotipo.¹¹ Estos sujetos que se asumen como *negros cuarteteros* dicen serlo “*de corazón*” cuando encarnan con su cuerpo una imagen despreciada por los dominantes y de este modo, de acuerdo con sus expresiones, son capaces de “*ponerle el pecho*” a la discriminación. Así, mientras algunos agentes buscan alejarse del estereotipo del *negro* o la *negra cuartetera*, otros no intentan ocultar sus gustos y por el contrario ponen todo su *self* al servicio de la identificación y el reconocimiento con y en un estigmatizado estilo *cuartetero*.

El término *bailarín*, a diferencia de *cuartetero*, no tiene una difusión más allá de los mundos de los cuartetos. Quienes concurren a los *bailes* son para los artistas y productores, antes que *cuarteteros*, *bailarines*. De este modo, *bailarín* describe a un sujeto no tanto a partir de la práctica de la danza, sino por frecuentar los *bailes* y ubicarse como consumidor. Para los publicistas y productores, especialmente de los grupos *fiesteros*, el término *bailarín* además de su orientación comercial evita la estigmatización que carga el término *cuartetero* y les permite intentar dirigirse e implicar a un público más amplio en términos de clases sociales o a un público que no gusta de ser confundido con los *negros*.

Junto con *cuartetero* y *bailarín*, los jóvenes y adolescentes que concurren a los bailes de Cuarteto, suelen utilizar el término *ambientero* para describir a los sujetos que participan en esta forma de entretenimiento. Un *ambientero* es un sujeto para quien el baile se ha convertido en una interacción rutinaria que pasa a ser entendida como “*natural*”. En este sentido, un *ambientero* y un *cuartetero* serían idénticos y así, la condena social que pesa sobre unos es semejante a la que cargan los otros. Sin embargo, como ya señaláramos, el término *cuartetero* no habla necesariamente de la experiencia de participar en el *baile* mientras el término *ambientero* está estrictamente reservado para aquellos que han hecho de este es-

pacio social su ambiente “natural”. También, a semejanza del término *bailarín*, los vocablos *ambientero* o *ambientera* tienen una difusión escasa más allá de los mundos de los cuartetos (el *ambiente*) y no suele ser utilizado ni por la prensa, ni por los discursos académicos.

En síntesis, *bailarines* es un término local utilizado por los productores para describir a los conjuntos de agentes, en general jóvenes, que frecuentan los bailes de Cuarteto. *Cuartetero*, con su mayor difusión, supone un conjunto más amplio de agentes dado que incluye a todos aquellos que se asocien o formen parte de esos mundos cualquiera sea su posición. *Ambientero*, por su parte, es una voz utilizada por los propios sujetos para describir el tipo de experiencia propio de los *bailarines* aunque su uso remita a las connotaciones asociadas con el término *cuartetero*.

Al mismo tiempo, mientras el término *bailarín* no tiene una asociación directa con categorías racializadas y parece ser poco fructífero a la hora de convertirse en causa identitaria, los vocablos *cuartetero* y *ambientero* llevan adherida una valoración clasista expresada en términos raciales lo cual les permite actuar discursivamente, al igual que *negro*, como un objeto tanto de deseo como de escarnio.

Por último debemos señalar que mientras los sustantivos *cuartetero* y *ambientero* reconocen la existencia de una forma gramatical femenina, el término *bailarín* no posee una forma capaz de describir la experiencia exclusivamente femenina de estar en el *baile*. Una mujer que va al *baile* no es nombrada por el discurso local como una “bailarina”. Así mientras los hombres pueden escoger entre llamarse/ser llamados *cuartetos*, *ambienteros* o *bailarines*, una mujer no puede sino ser una *cuartetera* o una *ambientera* y por lo tanto una *negra*. Para ser incluida dentro del grupo de los *bailarines* las mujeres deben asociarse con los hombres y así la integración en un grupo heterogénico o la formación de una pareja heterogénica son algunas de las posibilidades tácticas al alcance de las mujeres para evitar ser considerada unas *negras cuartetos* o *ambienteras*.¹²

Negros de alma

Entre los *negros cuartetos* entrevistados, como en otros grupos sociales locales, considerar a las relaciones sociales en términos raciales no aparece como una forma de racismo porque precisamente la calificación de *negro* no estaría determinada por el cromatismo tegumentario. Esta negación del racismo a partir del uso de categorías propias de dicho régimen discursivo permite sostener simultáneamente y de modo no problemático dos series de enunciados contradictorios. Los sujetos sostienen que si bien Argentina no es un país racialmente diverso, los *negros*, ya no “de piel” sino “de alma”, forman una parte importante

de la población nacional. También se asevera que Argentina no es un país racista aunque los *negros* están entre *nosotros* con sus (malos) gustos y sus (peligrosas) prácticas que contaminan *nuestro* mundo civilizado.¹³

Por medio de este uso particular del racismo, las diferencias sociales son retrotraídas a unas diferencias raciales/biológicas, y por lo tanto “naturales”, aunque no se basen en una raza biológicamente definida. La (des)racialización de los afro-descendientes y la racialización de los subalternos abren la posibilidad de que cualquier sujeto pueda devenir un *negro*, independientemente del color de su piel. De este modo se produce un régimen sensorial y moral enloquecido donde los *negros* no siempre tienen piel oscura. En este universo donde la raza es una categoría moral y estética surge una fantasía terrorífica donde todos son sospechosos de ser *negros* y por lo tanto permanentemente se generan (nuevas) marcas distintivas que permitan separar a unos de otros.¹⁴ La multiplicación de indicadores del carácter de *negro* y la falta de acuerdo acerca de los mismos puede considerarse un síntoma de este régimen discursivo que se desestabiliza aún más cuando abandona la fundamentación de la raza en la materia del cuerpo y la funda sobre las inmateriales formas del *alma*.¹⁵

El alma, como sostiene Foucault (1989:36), aparece como “efecto e instrumento de una anatomía política” en tanto realidad incorpórea que habita al sujeto y que desde su interior lo provee de una existencia. Entre los *bailarines* entrevistados el *alma* está racialmente determinada aunque de un modo diferente de la situación colonial analizada por Fanon (1972) donde las relaciones de dominación coloniales producen la sustitución del esquema corporal por un esquema racial epidérmico a partir de la creación de un significante piel/raza en torno al cual se construye una superficie corporal exterior que determina un interior del sujeto.

El proceso de racialización de las relaciones sociales tiene una larga historia que podría trazarse en una larga duración hasta los tiempos virreinales, con la aplicación de la política de las dos repúblicas por parte de la corona española que separaba en diferentes castas a españoles, criollos, mestizos, negros e indios. Cuando el mestizaje biológico hizo imposible confiar ciegamente en las diferencias fenotípicas como índices de discriminación se fundó una política de las vestimentas, autorizando diferentes tipos de vestimentas y tejidos de acuerdo a la casta a la cual se perteneciera (cf.: Abercombie, 1992; Punta, 1997). Un caso del funcionamiento siempre conflictivo de esta política es narrado por Concolorcorvo (1999:25), seudónimo de un viajero del siglo XVIII, que cuenta un caso acontecido en Córdoba donde una negra aparentemente un tanto engreída se vistió con ropa prohibida para su casta y fue brutalmente castigada por las damas blancas de la ciudad.

Un pliegue fundamental en este proceso lo constituye el discurso médico higienista de fines del siglo XIX y principios del siglo XX que utilizó las categorías raciales y biológicas como clave interpretativa de su época. Uno de sus más conspicuos productores, José María Ramos Mejía, escribía en *Las Multitudes Argentinas*, texto inspirado en *La Psicología de las Masas* de Gustave Le Bon:

Cualquier craneota inmediato es más inteligente que el inmigrante recién desembarcado en nuestra playa. Es algo amorfo, yo diría celular en el sentido de su completo alejamiento de todo lo que es mediano progreso en la organización mental. Es un cerebro lento, como el del buey a cuyo lado ha vivido (Ramos Mejía, 1951:30).

Los inmigrantes no resultaron tan “civilizados” como los imaginados por Alberdi y dado su potencial de “disolver la raza nacional en formación” fueron considerados tan peligrosos como lo fueron anteriormente los indios, los negros y los gauchos. Así, en estas playas a las cuales, según los grupos dirigentes de la nación, arribaban especímenes biológicamente inferiores, degenerados, (*palurdos*) que la educación nacional debía transformar se (re)produjo la misma doble operación realizada en la época por las potencias coloniales en las propias metrópolis europeas.¹⁶

Las propiedades de los negros de las colonias fueron trasladadas a los sectores subalternos de las sociedades imperiales y también de los estados nacionales que se estaban configurando a partir de los restos de los imperios coloniales ibéricos.

Los estereotipos raciales contruidos para las clases peligrosas fueron, según Mc Clintock (1995:54), sistemáticamente, aunque con frecuencia contradictoriamente, diseñados para “elaborar minuciosos matices de diferencias en la cual jerarquías sociales de raza, clase y género, se superponían unas a otras en un gráfico tridimensional de comparaciones”. La relación entre estos principios clasificatorios puede detectarse en el caso argentino, hacia el 1900, en el uso de ciertas premisas estéticas hegemónicas como el rechazo del alto contraste de color, el brillo, la estridencia, la exageración, y todo otro estímulo que tensionase el sistema nervioso, para indicar distinciones de clase y género. Estos estímulos eran considerados de “mal gusto”, “degenerados”, y propios de los negros y de los homosexuales. Como señala Ramos Mejía, el guarango:

...es un invertido del arte y se parece a los invertidos del instinto sexual que revelan su potencia dudosa por una manifestación atrabiliaria de los apetitos. Necesita de ese color vivísimo, de esa música chillona, como el erotómano del olor intenso de la carne; quiere las combinaciones bizarras y sin gusto de las cosas, como éste de las actitudes torcidas y de los procedimien-

tos escabrosos, para satisfacer especiales idiosincrasias de su sensibilidad (Ramos Mejía, 1951:315).

Otro pliegue de fundamental importancia en este proceso por medio del cual la raza se desprende parcialmente de la epidermis de los cuerpos y se localiza en el alma puede reconocerse en los años 40 y 50 del siglo XX, época de surgimiento del Peronismo y del Cuarteto Leo.¹⁷ En estos años los migrantes provenientes del *interior* que llegaban a las grandes ciudades –especialmente a Buenos Aires–, donde buscaban emplearse en alguno de los sectores industriales en desarrollo, fueron llamados “*cabecitas negras*” (cf.: Ratier, 1971). Estos nuevos *negros* provenientes ya no del África ni de Europa sino del Interior participaron activamente de los multitudinarios actos organizados por el Estado peronista y también participaron de los bailes y otras formas de encuentro, como las *Retretas* y los paseos por parques y jardines públicos.¹⁸

Tanto por sus prácticas políticas como por sus gustos estéticos estos “*cabecitas negras*” representa(ron) el campo de lo abyecto para la oligarquía y para algunos sectores de las clases medias urbanas formadas por los hijos de esos inmigrantes detestados por Ramos Mejía.¹⁹

De acuerdo con este particular discurso racista el *negro* es ladrón (*choro*) y la *negra* es prostituta (*puta*). Ninguno de los dos, como *negros* que son, son capaces de producir riqueza a través de medios legítimos. Así, el *negro* se reproduce económicamente violando la ley fundamental de la propiedad privada y la *negra* transformando en trabajo aquello que debe hacerse por amor y por lo tanto sin la mediación de una retribución económica. Ambas figuras, abyectas y marginales, corroen el régimen económico capitalista, el primero en su versión monetaria y la segunda en la versión libidinosa. Como sostiene, Mc Clintock (1995:56) para el caso británico de fines del siglo XIX, “en el triángulo simbólico de dinero desviante, sexualidad desviante y raza desviante, las llamadas clases degeneradas fueron metafóricamente ligadas en un régimen de vigilancia”.

Sin embargo, en la situación argentina –enraizada en un proceso diferente de desarrollo del imperialismo, del Estado nacional y de las relaciones entre los Estados a la descripta por Fanon o la teoría post-colonial– es necesario agregar una cuarta dimensión, relacionada con la participación en la cultura política. Como destaca Guber (1999) en su lectura de la obra del antropólogo argentino Hugo Ratier, el racismo argentino encuentra su lógica en la afiliación política (peronista) y el lugar de origen (interior) del sujeto discriminado.

¿Cómo se transformó este racismo en los primeros años del siglo XXI? ¿Por qué esta categoría racista, a diferencia de lo descrito por Ratier (1971), aparece hoy como un mote reivindicado? ¿Se desvinculó la categoría de *cabecita negra* de una identidad política peronista?

Piel blanca y máscaras negras

Después de algunos contactos telefónicos había marcado un encuentro en el *baile* con la presidente de un club de admiradoras. Como no podía encontrarla en el lugar que habíamos acordado le pregunté a varias adolescentes que estaban en el sector si no conocían a Stella. Una de ellas me indicó que era “*una rubiecita*” que estaba por allí. Atrapado en mis propias representaciones, durante toda la noche abordé a distintas mujeres de cabellos rubios, naturales o teñidos, preguntándoles si no eran Stella. Ninguna resultó ser ella. Cuando finalmente la encontré, dos semanas después en otro *baile*, me di cuenta que Stella –de ondulados cabellos castaños– era *rubiecita* por la blancura de su piel que ella remarcaba mediante el maquillaje y no por el color de sus cabellos. En el contexto de los bailes de Cuarteto términos como *morochito/a* y *rubiecito/a*²⁰ son los vocablos utilizados para clasificar a los individuos según sus características fenotípicas. En el habla de los sujetos entrevistados enunciados como “*una chica morochita*” o “*un chico rubiecito*” resultaban formas habituales de describir a otros sujetos. Los *morochitos* son personas con el tono cromático de su piel un poco más oscuro y los *rubiecos*, independientemente del color de los cabellos, son aquellos de piel más clara. Orientados en relación a un tono medio *blanco, normal*, definido lingüísticamente por los sujetos entrevistados con partículas indiciales como *así* pero que todos reconocían en la práctica, los *bailarines* distinguen y se distinguen entre *rubios/as* y *morochos/as*.

Ninguna de estas categorías tiene un fuerte contenido despreciativo o condenatorio aunque, en la práctica, siempre un *morochito*, especialmente en su forma diminutiva *morochito*, será considerado más “sospechoso” o más “peligroso” que un *rubiecito*. Determinados sujetos, aquellos que poseen un cierto fenotipo o lucen determinadas adornos corporales suelen ser detenidos con mayor frecuencia por la policía. Según sus palabras, ellos son *llevados* por “portación de cara.” Con esta frase, que repite de manera diferente e ironiza la “portación de armas” como causa de detención, los sujetos procuran denunciar la discriminación policial de la que son víctimas. Estos jóvenes se presentan como trabajadores, estudiantes, dedicados a su familia, en síntesis, buenos ciudadanos que sufren el acoso policial por sus formas corporales. Jiménez tematiza esta situación en la canción *Por portación de rostro* donde el detenido dice:

Yo no tengo la culpa de tener este rostro por que es una obra de mamá y papá. Piel oscura por fuera pero blanco por dentro. Soy muy pobre y humilde. Vivo con dignidad de la casa al trabajo, del trabajo al colegio con la frente bien alta. En medio del silencio. Oficial, yo le pido no encandile mi rostro. Lo que usted está haciendo. . .Discriminación.

Quienes no hacen suya la asociación hegemónica entre formas corporales y *normalidad* social, es decir entre aquellos que además de ser *morochitos* son o dicen ser para sí y para otros unos *negros*, hacen del *rubiecito* una figura sexualmente peligrosa. Según describe otra canción de Jiménez, los *muchachos*, varones heterosexuales que integran la *barra de la esquina*,²¹ ven pasar al *rubiecito* Ariel. Él no los saluda, *les da vuelta la cara*. Ariel no se *junta con muchachas*, *siempre con chicos que tienen la misma facha* y tampoco escucha Cuarteto. Se viste a la moda con *ropita* que él mismo se confecciona a diferencia de los *muchachos* que compran ropa industrialmente producida. El *rubiecito* escucha *Luis Miguel* y *si no se come la galletita, hace ruido con el papel*. Con esta última frase se significa que si el sujeto no mantiene relaciones homosexuales en una posición receptiva oral u anal, al menos lo pareciera en una relación tan indicial como la que se establece entre *comer una galletita* o pelar un caramelo y producir algún sonido con su envoltorio. Ariel es homosexual o parece serlo aunque esta diferencia resulta inexistente en tanto, para los *muchachos*, parecer es un índice del ser.

El consumo de determinadas prendas, anteojos, zapatillas, cortes de cabellos y arreglos capilares asociados con los gustos de los *rubiecos* son algunos de los posibles indicadores de homosexualidad y por ello de una forma degradada y degradable de masculinidad. Sin embargo, las distinciones son siempre sutiles y antes que basarse en los objetos consumidos se sitúan en los modos de encarnarlos o en las *fachas* montadas a partir de ellos. Los varones que se visten “a la moda”, aunque no cosen su propia ropa, y además se identifican como heterosexuales, se representan a sí mismos como sujetos *normales*, *con personalidad*, para quienes todos los otros, excepto sus amigos son unos *negros*. En este uso de la categoría *negro* coinciden estos sujetos *normales*, a veces llamados *carteludos* por el modo ostentoso de hacer pública (*cartel*) su virilidad heterosexual, con los varones homosexuales entrevistados en el baile para quienes también todos los otros, incluidos los *carteludos*, son unos *negros*.

Ser *negro*, para quienes dicen serlo, es una condición que coloca al sujeto por fuera de toda sospecha –en la medida en que esto es posible– de homosexualidad. La categoría *negro* carga dentro de sí la definición del sujeto como heterosexual y en consecuencia portador de una masculinidad hegemónica aunque en un cuerpo transformado en social/racialmente subalterno. En este contexto es posible preguntarse si como parte del régimen de vigilancia de las clases populares establecido en torno al baile –una práctica a la cual son ligadas metafóricamente algunas de las formas marginales, abyectas, y desviantes, a las cuales el Estado controla permanentemente a través de la policía– no debe incluirse la exigencia de ser heterosexual lanzada para los *negros* y *negras*.²²

Devenir un *negro* es, especialmente para adolescentes *rubiecos* de los sectores medios de la sociedad cordobesa, una forma de hacerse un varón heterosexual.

Ir a la cancha e *ir a los bailes de La Mona* son prácticas habituales entre estos adolescentes, hijos de los sectores medios menos desfavorecidos por las políticas económicas de las últimas décadas, quienes colocan sobre su piel blanca una máscara negra.²³

Otros jóvenes, muchas veces tan *rubiecitos* cuanto los anteriores, pero hijos de los sectores medios más empobrecidos tratan de alejarse de la etiqueta de *negros* que les es impuesta por su posición de clase. Estos adolescentes prefieren antes que a Jiménez, que tanto gusta a los *negros rubiecitos*, a otros grupos como –en los días del trabajo de campo– Trulalá, asociados con una poética del género artístico Cuarteto que no incluye la presencia escénica del acordeón.²⁴

En torno a los bailes de Cuarteto, algunos sujetos construyen para sí una representación positiva de los *negros* y las *negras*. En este proceso, aquellos marcadores que funcionan para el discurso hegemónico como huellas infamantes –como un cierto corte de cabellos, una vestimenta o determinadas formas corporales–, se transforman en distintivos que se portan con orgullo. A través de estas transformaciones la marginalidad social y la exclusión expresadas en términos raciales se asumen como causa y no como destino. De este modo muchos *bailarines* suelen denominarse “los *negros* (o las *negras*) de La Mona” y algunos grupos de seguidores adoptan nombres como “los *cabeza negra*”. En esta operación, el antiguo epíteto peyorativo que ahora se reivindica como identidad posible perdió sus estrechas relaciones con la identidad política peronista y antes que identificarse (y ser identificados) con un líder político carismático, los *negros* se referencian (y son referenciados) en un artista exitoso.²⁵

En este importante proceso de resignificación de los vocablos *negro/negra*, la contribución de Jiménez con placas discográficas como *Raza Negra* no es menor. El cantautor más famoso de la escena cuartetera lanzó en 1994 este disco, donde son notables los arreglos de percusión afro-latina introducidos por Bam Bam Miranda. Miranda es un músico peruano nacido en Lima en 1951 que transitó tanto la escena latina de New York como los escenarios del rock nacional y el folklore argentino hasta que, en 1992, comenzó a formar parte de la orquesta de Jiménez. Como él mismo señala en diversas entrevistas, la primera vez que escuchó Cuarteto comenzó a oír “un montón de tambores que no había” (Revista La Luciérnaga, Mayo de 2006). La incorporación de este músico, y de otros percusionistas afro-peruanos, tanto como la presencia de artistas dominicanos como Jean Carlos y la fusión del Cuarteto con el Merengue resultó en un importante cambio en las sonoridades cuarteteras al punto que la antigua onomatopeya con la cual se designaba al género, *chunga-chunga*, fue reemplazada por el actual *tunga-tunga*.²⁶

El disco *Raza Negra* comienza con un recitado donde el artista sostiene: “En el mundo existen diversas raíces u orígenes étnico musicales producto de vi-

vencias, conformación geográfica y básicamente la necesidad del hombre de nutrirse espiritualmente". En el mismo texto también afirma que "el africano representa a nivel mundial y a nuestra humilde opinión, el mayor aporte a la música por la influencia ejercida por aquellos que emigraron al resto del planeta". Para luego establecer una relación directa entre los *negros de piel* y los *negros de alma* cuando dice "la piel de mi raza, raza negra" y exhorta "no te vayas a olvidar". A través de esta operación Jiménez racializa nuevamente el término *negro* y lo remite directamente al África y los afro-descendientes, entre los cuales él dice contarse. Esta operación discursiva se acompañó de cambios en la *performance* del artista que incluyen desde el pelo en estilo "afro" con el cual remarca sus rasgos fenotípicos más *negros* hasta la realización de solos de danza extática en un estilo "afro" al ritmo de los tambores durante los bailes.

Este uso por parte de los *negros* de las categorías a partir de las cuales se los degrada acaba desgastando los términos y por ejemplo, en una nota periódica Jiménez concluye diciendo "¿Sabes una cosa? Ser negro ya no es lo de antes" (Revista *Nueva*, N° 480, 24/09/00:26). Quizá por eso, los términos para describir a esos sujetos abyectos en oposición a los cuales otros pretenden construirse como *normales* son continuamente reinventados. Así, durante el trabajo de campo escuché en varias oportunidades los términos *braian* y *braianada*, usados en el *baile* en general por mujeres estudiantes universitarias como una forma eufemística para designar a "los negros" y a "las cosas que hacen los negros" respectivamente.²⁷

Junto con esta capacidad de significar parte de lo más bajo y abyecto de la sociedad, *negro* o *negra* son términos utilizables también al interior de las relaciones afectivas para demostrar un íntimo acercamiento. Es frecuente que los grupos domésticos, no necesariamente pertenecientes a los sectores populares, identifiquen a alguno de sus miembros con o el sobrenombre de "el Negro" o "la Negra". Las formas diminutivas (*negrito/a*) también forman parte del conjunto de nombres utilizados por los enamorados para llamarse mutuamente en la intimidad de los besos y abrazos. Estos usos afectivos e íntimos de categorías racistas, como señala Lancaster, en su estudio con sectores populares nicaragüenses, se funda precisamente en el carácter informal de los términos que violan las reglas del discurso educado. Esos términos de intimidad, sostiene Lancaster (1992:218) "mantienen a quemarropa el sistema de contrastes, que es para otros propósitos y en otros contextos, estigmatizador y que pueden en un argumento o en un tono diferente cargar con la fuerza de un duro insulto".

Los estereotipos y el discurso discriminatorio

El carácter doble, inestable y ambivalente de categorías identitarias como *negro/a*, *cuartetero/a*, *ambientero/a* que detectamos en el trabajo de campo es, como señala Bhabha (1998), propio de las poéticas de la alteridad bajo los regímenes políticos discriminatorios. La fuerza discriminatoria de estos términos, y sus formas diminutivas, está amenguada en voces como *morochito/a* o *rubiecita/o* que al postularse como meramente descriptivos de un fenotipo se representan también como moralmente neutros, aunque en la práctica no lo sean. Esta supuesta neutralidad, a diferencia de *negro*, les impide convertirse tanto en categorías acusatorias como en focos de resistencia y fuentes de identidad para el sujeto subalterno del discurso discriminatorio. Como podemos observar, aunque este discurso niega su propio carácter racista al desprender la condición de *negro* de los rasgos fenotípicos, los lazos entre las formas corporales y su lectura cultural-moral no se han disuelto. De este modo si bien no todos los *negros* son *morochitos*, todos los *morochitos* son unos *negros*.

La reacción ambivalente de los diferentes agentes frente al *negro cuartetero*, que se desplaza desde la consagración estatal de los diputados a la condena civil y a la represión nuevamente estatal en manos de la policía, es comparable a la descrita por el psicoanálisis en relación al objeto-fetichismo en el fetichismo.²⁸

El sujeto del discurso de sentido común racista se asemeja al sujeto colonial (Bhabha, 1998:121) y al fetichista, que utilizan la renegación como forma de estructuración del discurso.²⁹ Este sujeto se construiría en la articulación estratégica entre dos posiciones. Una primera posición, a la cual Bhabha denomina “metafórica/narcisística”, a partir de la cual el estereotipo se (re)produce como una representación fija e inmutable que enmascara la diferencia y asegura una imagen completa de sí. Así, por ejemplo, este discurso sostiene que *los negros son todos iguales, los negros no cambian, los negros son negros de alma*. La segunda posición llamada “metonímica/agresiva” (re)produce a la representación estereotipada como la presencia insistentemente agresiva y repetida de una imagen que intenta recubrir la diferencia. De esta manera, cualquier rasgo o comportamiento considerado negativo de sujetos con determinados fenotipos (*morochitos*) será interpretado como *cosas de negros* y a los sujetos se los considerará como unos *negros de mierda*.

De la articulación de estas dos posiciones emergen los estereotipos en relación a los cuales se materializan los sujetos. Estos estereotipos –al igual que los fetiches– se presentan en su repetición y variabilidad como imágenes tan perdurables como las desigualdades que realizan y recusan. Estas propiedades de los objetos creados por –y a través de los cuales discurre– el discurso discriminatorio tanto como el fetichismo se constituyen a través de la narración iterativa y compulsiva de, según describe (Bhabha, 1998:120), “*siempre las mis-*

mas historias sobre la animalidad del negro, el carácter inescrutable del culí, o la estupidez del irlandés (...) que son gratificantes y aterradorantes de modo diferente cada vez que se usan”.

En el caso que estamos presentando, las narraciones adquieren la forma de *performances* dramáticas, es decir de actuaciones que incluyen diversos medios estéticos y dramáticos, además de recursos puramente lingüísticos. A partir de las observaciones y las entrevistas fue posible describir diversos modos de ir, de estar y de bailar en los bailes de Cuarteto que, de acuerdo a las representaciones locales, expresarían la “naturaleza” del sujeto o su *alma*. Por ejemplo, las *negras* se caracterizarían, en términos estéticos, por desobedecer las reglas de la moda y generar combinaciones de atuendos considerados de “mal gusto” (*mer-sa*) por parte de aquellas que se consideran *normales*. Supuestamente las *negras* exageran su maquillaje y la decoración de sus cuerpos como también describe la ya citada canción de Jiménez, *La negra zafada*. Y, aunque parecen cuidar sus cabellos, desde el punto de vista hegemónico, son unas *piojosas* que no vigilan su higiene personal. Las *negras* no sólo cubrirían su cuerpo con combinaciones bizarras sino que además no respetarían las reglas impuestas por el talle.³⁰ Para muchos entrevistados, las mujeres que usan una vestimenta ajustada o que deja al descubierto el vientre a pesar de sus abultadas formas anatómicas, son clasificadas como *negras*. En términos morales las *negras* son consideradas (hetero)sexualmente promiscuas y proclives a una intensa actividad erótico-genital. Algunas adolescentes entrevistadas sostenían que “*las negritas van al baile sin el novio*” indicando que lo han abandonado mediante algún ardid y están presentes en el baile para ofrecerse sexualmente a otros hombres. En términos espaciales y coreográficos las *negras* danzan girando en torno a un círculo exterior formado exclusivamente por varones.³¹

Los “guiones normativos” o “partituras” (Schechner, 2000) que organizan los encuentros son (re)traducidos y (re)elaborados, a través de estas dramatizaciones, como el “conocimiento local” que hace posible la interacción social. En otros términos, estos estereotipos pueden ser analizados como *performances* reguladas por la normalización y la institucionalización de las distinciones sociales. Según las explicaciones de los entrevistados, el comportamiento de las *negras* es la expresión de una interioridad (*alma*) no modificable. “*Las negras son negras y aunque quieran comportarse siempre se les nota*”.³² Estas *performances* (re)producen a los sujetos que las interpretan cuando éstos exhiben como naturales unas diferencias socialmente producidas.

A través de estas *performances* festivas los sujetos se materializan cuando se (re)conocen y (des)conocen en la imagen que el estereotipo les ofrece y devuelve de su *self* como puede observarse en este fragmento de una entrevista colectiva.³³

ESTHER: Las normales van con los novios, las negritas van sin los novios. . .

ANA: Yo no voy con mi novio y no soy una negrita.

ESTHER: Bueno. . .

GB: ¿Las normales van con el novio. . .?

ESTHER: Sí.

ANA: Bueno, algunas, porque yo no voy con mi novio y no soy de esas negritas así, que van a buscar lío por todos lados. Las negritas son las que buscan lío.

(. . .)

IRIS: (La normal) no va a tomar de la cajita. . .(de vino). No va andar con la cajita.

ESTHER: Las negras andan con la caja. Las otras con el vaso.

OLGA: Bueno, según, ¿vos siempre tenés vaso?

ANA: No porque hay veces que todos están tomando en vaso y vos. . .Ves.

¡¡¡Eso es lo que yo no entiendo!!!. . .Yo me pongo de ejemplo. . .como yo. . .

ESTHER: Y yo también.

ANA: Pero. . .y por eso las discuto.

En el caso de los sujetos discriminados y subalternos, como las *negritas*, la imagen que ofrece y realiza el estereotipo siempre está dañada, contaminada, despreciada. Estas particularidades que Bhabha (1998) describe en el discurso colonial y que nosotros encontramos en el discurso discriminatorio que se juega entre los *bailarines*, permiten su comparación con el modo en que, según Judith Butler (2001), se producen las identidades de género bajo un régimen discursivo que sostiene a la heterosexualidad como ideal y como deber.³⁴ De acuerdo con Butler el proceso de formación de los sujetos supone un pasaje o un proceso identificador a través del cual se modela la materia corporal del sexo. Este proceso está regido por normas regulatorias, tanto de las materializaciones corporales legítimas, es decir de aquellas formas corporales aceptables, como de la significación de las diferentes materializaciones. Estas normas que regulan los perfiles de la materialidad de los cuerpos posibles ponen en juego, en su *performance*, tanto al imperativo heterosexual como a otros regímenes reguladores (racial, clasista, étnico).³⁵

La eficacia de estas normas de acuerdo con el modelo productivo del poder desarrollado por Foucault (1989), y adoptado por Butler, se produce a partir de la acumulación de acciones movilizadas por su aplicación continua e iterativa. Así, cada una de las repeticiones deviene un ejercicio disciplinario que realiza una falsa estabilización del sujeto en un punto de identificación e identidad, en una máscara o un estereotipo, a través de la significación de su cuerpo y sus actuaciones.

Es en este carácter iterativo de las normas que Butler reconoce lo propiamente performativo del poder dado que la performatividad, sostiene la autora, no debe buscarse en las aplicaciones singulares sino en la reiteración de las normas que en su propia repetición ocultan o disimulan su propio carácter arbitrario. De este modo, para Butler, la performatividad no es en primer lugar un acto teatral. Por el contrario, la teatralidad de la acción aparece como un medio a través del cual se disimula la historicidad del acto presentado como singular. Sin embargo, señala la autora, esta teatralidad es inevitable en tanto le es imposible al acto revelar plenamente su propia historicidad de forma tal que la teatralidad de la acción que materializa los cuerpos oculta tanto como muestra el carácter histórico de la repetición.³⁶

El género representa para Butler una repetición estilizada de determinados actos públicamente sancionados que realizan performativamente la apariencia de una sustancia (sexo) y una identidad (género) que funcionan como causas de esos mismos actos. “Si los atributos y actos de género, las diversas maneras en que un cuerpo muestra o produce su significación cultural, son performativos”, entonces, afirma Judith Butler (2001:172) “no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo”. De esta manera, la autora traduce al campo del género la definición foucaultiana del alma como “efecto e instrumento de una anatomía política” y postula a las identidades de género como artefactos tan contruidos como la “piel negra y las máscaras blancas” (cf.: Fanon, 1972).

Los estereotipos conjugados por el discurso discriminatorio que se realiza en los bailes también pueden describirse como enunciados performativos en tanto no existe ninguna diferencia interior o anterior que ellos estén expresando. Por el contrario, son las distinciones instituidas las que crean a los sujetos cuando realizan las diferencias sociales, sexuales y raciales en sus diferentes modos de ir, estar y bailar en los bailes. En el *baile*, a través de las diferentes formas de presentación de sí, de las relaciones proxémicas y coreográficas, y de todo un vasto conjunto de intercambios que incluye desde palabras a besos, vasos y golpes, los sujetos participan en la construcción de ambivalentes estereotipos raciales y sexuales y de los cuerpos destinados a confirmar/desmentir la verdad de los mismos. Por ejemplo, las adolescentes que buscan representarse como *normales* se comportan midiendo la expresividad de su comportamiento al mismo tiempo que buscan, mediante dietas, acomodar sus formas corporales a los talles de la vestimenta. Sin embargo la efectividad de su *performance* está bajo sospecha y es discutida por otros. El proceso de clasificación, como sostienen Elias y Scotson (2000) siempre supone una alta dosis de riesgo y ambivalencia y más aún, como acontece entre los *bailarines*, cuanto menor sea el diferencial de poder entre los diferentes grupos. En muchas oportunidades, las

adolescentes que discriminaban a otras por *negras*, por ir sin el novio o beber sin la mediación de un vaso, se convierten en víctimas de su propia clasificación. Entonces, como hacen Ana y las otras entrevistadas, se revelan y discuten el punto en torno al cual se está trazando la separación confirmando la validez del principio invocado pero negando la pertinencia de su aplicación para definir su propia experiencia.

Entre las prácticas que asegura para las *normales* una imagen civilizada y para las otras el carácter de feas, sucias, malas, engreídas y degeneradas se encuentra, como en el caso inglés descrito por Elias y Scotson (2000), el chisme (*chimento*). Por medio de los comentarios, las acusaciones y, en este caso, las clasificaciones realizadas en un espacio cerrado y de alta exposición corporal como es el baile, se (re)fuera la identidad de un grupo en detrimento de otro y los estereotipos a través de los cuales se representa a cada uno de ellos. Sin embargo, aunque el conjunto de índices que definen a cada uno de estos estereotipos parece más o menos estable, la interpretación de los mismos es siempre contextual, variable y sujeta a negociaciones de modo tal que la normalidad debe ser siempre demostrada y está siempre amenazada.

Racismo y heterosexualidad hegemónica

Devenir un sujeto en los bailes de Cuarteto se produce entonces al interior de un discurso discriminatorio que en cada nueva y diferente aplicación, articula todo un conjunto variado y cambiante de estereotipos. Para los *cuartereros* entrevistados, en los bailes se encuentra una gran variedad de sujetos que se diferencian entre sí a partir de sus formas de presentación personal, sus gustos musicales, sus desplazamientos coreográficos, etc. A cada uno de estos grupos se asocian determinadas formas de comportamiento y moralidad. Separados de este conjunto de sujetos *normales* se encuentran los homosexuales varones y mujeres y las travestis quienes por sus prácticas eróticas y sus modos de hacer género son excluidos del universo de aquellos que se definen como "*varones y mujeres de verdad*".³⁷ Estos diferentes estereotipos raciales y sexuales repetidos una y otra vez durante los bailes, encarnados por los bailarines, objetivados en las letras de las canciones, diseñados en la coreografía y presentes en las volátiles escenas que forman la noche, ponen en juego dos principios de distinción: un principio que llamamos racial-estético-moral y otro sexual-genérico-erótico.³⁸ En el caso de los varones se incorpora a estos principios una dimensión de diferenciación construida en torno a la oposición individuo/masa. En tanto para las mujeres la normalidad consiste en ser como las demás y así se les exige no distinguirse o ser todas iguales, en el caso de los hombres la búsqueda de reconocimiento está guiada por el desarrollo expresivo de una forma única y distintiva de ser ("*ser*

uno mismo”). De acuerdo con el punto de vista masculino expuesto por los adolescentes entrevistados no basta con alcanzar la normalidad para ser hombre. Es necesario “*tener (una) personalidad*”.³⁹

Hacerse un *bailarín* implica entonces un proceso de sujeción a las premisas del discurso discriminatorio apoyado en la dominación de clase expresada en términos raciales/racistas que organiza el principio racial-estético-moral y en el imperativo heterosexual que ordena el principio sexual-genérico-erótico. Clasificando a los otros que están en el *baile* como unos *negros* y unas *negras*, los *bailarines* afirman una vez más las propias prácticas discursivas que los arrojan a ellos mismos al campo de lo abyecto.

Algunos sujetos, quienes se dicen unos *negros*, hacen propios los enunciados de odio y discriminación que los predicen. Así resisten estos procesos de sujeción transformando al vocablo *negro* en una causa identitaria que ya no se asocia con una filiación político-partidaria, como en los años '70, sino con la imagen de un artista. Sin embargo, no todos los sujetos aparecen autorizados a realizar estas prácticas de resistencia. Por ejemplo, los varones y mujeres homosexuales, así como las travestis, están excluidos de la posibilidad de devenir *negros*. Los *negros* son siempre *normales* y en consecuencia heterosexuales. De manera tal que la resistencia de los *negros* a las dimensiones racistas del discurso discriminatorio se apoya en la aceptada repetición de la matriz heterosexual.⁴⁰

Para las mujeres presentarse como unas *negras* es exponerse a la desvalorización tanto por el conjunto de los varones como por las otras mujeres quienes buscan ansiosamente no ser clasificadas como *negras*. A diferencia de las mujeres que buscan ser reconocidas como *normales*, las jóvenes que se auto-reconocen como *negras* pertenecen a los sectores económicamente más pobres y –en consecuencia– están alejadas de las instituciones educativas, o bien son hijas adolescentes de pequeños comerciantes o trabajadores estatales que se educan en colegios privados. En estos casos, el estereotipo pierde su valor de categoría acusatoria que coloca al individuo en una posición denigrada. Por medio de un ejercicio de inversión, el estereotipo es asumido por el sujeto quien dice reconocerse en la figura estigmatizada. Si bien estos ejercicios de identificación podrían ser considerados como el producto de una sensibilidad no racista ni (hetero)sexista, también deben ser analizados como otra producción de las prácticas discursivas discriminatorias. Las adolescentes que se identifican como *negras* construyen una imagen a partir del carácter antisocial imputado a las mismas –sus aspectos más temibles– al mismo tiempo que no discuten la “natural” (hetero)sexualidad exacerbada atribuida –sus aspectos más deseados–. En esta identificación con lo abyecto cuando los sujetos invierten las valencias de los términos mantienen la trama de relaciones que construyen la normalidad hegemónica que ellos dicen resistir.

De esta manera, a través de la apropiación de las categorías racistas, algunas mujeres construyen una determinada feminidad que aunque ocupe una posición subalterna se presenta como chocante y antiestética para los sectores dominantes. Mientras para los varones devenir un *negro* puede ser uno de los caminos a través de los cuales se realiza un tipo de masculinidad dominante y por lo tanto encuentra aceptación en el ámbito familiar, para las mujeres, decirse una *negra* supone quebrar con los valores e ideales de los padres al realizar un tipo de feminidad socialmente condenado. Pero también, y de modo semejante a los varones, comparten con los grupos hegemónicos la valoración heterosexual de la *negras*. Quizá, el mejor ejemplo para esta situación sea el apelativo de *las más huecudas* que un grupo de adolescentes que concurren a una escuela privada barrial y que declaraban ser unas *negras putas* utilizaba para designarse a sí mismas. A través de este nombre las jóvenes remarcaban, al igual que pueden hacerlo los varones en relación a sus penes, el importante tamaño de sus vaginas. Esta estrategia representaba una traición a las normas del “buen gusto” y una afirmación violentamente sorprendente para sus pares y familiares. Sin embargo, y quizá de un modo políticamente más significativo –y por ello menos sorprendente– estas mujeres que renegaban lúdicamente de su normalidad continuaban asociando según las reglas del pensamiento hegemónico a las *negras* con las *putas* y a las *mujeres* con los *huecos*.

* * * * *

Agradezco a los artistas y al público con quienes realicé el trabajo de campo entre 2000 y 2002 en la ciudad de Córdoba, Argentina; el mismo fue financiado por una beca de CAPES-Ministerio de Educación de Brasil. También agradezco la lectura crítica de los revisores anónimos de la revista y los aportes de profesores, colegas y amigos como Antonio Carlos de Souza Lima, José Sergio Leite Lopes, Sergio Carrara, John Cowart, Luiz Fernando Dias Duarte, Adriana Vianna Resende, Moacir Palmeira, María Gabriela Lugones, Belkys Scolamieri, Pablo Seman, Mauro Cabral, Miriam Santaularia y María Calviño.

Notas

¹ Doctor en Antropología Social (PPGAS/MN/UFRJ). Profesor Titular de “Historia de la Cultura”. Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). E-mail: gustavoblazquez3@hotmail.com Fecha de envío 16/12/07.

² Una realización práctica de este repudio puede reconocerse en la detención, en agosto de 2002, por parte de la Policía Aeronáutica de la ciudadana argentina afro-descendiente María Magdalena Lamadrid responsable de la ONG *África Vive* cuando las autoridades de Migraciones sospecharon de la autenticidad de su pasaporte. “Me decía que no podía ser argentina si era negra” comentó a la prensa la damnificada. (cf.: www.clarin.com/diario/2002/08/24/s-03001.htm)

- ³ Existe una extensa bibliografía que discute y analiza estas representaciones así como a los agentes implicados en su creación e imposición. Una síntesis de estos debates en América Latina y Brasil puede encontrarse, por ejemplo, en Devés Valdés (2000), Graham (1990), Skidmore (1989), Zea (1976). Para el caso argentino puede consultarse Biagini (1985), Soler (1965), Terán (2000).
- ⁴ A diferencia del habla rioplatense, el sociolecto cordobés distingue *choro*, término que designa a un ladrón, y *chorro*, vocablo reservado, según manda la Real Academia Española de la Lengua, para nombrar a la porción de líquido o de gas que, con más o menos violencia, sale por una parte estrecha, como un orificio, un tubo, un grifo, etc.
- ⁵ En un diálogo crítico con el multiculturalismo y la teoría post-colonial, Gustavo Lins Ribeiro propone el término post-imperialismo para dar cuenta de las transformaciones a escala global en las últimas décadas del siglo XX. Para el autor, el término supone “la hegemonía del capital flexible, post-fordista, transnacional, con las redefiniciones de las dependencias o el establecimiento de nuevas interdependencias en el sistema capitalista mundial permitidas por la existencia del espacio productivo fragmentado global” (Ribeiro, 2005:68).
- ⁶ Este discurso, como el mismo autor reconoce, no supone solamente el juego con las categorías raciales sino también con las diferencias genéricas.
- ⁷ La utilización de estas herramientas analíticas de la teoría post-colonial no supone una definición de la situación argentina y cordobesa como post-colonial en el sentido del término elaborado en el campo de los estudios de la “Commonwealth literatura”. Nuestro interés es fertilizar el terreno de los estudios latinoamericanos con conceptos originados en contextos académicos y socio-políticos semejantes en cuanto a su subordinación y diferentes en los modos de realización de la misma.
- ⁸ Esta materialización también se da en el ámbito de la *performance* artística, donde por ejemplo uno de los grandes cómicos locales, *el Negro Álvarez*, encarna algunos de los atributos de esta figura. El mismo estereotipo se presenta en producciones teatrales y televisivas que apelan al costumbrismo y el regionalismo como la telenovela cordobesa *Mi hijo, la Bruja y yo*.
- ⁹ Esta transformación se asocia con la desaparición de la familia como unidad de participación en los bailes y la configuración de la noche como un territorio juvenil. Una circunstancia determinante en esta transformación fue la política represiva de la última dictadura militar (1976-1983) (cf.: Blázquez, 2004).
- ¹⁰ Sobre las cambiantes sonoridades que integran el género musical Cuarteto pueden consultarse: Waisman (1993); Blázquez (2004).
- ¹¹ Homi Bhabha define al estereotipo como “un modo de representación complejo, ambivalente y contradictorio, ansioso en la misma proporción en que es afirmativo” (Bhabha, 1998:110)
- ¹² Según el discurso de las adolescentes entrevistadas las *negras* se caracterizarían por “ir al baile sin el novio”.
- ¹³ La contaminación que producen los negros la encontré en varios registros. Así, por ejemplo, las mujeres policías que revisan a las chicas a la entrada del baile lo hacen con guantes de cirugía. Cuando les pregunté acerca del porqué de ese uso me respondieron que era para no llevarse la suciedad (*mugre*) al hogar. En otro caso, en un elegante barrio de la ciudad se construyó un estadio para grandes eventos deportivos y espectáculos. Los vecinos de la zona se opusieron a este proyecto dado que temían que el espacio se transformara en un nuevo escenario para bailes de Cuartetos. Pese a las protestas, el estadio fue construido y en ese espacio Jiménez presentó a fines del 2002 su disco No 69. Al día siguiente, la prensa local informó de los destrozos y desmanes producidos por los *cuartereros* de los cuales también supe por colegas universitarios, vecinos del barrio, quienes me describieron vívidamente los jardines pisados y repletos de cajas de vino vacías.
- ¹⁴ Utilizando la terminología kleiniana, este régimen visual o de modo más amplio sensorial y sensual, podría ser caracterizado como esquizo-paranoico dado que el sujeto se (re)produce en relación a una serie de objetos parciales como serían cada uno de los índices de negritud que primero han sido expulsados del discurso y el cuerpo, para luego regresar como fantasía persecutoria que amenaza con destruir la integridad/pureza del sujeto del enunciado.

- ¹⁵ Debe tenerse en cuenta que todo discurso hegemónico es inestable dado que está siendo permanentemente cuestionado y resistido. Por otra parte debe notarse también que la “Naturaleza” en la que se basa el discurso racista no es sino una construcción discursiva. Como en el caso del sexo y la edad, la raza no puede considerarse como el producto de una naturaleza biológica inmutable y no determinada social y culturalmente. Según señala Butler (2001:67) el cuerpo y el sexo no son meras superficies aguardando la significación sino “una serie de límites individuales y sociales, que se mantienen y adquieren significado políticamente”. La raza, la edad y el sexo se materializan como parte de un proceso social que impone como significativos a determinadas formas y *habitus* corporales y excluye en el espacio de lo abyecto otras formas y *habitus*.
- ¹⁶ Según Mc Clintock (1995) las políticas y las poéticas imperiales británicas de mediados del siglo XIX, destacaron cada vez más la imagen de la degeneración. El poder social de esta imagen, sostiene la autora, tenía dos caras. Por una parte permitía describir las condiciones de vida de determinadas clases o grupos sociales como producto de una degeneración biológica que amenazaba la “raza imperial”. Por otra parte el peligro biológico de contagio que estos grupos representaban autorizaba y legitimaba las políticas estatales ya no sólo en las colonias, sino también en la propia metrópolis. Pero en estas metrópolis, donde los índices cromáticos ya no eran confiables para distinguir por ejemplo un irlandés de un inglés, Mc Clintock destaca cómo la construcción de la degeneración doméstica fue ampliamente utilizada para mediar las múltiples contradicciones en la jerarquía imperial –“no sólo en relación con los irlandeses sino también con otros *negros blancos*: judíos, prostitutas, las clases trabajadoras, empleados domésticos, y así por delante, donde el color de la piel como marcador de poder era impreciso e inadecuado” (Mc Clintock, 1995:53).
- ¹⁷ El Cuarteto Característico Leo está considerado como la primera orquesta de música de Cuarteto. El conjunto nació de la reducción del número de instrumentistas de las orquestas características con el objetivo de aumentar la rentabilidad de una empresa familiar. El nombre del conjunto se deriva de Leonor Marzano, la pianista que popularizó una estructura rítmica que posteriormente se convirtió en la marca característica de una especie musical. Leonor era hija del propietario de la orquesta y posteriormente contrajo matrimonio con uno de los músicos. La orquesta comenzó sus actividades a mediados de los años ‘40 organizando bailes en pequeñas colonias agrícolas de la región central de la Argentina (cf.: Blázquez, 2004).
- ¹⁸ El Estado peronista, a diferencia de los estados fascistas europeos, según señala Plotkin (1995), no logró establecer un sistema estructurado para la organización política de la juventud y tampoco pudo crear mecanismos formales para la organización del tiempo libre de los trabajadores. La llegada de los *cabecitas negras* a Córdoba permitió la acumulación de un público que hizo posible el arribo del Cuarteto Leo a la ciudad de Córdoba a mediados de los años 50. Asociada a la creciente industria discográfica, la radio y luego la televisión, se produjo la formación de un gran número de orquestas que copiaban el modelo de la Leo aunque excluyendo a las mujeres. Jiménez a los 15 años de edad comenzó en una de estas orquestas de propiedad de un tío.
- ¹⁹ Estas representaciones forman el cuerpo del cuento *Cabecita negra* de 1961, publicado nuevamente en forma de historieta por la revista *Fierro* con una presentación de Ricardo Piglia en los años ‘80. El cuento del escritor argentino Germán Rozenmacher de origen judío y enrolado en el movimiento peronista, relata el encuentro conflictivo de un comerciante hijo de inmigrantes con una *negra* y un *negro* como si se tratara de una terrible pesadilla.
- ²⁰ Algunos sujetos utilizan también las formas *rubito* o *rubita*.
- ²¹ La reunión en una esquina o en un determinado punto de una plaza pública son uno de los tipos a través de los cuales se describen (a) los jóvenes de los sectores populares y una práctica de los adolescentes varones que asisten a los bailes de cuarteto. Las barras, bandas o grupitos están integradas por un número variable de sujetos que además de identificarse como varones heterosexuales comparten una misma edad, un vecindario o un mismo colegio e incluso relaciones de parentesco sanguíneo o ritual. También se encuentran grupitos formados exclusivamente por mujeres quienes

antes que reunirse en la calle lo hacen en el hogar de alguna de las integrantes. Los grupitos tienen nombres propios y símbolos identificatorios como banderas, señas, remeras, pañuelo, etc.

- ²² Debemos destacar que los bailes de Cuarteto son objeto de una fuerte vigilancia policial que controla el afuera tanto como el ingreso y el interior del baile llegando a participar en la organización de la coreografía. En otros espacios de divertimento nocturno como bares, *pubs*, boliches o clubes de música electrónica, los agentes policiales, casi siempre masculinos y en menor número, sólo se encuentran en el exterior. La descripción de la participación de los espectáculos danzantes como parte de los regímenes de vigilancia de los sectores populares puede encontrarse en el trabajo pionero de Geoff Mungham quien analizó los bailes en los que participaban jóvenes británicos blancos de los sectores populares en los años '70. En estos encuentros danzantes el autor reconoce una "conformidad compulsoria" definida como una intolerancia de las desviaciones en los vestidos, la apariencia personal o los gustos musicales. En estos bailes el fetichismo de ser una misma comunidad es reforzado por los organizadores quienes según Mungham (1976:82) "asumen que todos son social, emocional y sexualmente iguales y sujetos precisamente a los mismos deseos y necesidades que pueden ser satisfechos de un modo fijo e idéntico". Dada esta forma de funcionamiento, según el autor, y al igual que en los bailes de Cuartetos cordobeses de principios del siglo XXI "aquellos que no se ajustan o quienes tratan de resistir a este cálculo moral son excluidos o eyectados" (Mungham, 1976:82). Entre otros trabajos sobre juventud, prácticas lúdicas, control social y resistencia cabe mencionar Hall y Jefferson, 1976; Bettie, 2000; Bhavnani, Kent y Twine, 1998; Guedes, 1997; McRobbie, 1991; Reguillo Cruz, 2000.

- ²³ De acuerdo con Fanon el racismo ha impuesto sobre los negros una serie de "máscaras blancas". En el caso que estamos analizando la situación se presenta de modo inverso en tanto sobre una población "blanca" se imponen diferentes "máscaras negras". En su estudio de las relaciones de género e interraciales en jóvenes trabajadores en el sur de Londres, Back (1994) utiliza la imagen de "máscaras negras" para definir a los estereotipos que los jóvenes blancos construyen de los jóvenes negros y que toman para sí buscando identificarse con determinados aspectos parciales de la población negra, especialmente aquellos referidos a la masculinidad y el tamaño del pene. Entre los jóvenes trabajadores cordobeses las "máscaras negras" a diferencia de lo que ocurre en el caso inglés no son siempre escogidas por los sujetos que las portan sino impuestas sobre sus rostros y cuerpos, más como una máscara de tortura (tanto en su uso militar como erótico) que como una máscara de carnaval. Por otra parte las "máscaras negras" cordobesas no remiten a un negro definido en términos raciales sino de acuerdo a un modo de comportamiento social.

- ²⁴ Según los artistas activos en los años '70 entrevistados, el acordeón fue considerado por parte de los grupos dominantes y el gobierno militar como "cosa de negros". En esos años apareció la orquesta *Chébere* que modernizó el Cuarteto cuando incluyó nuevos instrumentos musicales como trompetas y guitarras y excluyó al acordeón. *Chébere* también modificó el baile cuando oscureció la pista de baile y aumentó la iluminación del escenario. Estos cambios sumados a la adaptación de temas del repertorio del rock nacional hizo que esta orquesta atrajera a los segmentos más jóvenes de la población *cuartetera* (cf.: Blázquez, 2004).

- ²⁵ Esta observación podría analizarse como un índice de las transformaciones de las relaciones entre cultura y poder –uno de los tópicos clásicos de las ciencias sociales latinoamericanas– y la formación de una nueva cultura política.

- ²⁶ El cambio del fonema /ch/ al /t/ en el icono auditivo del Cuarteto permite una mayor fidelidad en la mimesis de la nueva sonoridad que abandonó el sonido predominante del acordeón e incorporó además de bronces y sintetizadores, instrumentos de percusión afro-americanos ejecutados por sujetos del mismo origen.

- ²⁷ Los términos *braian* y *braianada* se originan en el nombre Brian supuestamente preferido junto con otros como Brenda, Jonathan, Jessica, Jenifer (en estos últimos nombres el fonema inglés /dz/ es reemplazado en el sociolecto bajo cordobés por el fonema castellano /i/) por los sujetos que se

pretende designar a la hora de elegir nombres para sus hijos. Actualmente otro término utilizado para designar eufemísticamente a los negros es *chomi*.

- ²⁸ Este carácter doble en la evaluación de determinados sujetos fue señalada por Frantz Fanon (1972) en su descripción de la percepción del negro por parte de la población blanca. Así, si en un momento podía postularse la belleza del negro y su carácter de objeto de deseo, en el momento siguiente podía ser evaluado por esas mismas propiedades como un ser temible. Estas observaciones de Fanon han guiado tanto a reflexiones como las de Bhabha como a trabajos etnográficos que exploran las relaciones interracialas entre los jóvenes en las metrópolis europeas (cf.: Back, 1994).
- ²⁹ Según el Diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pontalis (1981:363) la renegación es “un modo de defensa consistente en que el sujeto rehúsa reconocer la realidad de una percepción traumatizante, principalmente la ausencia de pene en la mujer”. Según la teoría psicoanalítica el objeto fetiche le permitiría al sujeto tanto aceptar como negar una vivencia traumática como el descubrimiento de la falta de pene de la madre; hecho a partir del cual se desmorona la teoría sexual infantil acerca de la universalidad del pene. El mecanismo a través del cual se produce esta formación fue denominado por Freud, *Verleugnung* (renegación) y considerado fundamental en el proceso de formación del sujeto. Por medio de la *Verleugnung* de la experiencia que desmiente la teoría que sostiene el sujeto, el fetichista quien ya no conserva la creencia en su teoría infantil, erige un fetiche que ha venido a ocupar el lugar de la experiencia. Como señala Octave Manonni (1973:10) “la experiencia no sólo no se borra sino que se hace imborrable para siempre, ha dejado un estigma indeleble que marca para siempre al fetichista. Lo que se ha borrado es el recuerdo”. Manonni (1973:9) sintetiza el complejo modo de funcionamiento de la renegación con la frase “ya lo sé, pero aun así...”.
- ³⁰ El talle o tamaño de la indumentaria puede describirse como una objetivación de las relaciones ideales entre las distintas partes y volúmenes del cuerpo.
- ³¹ La coreografía principal de los bailes de cuarteto está organizada en tres círculos concéntricos. Uno exterior formado exclusivamente por varones, uno interior donde bailan parejas de hombres y mujeres y entre ambos círculos una ronda de mujeres que giran en sentido contrario al de las agujas del reloj (Blázquez, 2007).
- ³² El uso del término *comportarse* refiere a la acción de “actuar como” pero también significa actuar de un modo acorde a la situación. En este último sentido quien “se comporta” actúa de un modo socialmente aprobado. *Comportate* es una orden por medio de la cual se le indica a un sujeto la obligación de adecuar su conducta a los guiones normativos.
- ³³ La entrevista fue realizada en un colegio secundario con alumnos que contacté durante el baile. De la misma participaron varones y mujeres de 16 y 17 años.
- ³⁴ Butler a diferencia de Bhabha plantea que la operación psíquica por medio de la cual se construye el sujeto no es la renegación (*Verleugnung*) sino la forclusión (*Verwerfung*) (cf.: Butler, 2002:19. n. 2).
- ³⁵ (cf.: Butler, 2002:174-178). Para Butler (2001:67) “la univocidad del sexo, la coherencia interna del género y el marco binario para sexo y género se consideran ficciones reguladoras que consolidan y naturalizan los regímenes de poder convergentes de la opresión masculina y heterosexista”. Este ejercicio de naturalización o de transformación del arbitrario cultural en necesidad natural ha sido descrito por otros autores fuera del campo post-feminista como Pierre Bourdieu (2000:24).
- ³⁶ Quizá por este carácter de falsificación que Butler le asigna a la teatralidad de la acción, quizá por su formación e interlocutores, el trabajo de Butler presta escasa atención a las *performances* en sí, concentrándose exclusivamente en la dimensión verbal del comportamiento humano. Desde nuestro punto de vista esta reducción lingüística constituye una limitación del trabajo de la autora.
- ³⁷ El conjunto de los sujetos masculinos presentes en los bailes de Cuarteto durante los días del trabajo de campo estaba integrado por *conchetos*; *negros-negritos-rochas*; *carteludos*; *fachas-facheritos*; *harrys*, todos ellos heterosexuales y (más o menos) *normales* y por el grupo de los *putos* y los *travestis*. El universo femenino estaba formado por las *finas*; las *humientas*; las *normales*; las *negras*; las *loconas*, todas ellas heterosexuales y (más o menos) *normales* y por *tortilleras* y *travestis*

- ³⁸ Los estereotipos sexuales, especialmente las formas de masculinidad que aparecen contadas en este escenario cordobés difieren poco de las que cuenta toda la etnografía del área mediterránea europea, de América Latina o incluso de todos los rincones de la Tierra según la síntesis elaborada por el antropólogo David Gilmore (1999). Esta repetición no debe hacernos perder de vista la multiplicidad de masculinidades y femineidades que se juegan por medio de la práctica del baile. Como señalan diferentes críticos, la universalidad de los valores masculinos (fortaleza, agresividad, estoicismo, heterosexualidad) descriptos por Gilmore se derivan antes que de una universal identidad masculina como la propuesta por el autor; de un efecto metodológico producido por la consideración exclusiva de los discursos hegemónicos y por la exclusiva atención a los aspectos socialmente aceptados (cf.: Hart, 1994; Archetti, 2003).
- ³⁹ Los varones no reclaman para sí la etiqueta de *normal*, excepto cuando el término se usa como sinónimo de heterosexual, y definen al *normal* desde un punto de vista negativo: “el que va y le pegan por no ser un negro choro”.
- ⁴⁰ Es en esta repetición que adquiere sentido la auto-identificación como *negros* de algunos adolescentes varones heterosexuales de clase media que jamás serían detenidos por “portación de rostro”.

Bibliografía

- Abercrombie, T. (1992). La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina*. 10, 2, 279-352.
- Archetti, E. (2003). *Maculinidades. Fútbol, Tango y Polo en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Back, L. (1994). The ‘white negro’ revisited: race and masculinities in south London. En A. Cornwall y N. Lindsfarne (Eds.), *Dislocating masculinities. Comparative Ethnographies*. London, Routledge, 172-183.
- Bajtin, M. (1987). *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid, Alianza.
- Becker, H. (1982). *Art Worlds*. Berkeley, University of California Press.
- Bettie, J. (2000). Women without Class: Chicas, Cholas, Trash and the Presence/ Absence of Class Identity. *Signs*. 26, 1, 1-35.
- Bhabha, H. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Bhavnani, K. K., Kent, K., Twine, F. (1998). “Editorial”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 23, 3, 579-583.
- Biagini, H. (Comp.). (1985). *El movimiento positivista argentino*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano.
- Blázquez, G. (2004). *Coreografías do Gênero. Uma etnografia dos bailes de Quarteto*. Tesis de doctorado no publicada, PPGAS-MN-UFRJ, Río de Janeiro, Brasil.
- Blázquez, G. (2007). La Joda y la Alegría. Performances y relaciones de género entre los sectores populares en la Argentina contemporánea. *E-misférica. Performance and Politics in the Americas*. [En línea], vol. 4., núm. 1. Disponible en: http://www.hemisphericinstitute.com/journal/4.2/esp/es51_pg_meer.html
- Bourdieu, P. (2000). *La Dominación Masculina*. Barcelona, Anagrama.

- Butler, J. (2001). *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Editorial Síntesis.
- Concolorcorvo. (1946 [1764]). *El Lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima*. Madrid, Espasa Calpe.
- Devés Valdés, E. (2000). *Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. Buenos Aires, Biblos.
- Elias, N. (1982). *Sociología Fundamental*. Barcelona, Gedisa.
- Elias, N. y Scotson, J. (2000). *Os establecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Fanon, F. (1972). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Abraxas.
- Foucault, M. (1989). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gilmore, D. (1999). *Hacerse Hombre*. Madrid, Altaya.
- Graham, R. (Ed). (1990). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin, University of Texas Press.
- Guber, R. (1999). 'El cabecita negra' o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. 14, 108-120.
- Guedes, S. L. (1997). *Jogo de corpo*. Niterói, Eduff.
- Hall, S. y Jefferson, T. (Eds). (1976). *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. Londres, Hutchinson.
- Hart, A. (1994). Missing Masculinity? Prostitute's Clients in Alicante, Spain. En A. Cornwall y N. Lindisfarne (Eds.), *Dislocating masculinities*. Comparative Ethnographies. London, Routledge.
- Lancaster, R. (1992). *Life is Hard. Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley, University of California Press.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (1981). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona, Labor.
- Mannoni, O. (1979). 'Ya lo sé, pero aún así. . .'. En O. Mannoni, *La otra escena. Claves de lo Imaginario*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Mc Clintock, A. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, Routledge.
- Mc Robbie, A. (1991). *Feminism and Youth Culture*. London, Routledge.
- Mungham, G. (1976). Youth in Pursuit of Itself. En G. Mungham y G. Pearson (Eds.), *Working Class Youth Culture*. London, Routledge.
- Parker, A. y Kosofsky Sedgwick, E. (Eds.). (1995). *Performativity and Performance*. New York, Routledge Press.
- Plotkin, M. (1995). *Mañana es San Perón*. Buenos Aires, Ariel.

- Punta, A. I. (1997). *Córdoba Borbónica. Persistencias coloniales en tiempos de reformas. (1750-1800)*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba.
- Ramos Mejía, J. M. (1951). *Las Multitudes argentinas*. Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada.
- Ratier, H. (1971). *El cabecita negra*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Reguillo Cruz, R. (2000). *Emergencias de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- Ribeiro, G. L. (2005). Post-imperialismo: para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo. En D. Mato (Ed.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y Prácticas Interculturales*. Buenos Aires, Libros del Rojas UBA.
- Skidmore, T. (1989). *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Soler R. (1965). *El Positivismo Argentino*. Buenos Aires, Paidós.
- Terán, O. (2000). *Vida Intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910). Derivas de la "cultura científica"*. Buenos Aires, FCE.
- Voloshinov, V. N. (1995). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Sao Paulo, Hucitec.
- Waisman, L. (1993). "Tradición, innovación e ideología en el cuarteto cordobés". *Texto y contexto en la investigación musicológica. Actas de las VIII Jornadas Argentinas de Musicología y VII conferencia anual de la AAM, Buenos Aires, Agosto de 1993*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel.

Resumen

A diferencia de otros estados americanos con gran presencia indígena y/o de descendientes de esclavos africanos, Argentina ha sido imaginada como una nación blanca y europea. Sin embargo, términos como *negros*, *indios*, *chinos*, *coreanos*, *judíos*, *rusos*, *turcos*, etc. forman parte de un vocabulario cotidiano con el cual se designaría a aquellos argentinos que no parecen corresponder exactamente con esa imagen de nación. Estas operaciones de clasificación social, de acuerdo a nuestra hipótesis de lectura, forman parte de la repetición –siempre igual, siempre diferente– de un discurso discriminatorio en un contexto nacional, post-colonial y post-imperial. Estos ejercicios clasificatorios, que incluyen la participación de diferentes medios estéticos verbales y no verbales, pueden considerarse como *performances*. Las mismas, en su repetición, realizan al poder como discurso y construyen subjetividades plurales, contradictorias, heteroglósicas, afectivas y performativas. Para explorar estas cuestiones referidas a las políticas y poéticas de la raza analizaremos los procesos locales de resignificación del término '*negro*' entre los *negros cordobeses* que participan en los bailes de Cuarteto en la provincia de Córdoba (Argentina). Específicamente, este artículo focaliza la mirada en los usos de la categoría realizados por aquellos sujetos considerados localmente como '*negros*' por sus gustos musicales y prácticas de divertimento, es decir, no por el color de la piel sino de su *alma*.

Palabras clave: Raza; Subjetividad; Juventud; Danza; Argentina

Abstract

Exploring the poetics and politics of race, this paper discuss the local processes of resignification of the term *negro* (*nigger*) among the youths who dance *Cuarteto* in Córdoba (Argentina). Specifically, this article gets into focus the uses of the category made by those subjects locally regarded as '*negros*' by their musical tastes and entertainment practices that is to say, not by the color of the skin but of their *alma* (soul).

Different from other Latin American countries where the population of native and/or afro-descendants is numerically superior, Argentina has been imagined as a white European nation. However, terms such as *negro*, *indio*, *chino*, *coreano*, *judío*, *ruso*, *turco* and so on, are included in the ordinary glossary by the speakers to nominate those Argentines seemingly out from the image of the nation. According to our hypothesis, these operations of social classification are repetitions of a discriminatory discourse in a national, post-colonial and post-imperial context. Classifications like these act involving a different kind of aesthetic, verbal and nonverbal media, and could be described as the performances which, by repetition, perform the power as discourse so as to build subjectivities.

Key words: Race; Subjectivities; Youth; Dance; Argentina

LA RESTITUCIÓN DE LOS RESTOS DE MARIANO ROSAS: IDENTIFICACIÓN FETICHISTA EN TORNO A LA POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO DE LOS RANQUELES¹

Axel Lazzari²

En junio de 2001 participé en la restitución de los restos del cacique ranquel Mariano Rosas en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Preguntando a los activistas ranqueles, funcionarios de gobierno y asistentes a la ceremonia sobre aquel suceso, se evidenciaba claramente que el acontecimiento había quedado en la memoria como un hito. Pero ¿un hito de *qué* fue la restitución de los restos del cacique?, ¿*qué* fue lo que sucedió? Considero que lo que se manifestó en la restitución fue la naturaleza paradójica que asume el reconocimiento de los ranqueles. Esta se expresa como una vaga experiencia de desilusión que habría acompañado al hecho de que los restos del cacique *hayan sido devueltos* a sus deudos y que su cuerpo *haya retornado* a su lugar original, es decir, el hecho mismo de que la *reparación se halle consumada*. Algunos comentarios relevados en el campo refuerzan sugestivamente esta percepción. “No sé qué pasó, después que lo enterramos a Mariano nos quedamos” –me confió un activista ranquel– a lo que se agrega esta otra opinión de una funcionaria oficial de “cultura”: “creo que lo de Mariano le quitó fuerza al movimiento (ranquel).” El sentido de opiniones como éstas no solamente sirve para determinar la posición, identidad e intereses de un actor en un espacio socio-lógico; también señala, a nuestro entender, el agotamiento y la detención de un ímpetu que la demanda de reconocimiento habría activado y que la respuesta a dicha demanda habría desvirtuado. Para abordar tal “agotamiento del ímpetu” proponemos las siguientes claves: a) la restitución de los restos del cacique Mariano Rosas constituye un circuito de demanda y respuesta de reconocimiento de los ranqueles que no puede realizarse completamente porque las identidades colectivas en juego se ven interrumpidas por una lógica fetichista de identificación; b) cuanto más reconocidos quedan los ranqueles y sus reconocedores, tanto más fracasa el reconocimiento que se busca; c) el fracaso en reconocer, en el sentido en que implica situaciones indecibles, activa tácticas y contra-tácticas de gobierno de la identidad ranquel en el marco normativo y valorativo actual del pluralismo cultural. El artículo se orienta, pues, a describir algunos nudos sintomáticos en los que puede señalarse cómo el reconocimiento de los ranqueles

se tensa entre tácticas y contra-tácticas de fijación de identidades y, no obstante, tiende a disolverse en circuitos de identificación.

En la primera parte presentamos los ejes conceptuales de nuestra propuesta sobre identificación fetichista. Desarrollamos luego un panorama de los regímenes de reconocimiento de los ranqueles dentro del cual situamos la especificidad del ranquel como “indio fantasma” y la lógica del reconocimiento pluralista que lo interpela. A partir de entonces nos introducimos en la descripción sustantiva de la restitución de los restos de Mariano Rosas, concentrándonos en la reconstrucción archivística y etnográfica de tres secuencias: la exhumación-profanación del cuerpo del cacique, la negociación de la devolución del cráneo y su restitución a los ranqueles en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata.³

Reconocimiento e identificación fetichista

Interrogar los sucesos de la restitución requiere algunas reflexiones preliminares. El término “reconocimiento” ha venido ganando espacio en conexión con las políticas de la identidad/diferencia y el debate sobre el pluralismo en sus diversas formas (Taylor, 1994; Kymlicka, 1996). Desde variados ángulos se ha emprendido la crítica del reconocimiento en el convencimiento de que, junto a la “identidad”, constituye uno de los lugares de disputa y negociación de las actuales hegemonías pluriculturales y étnicas (por ejemplo Povinelli, 2002). Podemos distinguir conceptualmente entre tres sentidos de reconocimiento. Con la idea de *reconocimiento como registro* o simplemente *registro* nos referimos al reconocimiento de algo o alguien como tal; por otra parte, el *reconocimiento asimilador* describe el acto a través del cual alguien o algo se asemeja a otro algo o alguien constituyendo un juego de diferencias en la semejanza; en fin, con la noción de *reconocimiento abierto* tratamos de dar cuenta de las instancias que aluden a la Otredad o permiten un conocimiento oblicuo de ésta. El reconocimiento abierto capta una zona de emergencia que no se puede “registrar” o “asemejar a algo familiar” y revela, por consiguiente, una falla en la estructuración de las identidades sociales.⁴ Asimilamos este sentido, valga la paradoja, a la idea de identificación fetichista. Los acontecimientos que analizamos están caracterizados por la presencia obsesiva de un cráneo, objeto material que viene atrayendo en torno a sí a cientos de personas desde hace más de un siglo. Al adentrarme en este mundo, muchas veces escuché y leí las palabras “fetiche”, “fetichista” y “fetichismo”. Dichas palabras son guiños que tomamos en serio –el lector juzgará cuán seriamente– al punto de considerar posible ensayar una “metodología fetichista” para reflexionar sobre la política de reconocimiento de los ranqueles. Nuestro método fetichista busca explorar el *entrecruzamiento* de los signos con el mundo, o sea, la delimitación semiótica –en este caso,

de las identidades ligadas a cuerpos y cosas significantes— con la materialidad excesiva de dichos cuerpos y cosas. Ese cruce es el *fetiche* entendido como cualquier cosa material que atrae y hechiza (*feitiço*) al sujeto racional amenazando su soberanía epistemológica y su juicio moral, precisamente, por su carácter indecible entre artefacto-hecho (registrable, asimilable como “objeto”) y cosa dada (Otreidad).⁵ En cuanto a algunas de las consecuencias de esta encrucijada, Patricia Spyer indica que “el fetiche continuamente *oscila* entre las dimensiones eurocéntrica y del Otro, entre el reconocimiento [en nuestro sentido de asimilación] y la negación, entre la ausencia y la presencia (negativa)”. Y agrega, refiriéndose a la temporalidad y la identidad:

El fetiche, haciendo un guiño tanto hacia un más allá que garantiza su propia futuridad como hacia un supuesto origen, *nunca está posicionado en un aquí y ahora estable* y por lo tanto *confunde* las estrategias esencializadoras que buscan resoluciones netas y límites claros entre las cosas como entre las personas y los objetos (Spyer, 2000:3; mi traducción, mis cursivas).

En resumen, la identificación fetichista (o el reconocimiento abierto) interrumpe el sistema de registro y asimilación en tanto que dificulta —se trata de un obstáculo relativo pero constante— traer a la conciencia una materialidad refractaria y por lo tanto lleva a confundir las delimitaciones que posibilitan la circulación de los signos.

Genealogía del sujeto ranquel. El indio fantasma y el campo actual del reconocimiento pluralista

¿Cuándo se constituye y en qué consiste el dispositivo de gobierno del ranquel como otro cultural y étnico?, ¿cuál es la especificidad de la actual política de reconocimiento de los ranqueles?, ¿quiénes son hoy los actores principales de este campo de poder? Comencemos por una breve secuencia cronológica de los regímenes de reconocimiento. El sujeto “ranquel” se reconoce —se hace visible y asimilable— bajo cuatro modalidades de gobierno. El primer sujeto ranquel se sitúa en la *guerra civilizatoria* —desde 1820 a 1890 aproximadamente— y su escena y actores paradigmáticos son la frontera y los indios bárbaros, los soldados y los gauchos. Dentro del proyecto de Estado-nación sostenido en el discurso de civilización y barbarie, el ranquel es identificado y asemejado a un indio bárbaro y enemigo, categoría ilegítima que debe ser negada. No obstante, la materialidad propia de la situación fronteriza hace oscilar a este enemigo entre el afuera y el adentro de la nación en ciernes y da lugar a la crítica romántica de la civilización en la que el ranquel aparece como merecedor de clemencia y

humanitarismo acotados (Lazzari, 1998). Desde el punto de vista civilizado, se imagina al ranquel como controlable a partir de su *indecisión de ser indios argentinos*. “¡Vivan los indios argentinos!” –saluda el coronel Mansilla en su *Excursión a los indios ranqueles* (Mansilla, 1969) y mientras algunos ranqueles consienten con la fórmula otros la ignoran. En cualquier caso, este régimen de reconocimiento se concreta en prácticas violentas en las que el ideal de exterminio del indígena predomina sobre el de su incorporación.

Con la derrota militar, el sujeto ranquel es inscripto en el trayecto del indigenismo racialista (desde 1880 a 1950 aproximadamente). Aquí la detección y asimilación de ranqueles a otras categorías se incrementa en un grado más. En la medida en que el ranquel se encuentra dentro del Estado-nación, se implementa un régimen *asimilacionista* de criollización de los indígenas, racial o ambiental (educativo-cultural). En el entonces Territorio Nacional de La Pampa, la criollidad aparece como un proyecto de “palingenesia” que crea una “nueva raza” a través de la superación de la aboriginalidad india y de la extranjeridad del pionero gringo, pero, sobre todo, mediante la “fecundación” de las razas por una “tierra” conquistada para el progreso (Grassi, 1929). El objetivo de acriollar al indio se expresa, por una parte, en la formación de colonias indígenas y escuelas rurales y, por la otra, en la incorporación directa a la estancia, el ejército, la policía, y el servicio doméstico. Comienza a constituirse un sujeto que se hace gobernable a partir de su demanda de ser criollo y argentino y que se detecta en el *proyecto de no ser ranquel*. En esta estructura la interpelación “ranquel” (o indio) denuncia su fracaso como sujeto moral.

A partir de la creación de la provincia de La Pampa en 1951 se produce un pliegue en este régimen, inaugurándose un *asimilacionismo pampeano* que perdura con fuerza hasta fines de los años noventa e incita a los habitantes de la provincia a inspeccionar sus “propias raíces”. Este régimen actúa sobre el ranquel indirectamente, disponiéndose, a través de interpelaciones a lo nacional-popular, a admitir su positividad como figura del pueblo criollo de La Pampa. El sujeto ranquel adquiere ciertos ribetes positivos al verse interpelado como casi un *pampeano* más.

A diferencia de los anteriores, el régimen de reconocimiento *pluralista* incorpora con fuerza el imperativo de autonomía y, por tanto, activa y legitima rutinas de auto-identificación y participación en el sujeto que demanda.⁶ El ranquel que hoy busca identidad cultural está descentrado respecto al ranquel que ayer se hacía gobernable, visible y conducible porque *no* se decidía por la nacionalidad argentina, *no* podía transformarse en criollo y *casi* entraba en el pueblo pampeano. Este sujeto ranquel contemporáneo deriva su especificidad de los efectos de invisibilización identitaria producidos conjuntamente por los dispositivos anteriores y que hemos denominado en otra parte “indio fantasma”

(Lazzari, 2003 y 2007). Nos referimos al conjunto de mecanismos ideológicos, morales y biopolíticos que producen diferentes umbrales de inexistencia e impropiedad de los indios en La Pampa. Como la otra cara de las fuerzas de la criollización y la pampeanización, el “indio fantasma” es lo indígena que se alberga en ciertas subjetividades criollas o en ciertas ideas asociadas a lo criollo (como lo popular) que, según las circunstancias, puede marcarse o esconderse. Desde este punto de vista, las fórmulas de “extinción”, “desaparición” o “aculturación” de la identidad ranquel no expresan una negación sino una in-visibilización cuya positividad difícil de captar pero determinante es el *ranquel como criollo (indígena)*. Junto a la constitución de este horizonte que tiende a crear espacios de asimilación categorial entre lo ranquel y lo indígena, surgieron en La Pampa hacia fines de los ochenta, las demandas de aboriginalidad ranquel que con el tiempo conformarían un movimiento cultural y político de cierto predicamento. Catalizador de este fenómeno fue la consagración en la nueva constitución nacional de 1994 de los pueblos indígenas como sujetos de derecho especial, acto que fue refrendado por la constitución provincial de 1995. Se aceleró así la organización de un campo de relaciones donde el movimiento ranquel y las agencias del gobierno de La Pampa, junto a otros sectores y organizaciones sociales, se alían y disputan de acuerdo a los diversos problemas que estructuran la política en torno a lo ranquel. En las estrategias de re-indigenización de los ranqueles que se articulan en base a la objetivación de la cultura y la identidad destacan aquellas que buscan revitalizar la lengua, la religión y la historia como elementos centrales para cumplimentar requisitos oficiales y oficiosos de identidad aborígen. Es en este contexto donde se inserta la restitución de los restos de Mariano Rosas.

Cabe destacar aquí un aspecto importante que la propia demanda de reconocimiento imprime al sentido de la aboriginalidad ranquel. La demanda aparece como la voluntad de un sujeto que reclama a otro lo que éste le ha quitado. Si tiene éxito se restituiría un equilibrio entre el que pide y el que da, un mutuo reconocimiento sin pérdidas entre “aborígen” y “ranquel”, “ranqueles” y “no” ranqueles, pasado y presente, etc. Ahora bien, ¿qué se demanda cuando se pide reconocimiento de identidad? El sujeto que demanda, pide que lo reconozcan, ante todo, como sujeto-que-demanda. Pero, ¿reclamar que nos vean no es ya verse y hacerse ver? Entonces, ¿por qué la demanda?, se pregunta García Düttmann. La respuesta es que el reconocimiento está habitado por un doble rasgo: por un lado, hay una presuposición de lo que ya es y, por el otro, un proyecto de ser, una demanda que es una interrogación (García Düttmann, 2000:47). En este sentido, demandar el reconocimiento del ranquel como indígena es una implícita crítica a la adecuación entre el sujeto y las categorías “ranquel” e “indígena” que reclama (y por ende de las categorías contrastivas del sistema identitario

más general). La demanda de reconocimiento de algo o alguien como un deseo de ser visto, y visto bajo una categoría familiar, es al mismo tiempo la demanda de algo más. En el despliegue material de cada uno de los actos de demanda y otorgamiento de aboriginalidad –que debe merecerse y pagarse– creemos poder indicar algunos síntomas de ese *plus* bajo la forma de una identificación fetichista.

La ambigua profanación de los muertos: sepulcros y laboratorios (1878-1904)

Ensayemos una foucaltiana “historia del presente” que busque interrogar, yuxtaponiendo pasado-presente, por qué hoy se sitúa en ciertos actos el origen del crimen que justifica la necesidad de la reparación. Se trata de la profanación de la tumba del cacique y la clasificación de su cráneo, ambos actos de sacrilegio en general. Para ello contamos con dos textos, los “Párrafos de la carta de un expedicionario (episodio de la campaña a Nahuel Mapu)” (P, 1878) y la “Contribution a la craniologie des araucans argentins” (Ten Kate, 1904). El interés contemporáneo que despiertan estos escritos sitúa los sucesos que son objeto de narración entre el pasado y el presente, de manera tal que precisamos abordarlos como fetiches –el fetiche de la profanación, el fetiche de la clasificación–.⁷

“Párrafos” describe la búsqueda y hallazgo de la tumba de Mariano Rosas y la exhumación de su cadáver.⁸ Cabe prestar atención a los motivos que expone “P”, su autor (“P” sería el agrimensor Octavio Pico). En primer lugar, se trata de dar cumplimiento a una orden del coronel Racedo quien, en virtud de una promesa hecha al Dr. Carl Kunner de la Sociedad Geográfica de Berlín, “mandó un día, por distraerse sin duda, a sacar de Leuvucó la correspondencia de Epugner (caído prisionero días antes) y el esqueleto de Mariano Rosas”. La intención se instala dentro de la lógica del botín. En los últimos días de la campaña final contra los ranqueles parece abrirse una pausa, casi placentera, para rastrear el archivo del vencido y cumplir con la promesa de ofrendarle a un sabio la osamenta de Mariano. El segundo motivo lo aporta el propio P y redefine esta lógica como un proyecto de conocimiento científico de la religión. Para P se trata de:

tomar una idea de las costumbres de estos bárbaros y de lo que estas prácticas [funerarias] revelan de sus costumbres religiosas y de lo que ellos piensan de la muerte (P, 1878).

Es desde ese registro que P avanza en una crónica, casi un informe técnico, de lo que denomina “exhumación”. Cabe indagar de qué modo se justifica esta acción. El acto, en sí mismo, conlleva una secuencia de “separaciones peligrosas”

—es decir, objetivaciones— sobre aquello que aparece como dado. Sugerimos la hipótesis de que la profanación se inserta en la conciencia moral de los exhumadores cuando se hace evidente la materialidad concreta de lo dado a través de una identificación fetichista. Mientras esto no sucede, el registro y la asimilación categorial encubren la profanación en el pasado y en el pasado-presente.

– La primera separación: el descubrimiento de la tumba

La tumba del cacique estaba en el monte [...] las osamentas de cinco caballos y una lanza clavada [...] indican el lugar del sepulcro [...] una india cautiva, mujer de Epugner, sirvió de baqueano para encontrarla (P, 1878).

La tumba es separada de su entorno por medio de la baquía de la cuñada del difunto; recién entonces se entienden los signos que la marcan. Se advierte una tensión entre el reconocimiento de la relación social que media la guerra (“la cautiva”) y la naturalidad con que se presenta el paisaje como espacio de decodificación y apropiación objetiva.⁹ No obstante, en tanto y en cuanto lo que localiza es un espacio sagrado —por lo menos para Occidente— flota una cierta preocupación ética que creemos advertir en el tono sigilosamente escueto de las frases. En esto hay un contraste con Estanislao Zeballos, el entusiasta justificador de la conquista, que no se guardaba decir todo sobre estos menesteres. En *Viaje al país de los araucanos* narra un suceso ejemplar.

El teniente Bustamante no veía con agrado mi empresa contra los muertos [...] referíase a los cráneos que en una bolsa traía desde Salinas Grandes; y parecía insinuarme que los devolviera a la tierra. Su tierra es nuestra [...] ¡Pobres indios! Sus bosques y el collado donde al sol adoraban, son ya ajenos; su suelo entero ha sido conquistado. ¡Y nada! ¡Nada se les ha dejado!; ¡qué les queden sus tumbas a lo menos! Mi querido Teniente —contesté yo— la civilización ha exigido que ustedes ganen entorchados exterminando la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos de los indios a los museos y laboratorios. La Barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos (Zeballos 1960:200-201).

Comparado con el de P, este texto parece spenciarianamente seguro de sí mismo. Y así la objeción piadosa del vulgo —“¡que les queden sus tumbas a lo menos!”— parece ponerse en escena con el sólo propósito de esquivarla. Parece escucharse una celebración fáustica de la transgresión que no es la de los tabúes indios, que no son mencionados, sino los que la propia civilización cristiana guarda sobre la muerte —nunca, en esta era, la tierra de los muertos podrá ser conquistada por los vivos—, En este sentido, hay una “falsa” conciencia de

profanación de la tumba que se resuelve en una falsa asimilación de lo indígena a una naturaleza objetivada o a los tabúes del pueblo piadoso.

– La segunda separación: el descubrimiento del cuerpo

Pero vamos al sepulcro de Mariano Rosas, donde nos espera el Capitán Rodríguez con una falange de zapadores fúnebres [...] Se cavó [...] se descubrió el cadáver (P, 1878).

Si P no se puede desligar de la sospecha de inmoralidad, al menos puede tomar distancia. Cabe al Capitán Rodríguez y su falange de zapadores fúnebres la responsabilidad, pero quizá ni a ellos mismos pues ahí está la forma impersonal del verbo que indica el agente abstracto en cuyo nombre se clavan el pico y la pala.

Se cavó [...] y se dio con el cadáver del cacique. Con la cabeza a oriente y los pies a occidente, yacía el viejo ranquelino con el cuerpo envuelto en siete mantas y la frente en siete pañuelos, puesto cada pañuelo y cada manta por mano de cada una de sus siete mujeres. La cabeza reposaba en el recado, con cabezadas y un estribo de plata, a la derecha, a lo largo del cuerpo, tenía su espada [...] y cerca del hombro una damajuana de agua. A la izquierda tenía envueltos unos trapos, unas costillas de vaca, como restos de un asado y un mate con yerba y una bombilla de plata, y sobre el pecho, en el sitio y posición en que los cristianos ponen un crucifijo a sus muertos, tenía el General una botella de anís, un tirabuzón, un trapito con las muelas que se le habían caído en vida y un pincel para pintarse el rostro (P, 1878).

Describir, a veces, da cierto sosiego. Se encuentra un cuerpo todavía *envuelto* y *rodeado* de enseres y objetos personales. La parafernalia fúnebre confirma lo que P pensaba de los ranqueles.

Para ellos, la muerte es un viaje que se emprende [...] por la presión irresistible del espíritu del mal, que llaman *gualicho*, puesto al servicio de su enemigo. Para ellos, el Dios que hace reverdecer el campo, que enciende el sol [...] no es el Dios de la destrucción y de la muerte: estos dependen y son los instrumentos del genio del mal. Muere una persona [...] y *ellos* se imaginan siempre que sucede esto porque algún enemigo le ha echado *gualicho* (P, 1878).

“La muerte como viaje” explica la presencia de alimentos y bebidas, los *souvenirs* de sus mujeres, los símbolos de animales queridos y otros objetos para ahuyentar al *gualicho*. Pero todo esto no importa tanto como el hecho de que es

en el plano específico de las “creencias” donde el pronombre “ellos” se escucha por última vez, como en su lugar propio, allí donde no le sobra ni le falta nada. Los ranqueles están en el mismo lugar que los cristianos pero de modo “fetichista” (creen en los ídolos materiales) pues donde debería estar el crucifijo debe tolerarse todavía hallar anís y pincel y muela y tirabuzón. Habría dos tipos de humanos: “ellos”, los hombres naturales que viven la muerte como una arbitrariedad y un castigo, y los civilizados que, en la convención, ven la muerte como un hecho necesario y no azaroso. En este camino para determinar la identidad de los otros la pregunta se va deslizándose desde el plano de la cultura al de la naturaleza, en el convencimiento de que, para situar al otro frente al civilizado, esta aportará datos más generales y fidedignos que la interpretación de una costumbre funeraria local basada en el dudoso testimonio de los vencidos. El desmalezamiento del “entorno” hacia su destino de cráneo se acelera pero, de pronto, ocurre un contratiempo.

Cuando se descubrió el cadáver se vio que estaba completa y perfectamente momificada. La piel negra pegada a los huesos, desde la cabeza hasta los pies, formaba en las regiones torácica y abdominal un verdadero tambor. Tenía todo su cabello y los pocos pelos que en vida tuvo en la barba. Las cuencas vacías de los ojos estaban cubiertas por la piel de los párpados, que ostentaban aun sus pestañas. Las uñas muy crecidas (P, 1878).

¿Por qué esta descripción nos parece que justifica con más derecho las (auto)acusaciones de profanación? ¿Qué se está evocando aquí? Entiendo que un muerto que aún late, un cadáver que aún no ha cesado de morir. Se suscita aquello que Freud denominó efecto siniestro, una transmutación inesperada de lo familiar en extraño, en este caso, de la muerte en apariencia de vida (cf.: Freud, 1959). Este choque inesperado, ¿no patentiza, en verdad, la “concepción ranquel” de la muerte como una experiencia que se le viene encima al autor? ¡El muerto no está muerto! A pesar de lo que quiere la ciencia, simplemente está de viaje y ha dejado su cuerpo, algo mucho menos tranquilizador que un esqueleto. El acontecimiento del descubrimiento de la momia, y no la momia en sí, es el fetiche. La aparición de la momia no puede, no debe, tener ningún significado más que el de un azar natural pues, como dice P, los ranqueles desconocían el “arte inimitable de los antiguos egipcios” y, último recurso para recuperar el aliento, “en mi humilde opinión ese estado era debido, pura y exclusivamente, a las cualidades silíceas del suelo”. La momia y su sorpresa, al ser también naturalizadas, dejan de gritar profanaciones. Y, sin embargo, como leemos a continuación, el fetiche vuelve a rondar las racionalizaciones del “exhumador”.

Estos restos constituían una verdadera preciosidad. Por supuesto que hablando bajo el punto de vista científico y no bajo el punto de vista estético (P, 1878).

La excitación erótica de P puede explicarse por el mismo carácter de muerte incompleta que ostenta la momia.¹⁰ Pero el precio a pagar por ver un poco más de cerca las facciones de la muerte suscita una repugnancia estética (y moral) que, por el mismo gesto de asentarla, deja sin saldar el hecho de si vale la pena sacrificarla ante el ideal superior de la ciencia.

Unos meses más tarde, aparece en *La Prensa* una noticia que categoriza como “profanadores” a los que actuaron sobre la tumba de Mariano. Se habla de una “misteriosa sombra errante [...] que pertenecía a aquella osamenta humana” y que amenazaba con su venganza sobrenatural a los soldados. Pero el texto nos dice hacia el final que el fantasma del cacique realmente no existía, que se trataba de un indio de carne y hueso, “un solo indio [...] que todo el día y toda la noche rondaba los contornos y que así desafió con tremenda desesperación a los *profanadores* de la tumba sagrada del cacique” (citado en Depetris, 2001). Esta noticia, según Depetris, sería una creación literaria pero creemos que revela sintomáticamente el malestar civilizatorio que se debate entre la compasión, el trofeo de guerra y el protocolo de verdad científica, deslizándose entre la detección y familiarización del vencido y la identificación fetichista. ¿Quiénes son los vencidos y quiénes los vencedores? Esta pregunta, no así las condiciones que la generan (la guerra) o su respuesta (ellos son inferiores) constituyen la carne y el hueso del fantasma de Mariano.

– La tercera separación: la identificación de la cosa como cráneo y el descuartizamiento

El cráneo presentaba a la primera impresión, los rasgos característicos de su raza, faz ancha, pómulos abultados, región occipital deprimida (P, 1878).

Pocas líneas para construir al cráneo como un objeto clasificable, operación que se va a intensificar en el segundo documento que veremos. El cráneo no es sólo objetualidad perceptiva u objetividad epistemológica; insiste en destacar su materialidad cuando se presenta la necesidad de transportarlo.

Yo no sé si el oficial encargado de exhumarlo pensó en llevarlo entero, pero sé que carecía completamente de los medios de transporte necesarios. El caso es que la momia fue descuartizada y metida en una bolsa, y así llegó al campamento de Coñe Lauquén (P, 1878).

El descuartizamiento de la momia recapitula materialmente el proceso del descubrimiento y su descripción analítica. Con el desmembramiento de algo tan siniestramente vivo como una momia se hace posible el embolsamiento, ejemplar acto de apropiación. De esta forma, al empacarlo y hacerlo transportable, el cuerpo desmembrado podrá realizar plenamente, y en otro lugar, sus propiedades cognoscibles y espectaculares. De este cuerpo de momia descuartizada que ya ha dejado atrás su nombre propio (P sólo nombra a Mariano al comienzo) nos llega un cráneo. Se sabe que finalmente el cráneo no será dado al Dr. Kunner y terminará en las manos del propio Estanislao Zeballos, cuya familia lo donará como parte de una colección de cráneos al Museo de La Plata. En este trayecto, alteraría su valor como trofeo, documento o *souvenir* atravesando los discursos y el fetichismo de militares, sabios, coleccionistas privados y museos públicos.

– La cuarta separación: el identikit del cráneo

El cráneo llega al Museo de Ciencias Naturales de La Plata en 1889, once años después de la profanación de la tumba de Mariano. En 1904, la *Revista del Museo* publica en francés un estudio sobre craneología araucana. Su autor es Hermann Ten Kate, antropólogo holandés que pasó un tiempo en Argentina invitado por Robert Lehmann-Nitsche, el mismo que consideraba a los estudios de la antropología como una suerte de reparación póstuma y verdaderamente civilizada de las “razas destinadas a desaparecer”.

Hay que apresurarse a salvar lo que aun existe para poder fijar los caracteres de todas las razas destinadas a desaparecer; y con este material irreparable, poner en conocimiento de la posteridad las formas variadas del cuerpo humano, el desarrollo gradual y las innumerables manifestaciones del espíritu. Esta es la tarea que moral y científicamente la antropología sudamericana debería seguir: tarea ardua con la escasez del material destruido por la pseudo-civilización, la cultura de la raza blanca; por su colonización y sus misiones; por sus religiones y sus fanatismos: enemigos de toda etnografía, de toda antropología (Lehmann-Nitsche, 1898:123-124).

A esta “tarea ardua” se consagra el análisis de Ten Kate de las “deformaciones” craneanas de los indígenas. El cráneo entra en el Museo como parte de “una serie, única en su género” conformada por las donaciones del Perito Moreno y Zeballos y un pequeño aporte del que no se indica donante. La serie abarca los únicos cuatro cráneos que tienen marca biográfica y entre ellos se encuentra el de Mariano.

Los números de orden 3, 20, 30 y 53 han pertenecido a los jefes indios Mariano Rosas, Manuel Guerra, Gherenal y Chipitruz (Ten Kate, 1904:212; mi traducción).¹¹

La adhesión del número a Mariano Rosas parece obvia, sobre todo para aquellos que consideran este texto como el eslabón perdido que permite conectar judicialmente la tumba de Leubucó al Museo y el Museo del pasado al del presente. Pero hay otros aspectos a considerar. La insistencia en reconocerle un nombre propio a los cráneos de los *jefes indios* revela que el valor del cráneo como trofeo de guerra no se ha disipado tampoco en el laboratorio. La *Contribution* y la ficha craneométrica, una públicamente y otra en el fichero de los investigadores, muestran una tensión entre el número y el nombre propio, entre la serie/caso y la identidad personal, que evita que el cráneo se *enfríe*. Pues se trata no sólo de clasificar los cráneos de los vencidos para saber de su filogenia e inferir la moralidad de su raza, sino, como nota al margen, conservar el recuerdo de la guerra civilizatoria y de los donantes. A la hora de restituir el nombre, ¿qué sucede?, ¿cómo surge el deber de memoria?, ¿hay reconocimiento exitoso? Dice el texto que ciertos números de una serie “han pertenecido” a ciertos jefes. No dice “cráneos” sino “números”. ¿Dónde están *dichos* los cráneos? Pareciera que en el preciso momento en que se va a recordar que los cráneos pertenecen a “gente” (con la sombra de piedad que eso reclamaría), aquellos, como su signo metonímico, desaparecen del texto. Con la obliteración del cráneo los nombres propios quedan flotando en pareja con números y, de esta forma, se vuelven nombres abstractos, separables de sus portadores o de sus pertenencias óseas. La ausencia elocuente de la mención al cráneo nos hace pensar que la ciencia antropométrica quiere y no quiere recordar que los cráneos no le pertenecían. Reivindica la propiedad del cráneo y niega el acto de apropiación en la medida en que hay una identificación fetichista en torno al cráneo que ora está ahí bajo la palma del antropólogo, ora es un significante construido más. Esto no es todo, el artículo trae unas láminas con las fotos de tres cráneos que de algún modo delatan este ocultamiento de la apropiación. En estas imágenes podemos leer números y rótulos grabados en los cráneos que dicen, en un caso, “Gherenal, gefe araucano” y en los otros dos, simplemente, “araucano”. No cabe duda que el cráneo está ahí, mostrado en su valor documental de las “deformaciones” y haciendo de imagen-puente entre el nombre propio y el número. Pero al aproximarnos a estas imágenes, ¿qué vemos? ¿Acaso una racional secuencia de apropiación de la cosa, donde el cráneo ostenta la marca del nombre y el número que el Museo pronuncia? Quizá, pero este suplemento que nos permitiría corregir un error, comienza a resquebrajarse internamente si, en lugar de “leer,” miramos. Entonces experimentamos un efecto semejante al producido por la momia al ver una imagen que se pliega sobre sí misma y toma una forma

de vida fantasmal refractaria a cualquier pertenencia estable (incluso nuestras propias anotaciones en lápiz que buscaban satisfacer el deseo de registrar el cráneo 292 de Mariano Rosas ya nos parecen estar ahí desde siempre).

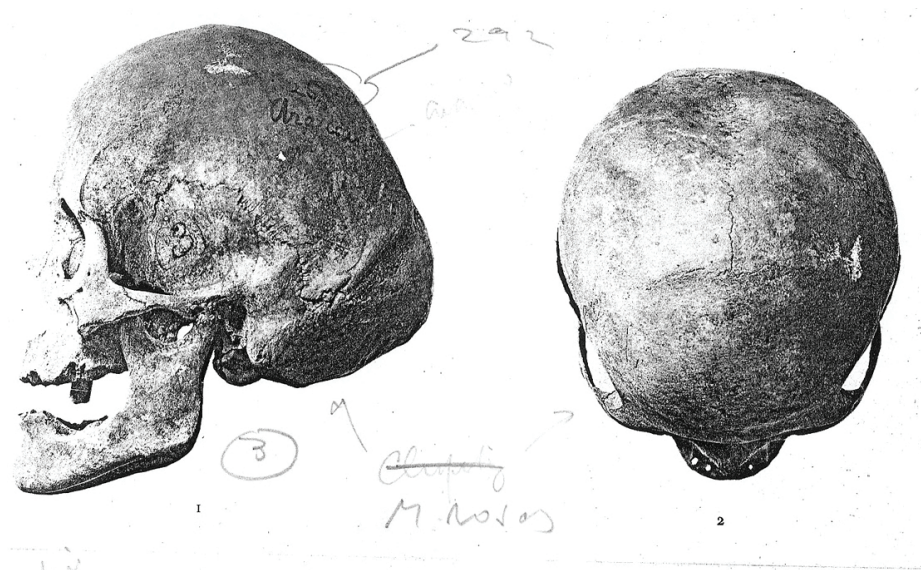


Figura 1

El texto que *no* menciona directamente a los cráneos y las imágenes siniestras de estos se complementan, y se reconoce, ahora sí oblicuamente, un fracaso a la hora de fijar identidades.

El pasaje de la cosa por los regímenes de la guerra civilizatoria y la ciencia racialista del Museo va destilando un cráneo manipulable y apropiable. Al comprobarse la necesidad de nombrar su “pertenencia” —que es la de alguien que recuerda el logro y la culpa de la civilización— el proceso de cosificación del cráneo queda en suspenso. El cráneo separado del esqueleto “reclama” una persona de la cual, empero, demuestra que se puede distanciar mediante *números y nombres*. Su fuerza identificante fetichista proviene de la cíclica represión del proceso de su producción que ha transformado —a través de un trayecto de separaciones que agregan y sacan materia perceptible— el entorno vivido de los ranqueles en una tumba, cuyo contenido es apropiable como trofeo y objeto de taxonomías. El cráneo es un fetiche con vida propia no porque esté habitado por Mariano sino porque no se sabe si lo está por su persona, el nombre que lo nombra o el número que lo clasifica, es decir, por “ellos”, “nosotros” o algo más.

Negociaciones y disputas: un cráneo “fuera de lugar” (1989-2001)

Entre 1989 y 2001 el movimiento ranquel se va organizando y, en muchos sentidos, es el reclamo del cráneo el que activa interna y exteriormente la legitimación de esta vuelta de los ranqueles desde la condición de in-visibilidad criolla. Aún guardado entre los anaqueles del Museo y, vale destacarlo, *nunca visto por los ranqueles ni otros reclamantes y protegido de toda intervención material por parte de estos*, el cráneo comenzará a desplegarse como un objeto discursivo, tanto más disputado cuanto más se imagine y se dilate su posesión. Repasemos algunas de las negociaciones y conflictos preliminares a la consumación de la restitución.

¿Quién y en qué circunstancias descubrió la existencia del cráneo? En 1989 unos pocos activistas indígenas, entre ellos un ranquel, solicitan que se construya un “mausoleo” en Trenque Lauquen donde serían depositados los cráneos de “los indios de La Pampa” que entonces guardaba el Museo de La Plata. En 1992 en el ámbito de las Jornadas Ranquelinas –reunión periódica de estudiosos de lo ranquel– un historiador pampeano, con la venia de un importante dirigente ranquel, requiere formalmente la devolución de los restos de Mariano Rosas. En 1994 llega al Congreso Nacional un proyecto que reclama la devolución del cráneo a la localidad de Toay empujado por otro sector de militantes ranqueles. En paralelo, la Subsecretaría de Cultura de La Pampa avanza con el proyecto de erigir en Santa Rosa un monumento “a la identidad pampeana” donde se reunirían todos los cráneos de los indios. En 1996, tras la constitución del “Pueblo Indígena Ranquel” aprovechando el Programa de Participación Indígena, sus autoridades piden orgánicamente el traslado del cráneo a Leubucó. En 1998 este proyecto prospera en una reunión de la Comisión de Población de la Cámara de Diputados y más tarde obtiene la media sanción de la Cámara de Diputados. En 2000 sería votado por el Senado Nacional y sancionado como Ley 25.276

el traslado de los restos mortales del cacique Mariano Rosas, depositados en el museo de Ciencias Naturales de La Plata, a Leubucó [...] restituyéndolos al pueblo Ranquel de la Provincia de La Pampa. [...] Se rendirá homenaje oficial al cacique y se declarará de interés legislativo la ceremonia oficial que se realizará en reparación al pueblo ranquel (Boletín Oficial, 28 de agosto de 2000).

Durante el 2000 y 2001 se suceden negociaciones entre los dirigentes ranqueles, las autoridades del Museo, el INAI y la Subsecretaría de Cultura de La Pampa para efectivizar el traslado. En este proceso todos los actores aceptan

que existe una injusticia pero disputan respecto a: 1) la legítima identidad del agente reclamante, 2) la legítima identidad del sujeto en nombre del cual se reclama, y 3) el significado y la identidad del cráneo.

La identidad autorizada del reclamante llegará a ser la de los activistas del “Pueblo Ranquel” sólo después de que éstos venzan las pretensiones de otro sector de militantes, por una parte, y de la Subsecretaría de Cultura, por la otra. El conflicto entre las fracciones ranqueles –en muchos sentidos, referentes carismáticos individuales– venía de antiguo y se exteriorizaba en diferentes discursos de aboriginalidad ranquel, unos enfatizando la filiación mapuche y otros su carácter de amalgama autóctona con fuerte ingrediente *mamülche* (etnónimo rescatado de las crónicas coloniales). La división se produjo en base a quién tenía derecho a decidir el lugar adonde volverían los restos. De algún modo la cuestión era, ¿quién –de entre los activistas– podía refutar a Leubucó como el lugar de residencia de Mariano Rosas? A pesar de ello se presentó la alternativa de Toay con el argumento de que allí mismo –donde casualmente vivía el reclamante– había residido Mariano Rosas. Ahora bien, en la reunión de la Comisión de Población del Congreso Nacional en 1998 de la que fui testigo, el historiador no ranquel de marras fundamentó con árboles genealógicos, fotos y documentos oficiales el destino de Leubucó, aclarando de paso que el Mariano Rosas de Toay no era sino un homónimo tardío del cacique. Recuerdo, entre los comentarios de los pocos presentes, el del ex secretario general de la CGT, el diputado peronista Saúl Ubaldini quién, al felicitar la justicia de la demanda, mencionó que la madre del General Perón había sido una india mapuche. Este encuentro sugiere, de un lado, que la legitimación de la identidad del reclamante no siempre se obtiene a través de la participación del portavoz ranquel sino de una presencia suplementaria que es la del experto no ranquel autorizado a hablar. Por otro lado, se manifiesta la importancia estratégica que, durante el proceso de restitución, tiene el horizonte discursivo del “indio fantasma” o ranquel acriollado que, en este caso, autoriza a un alto dirigente político nacional a subsumir a los ranqueles en los mapuche –y no en los *mamülche*– y a los indios en general en el “pueblo argentino” (por extensión, peronista). Esta misma virtualidad metonímica explica la disputa entre los ranqueles y la Subsecretaría de Cultura de La Pampa. Dicha agencia pretendía tomar el lugar del reclamante ya que, a su criterio, el beneficiario de la repatriación debía ser *también* la provincia de La Pampa. Todavía en 1999 la Subsecretaria insistía “en un proyecto de ley que otorgará a *nuestra provincia* y a sus legítimos descendientes su derecho a los restos del cacique” (La Arena, 5/10/99, mis cursivas). El argumento ranquel sostenía, por el contrario, que

ningún gobierno provincial tiene entidad para efectuar semejante reclamo. Sólo nosotros, los *deudos directos e indirectos*, tenemos derechos y autoridad

para que se nos devuelvan los restos de nuestros antepasados" (La Arena, 12/12/96, mis cursivas).

En esta pugna se dibujaba un gesto de asimilacionismo por parte de la agencia provincial, semejante al del diputado Ubaldini, justificado esta vez en la creencia de que era la pampeanidad la que debía ser reparada luego de que el estado nacional hubiese saqueado una reliquia del pasado indígena, entendido como patrimonio cultural provincial. La contra-táctica ensayada por los ranqueles condujo a reconstruir una genealogía de indígenas –recordemos que siempre están al borde de invisibilizarse en el magma criollo– apelando a la noción de *deudo-descendiente* descomponible en *directo* e *indirecto*. Así, obligados a buscar un descendiente directo de Mariano Rosas, lo hallaron en un anciano hasta entonces ajeno al movimiento político indígena quien, no obstante, culminó refrendando todos los trámites legales requeridos para el reclamo. En torno a este deudo-descendiente directo, que oficiaba de pivote, giraba el Pueblo Ranquel como conjunto más próximo de los deudos indirectos, ensamblando a través de memorias, apellidos, pautas de co-residencia y otros diacríticos la biografía personal con la colectiva. Pero en el proceso se habrían de producir algunas interrupciones en la identidad ranquel que se deseaba exhibir. Resulta llamativa la necesidad de explicarse que tenían los ranqueles cuando se les preguntaba por aquel muchacho de veinte años con ostensibles rasgos "no indios," apellido italiano y habitante urbano que se transformaría en inesperado protagonista de la restitución del cráneo. Ese muchacho era el nieto del deudo directo del cacique y debió, a causa de la ancianidad de su abuelo indio, reemplazarlo en varios momentos cruciales de la ceremonia. Su "blancura," negociable hasta cierto punto dentro de la lógica del indio fantasma, funcionaba también como un fetiche identificante ya que en algún punto *eso* dejaba de significar "blancura" ("falso indio") para constituirse en una superficie de contacto que confundía a los sujetos en lo blanco y en lo indio.

En otro orden, el conflicto acerca del significado del cráneo enfrentaría a los demandantes –los ranqueles, a veces aliados con la Subsecretaría de Cultura de La Pampa– y al Museo de La Plata, como demandado. Las posiciones parecían claras y tajantes, con la justicia y la injusticia repartidas a ambos lados del campo. Los primeros reclamos fueron sistemáticamente rechazados por el Museo arguyendo que tal pretensión era una "cuestión política" porque "los restos forman parte del reservorio nacional de todos los argentinos, que están custodiados en un museo único en su tipo" (La Arena, 11/12/96). La portavoz del Museo comunicaba a la prensa que los restos

están conservados en perfecto estado [...] pero no se encuentran en exhibición por un criterio ético hacia la muerte y porque tampoco son didácticos (La Arena, 11/12/96).

La nota también decía que el Museo se avenía a despojarse de su patrimonio si y sólo si una ley nacional así lo mandaba. El diario pampeano, por su parte, tomaba posición revelando, a través de una foto de momias y esqueletos, la “muerte” que el Museo no quería exhibir e informaba que los restos provenían de la “conquista final del desierto” y que “muchos oficiales del Ejército profanaban las tumbas de los jefes indios” (La Arena, 11/12/96). Similares consideraciones realizó la prensa provincial y nacional durante todo el proceso de restitución. “Robo,” “horror,” “secreto fetiche,” “un rótulo más,” “pieza viva de colección,” o “cautivo” eran frases comunes que reforzaban la imagen de injusticia y al Museo como responsable de no querer repararla y, por lo tanto, pasible de complicidad. La voz pública de los ranqueles admitía tácitamente estas imágenes pero se limitaba a reclamar que “nuestros antepasados debían descansar en paz en su tierra. Es lo que corresponde” (Clarín, 11/12/96). El cráneo condensaba, pues, una serie de significados y valores contrapuestos como patrimonio nacional, patrimonio provincial, identidad indígena, documento, muerte incompleta, antepasado. Pero vale la pena destacar con más detalle el discurso del Museo. Desde el inicio, la institución reclamó para sí los papeles de custodio de la identidad nacional y agente del universalismo de la ciencia. En contraposición, la demanda ranquel se le aparecía como una “cuestión política” en el sentido en que suponía una particularidad identitaria –no nacional– y un interés particular –no estatal, dóxico–. No obstante, el Museo reconoció indirectamente la legitimidad de la demanda al admitir que estaba “fuera de lugar” exhibir los cráneos “por un criterio ético hacia la muerte” y que los argentinos ya no podían aprender nada de ello. Subrayemos que dicho criterio del Museo es “hacia la muerte” en tanto abstracción y no hacia los muertos para reencontrar un eco de los escrúpulos de P y de la osadía de Zeballos cuando admitían, a medias, la profanación. Llamativamente, son la prensa, los ranqueles y el gobierno de La Pampa quienes, deseando reparar una injusticia, precisan exhibir los restos de la muerte. El punto es que si bien el Museo ya no desea espectacularizar el cráneo, no por ello abroga de su derecho de ser el custodio de su no exhibición. La cosa requiere una acción que puede ser un mostrar o un esconder (o una destrucción) y en todas ellas hay un reclamo de poder. Concedido que los ranqueles sean los propietarios legítimos del cráneo en virtud de un derecho cultural, ¿supone ello que deban ser sus custodios? La homología salta a la vista; el pueblo, sede legítima de la soberanía, no gobierna (conduce, vela) sino a través de sus representantes. ¿Qué entidad decide sobre los derechos culturales en abstracto? Es necesario que la manipulación de la cosa no sólo ga-

rantice un derecho cultural sino el agente de poder que sostiene el “estado” de los derechos culturales. Así, el Museo juega su última carta para “trascender” las cuestiones políticas: apela a la juridización. Reclama una ley especial por la cual él mismo y los ranqueles puedan convertirse en sujetos abstractos de la ley emanada de un estado árbitro, ubicuo y altamente ético. La capacidad de esta estrategia dependerá de hacer olvidar que la reparación requiere de procedimientos concretos por los cuales la cosa apropiada debe ser materialmente desapropiada. Volveremos sobre esto a la hora de la entrega del cráneo.

Respecto a las disputas por la identificación del cráneo debemos recordar que la meta de los reparadores es devolver definitivamente al cráneo el nombre propio “Mariano Rosas” y restituirlo como tal –“cráneo de Mariano Rosas”– al conjunto de los ranqueles. Aparentemente esta tarea no ofreció problemas. Sin embargo, ¿por qué surgieron y surgen constantes dudas sobre la identidad del cráneo? Vimos que al entrar al Museo se buscaba despersonalizar el cráneo pero sin éxito completo ya que cuando se lo “mataba” con números e inscripciones, éste revivía y cuando se buscaba revivirlo con nombres propios, esta vida tomaba un aspecto abstracto. La posibilidad de éxito del reparador para restituir el nombre depende del sistema de catalogación e identificación que puntuó el circuito de “profanación,” “clasificación” y “exhibición”, lo que equivale a decir que se requiere creer en algunas acciones de los “profanadores” para asociar un hueso a una personalidad histórica. Esta mediación nunca puede ser salvada lógicamente. Vemos entonces que las disputas respecto de la identidad del cráneo no ocurren tanto dentro del propio discurso de la restitución que comparten todos los actores. Más bien, los conflictos se producen entre dicho discurso y el “sentimiento” de que todo es un engaño. La sospecha alude al carácter fetichista del cráneo en tanto cosa cuya objetividad no puede reponerse del todo. La duda, que alimenta tantas explicaciones y auto-exámenes es justamente uno de los espacios donde surge oblicuamente la subjetividad ranquel. “¡Qué va a ser ese Mariano Rosas!”, me decía el mismísimo *Lonko-che* del Pueblo Ranquel un año atrás. “¡Eso es la cabeza de un piche!”, riéndose entre dientes. “¿Y entonces qué?”, pregunté yo. “Yo que sé, eso es cosa de blancos”. Entiéndase bien, “cosa” de “blancos”.

La identificación del cráneo se pretende afianzar plenamente cuando al nombre se le adosa la biografía de Mariano Rosas, operación que, en general, aparece en todas las noticias y documentos oficiales con el título de “historia”. La biografía se presenta bajo el efecto de la mirada de Mansilla en *La excursión a los indios ranqueles* (cf.: Gómez, 2001). Se destaca que era un gran jefe que siempre quiso la paz y la civilización al tiempo que defendía la soberanía y dignidad de su gente. A estas cualidades se le agrega la historia del nombre y la conexión con Juan Manuel Rosas, ícono del nacionalismo argentino. “Mariano Rosas” es

bautizado el muchacho Panguithruz Gner, hijo de Painé y una cautiva, en honor a Rosas, “Restaurador de las Leyes” quien lo había cautivado y retenía a su servicio en una de sus estancias. Luego de su afortunada huída, continúa la “historia”, Panguithruz se juró nunca más volver a salir de Leubucó. “Mariano Rosas” aparece entonces como el hijo de la cautiva, a la vez, cautivado por el Señor de la Argentina –el “enemigo acérrimo de los indios” que realizó la primera campaña del desierto en 1837, pero también al que Mariano le “guarda un gran afecto y respeto” y “debe cuanto es y sabe” (cf.: Gómez, 2001)–, Panguithruz Gner/“Mariano Rosas”, es la marca de aquel que fue y volvió de la tierra de los cristianos y a su vuelta, prometió nunca más volver; marca de aquel que, después de muerto, fue arrancado una vez más de su morada, en la segunda campaña del desierto, al mando de Julio A. Roca, y llevado al Museo de La Plata para retornar ahora, quizá, definitivamente. Ese tiempo de excepción que está bajo la autoridad de otro –cautivado en la estancia donde aprende la civilización, cautivado en la vitrina en la que la civilización aprende de su forma craneal– amenaza repetirse. Parece hacerse proferir a Mariano un mensaje profético aprendido entre las mujeres sabias y su propia experiencia de diplomático: “civilizarse sin volver a la civilización”. El movimiento ranquel querría hacer cumplir la promesa que Mariano se hizo. Más que tomar distancia de la imitación de “Rosas” se trata de una imitación a distancia (“para que sus indios no creyeran que es un imitador”; cf.: Gómez, 2001). La biografía y el nombre controlan la excepcionalidad intrínseca de “Mariano” /Panguithruz en su devenir una copia de sí mismo y de todo lo que toca. Únicamente prometiendo civilizarse –aunque a distancia– pueden los ranqueles denunciar legítimamente una injusticia y hacerse deseables como sujetos culturales responsables.

La restitución del cráneo/Mariano Rosas y sus paradojas: la ceremonia en el Museo

La mañana del 22 de junio de 2001 me encuentra a las puertas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, donde daría inicio el proceso de restitución del cráneo. Recibidos por una monumental arquitectura neoclásica, se dan cita allí la comitiva ranquel, las autoridades del Museo, diputados provinciales y nacionales, el ministro de Desarrollo Social, funcionarios del INAI, periodistas gráficos y de TV, académicos y simpatizantes indígenas y no indígenas de la causa ranquel. La entrega del cráneo a los ranqueles se dispone a lo largo de un cuidado protocolo. Atravesando el vestíbulo principal y subiendo escalinatas adornadas con grandes óleos, arribamos a un amplio salón en el que llegaron a reunirse cerca de ochenta personas. En su momento, los ranqueles, en la persona de un anciano *lonko*, reciben de un alto funcionario una caja enfundada en

un paño rojo. Acto seguido, se trasladan, caja en mano, a un cuarto en el que sólo se admite la presencia de los deudos directos e indirectos. Más de un año después supe de un antropólogo a quién se le había permitido (¿o solicitado?) filmar la escena. Resultado de esta excepción es el documento visual con el que contamos (Jure, 2001).¹² Intentemos analizar este suceso, atentos por cierto a las querellas simbólicas asociadas a la manipulación del cuerpo muerto (Verdery, 1999) pero buscando además ensayar nuestro propio experimento fetichista.

Ya al interior del recinto cuyas puertas habían sido clausuradas para los no íntimos, la imagen de la cámara panea unas veinticinco personas que se acomodan en torno a una larga mesa rectangular tapizada con un vidrio. Sobre ella se ha depositado la caja envuelta en el paño. Reina un silencio solemne. La mayoría de los *lonkos* de cada comunidad ranquel están ataviados con ponchos negros y vinchas. El anciano, llamativamente vestido con ropa común, se ubica en el centro de la mesa mientras a su lado se ve a una de las líderes espirituales de los ranqueles. Ambos se consideran y son considerados deudos directos del cacique, entre otras cosas porque llevan el apellido “Rosas”. El *lonko* descorre el paño y se deja ver una caja hecha de material plástico blanco. La abre y contempla su interior con seriedad lenta. La mayoría de los presentes aún no ha visto el cráneo. Tampoco el ojo del documentalista ni nosotros, espectadores tardíos. Tras unos segundos de hesitación, la líder espiritual se improvisa en el papel de maestra de ceremonia y decide deslizar la caja, ya abierta, en el sentido de las agujas del reloj. El primer destinatario observa su contenido con cierta indiferencia. A su lado, una *lonko* ranquel saca una primera fotografía. Otro más se santigua. La caja continúa moviéndose sobre la mesa empujada y recibida por las manos de cada uno de los presentes. Un hombre se anima a tocar la calavera. A partir de ese momento todos los que reciben la caja quieren tocarla y, pudiendo hacerlo, la tocan. Cuando la caja retorna al punto de inicio, hay más lentes que apuntan a su interior. Con emoción contenida, la maestra de ceremonia improvisa las siguientes palabras dirigidas a Mariano Rosas mientras sus manos reposan en la caja:

Acá están todos, los hijos de tus hijos y los hijos de tus hermanos para llevarte de vuelta a La Pampa. Allá vamos a volver a estar todos juntos en familia. No quiero que sientas pesar hermano porque los demás hermanos [se refiere a todos los cráneos indígenas que se encuentran en Museo; A.L.] que se quedan acá van a poder venir con nosotros (en: Jure, 2001).

Luego, el anciano *lonko* pronuncia unas cortas palabras refiriéndose a Mariano Rosas como el *kukú* (abuelo) que vuelve a Leubucó. En el mismo tono solemne pero quizá con menor carga emotiva distintos oradores indígenas no ranqueles van dejando sus frases que celebran la reunión de la “familia abori-

gen" ampliada. Tras la ronda uno de los ranqueles invita a salir del recinto. La caja se envuelve cuidadosamente en el paño rojo y todos se retiran.

En el salón principal esperamos entremezclados los "donadores" del cráneo y los testigos de la donación. En un extremo hay una mesa y a su lado un micrófono de pie. Frente a la mesa se ubican dos sillas, una para Alberto Rex González –octogenario héroe modernizador de la antropología argentina– y otra para el anciano *lonko* Adolfo Rosas. La caja está fuera de la vista de los espectadores, custodiada por un ranquel con vestimenta de *cona* (guerrero) que también es agente de policía. El locutor oficial abre el acto y pasan a pronunciar sus discursos los ranqueles y las autoridades. El tono se vuelve más anónimo y menos íntimo y el contenido toma connotaciones ideológicas abstractas. La primer oradora es la directora del INAI quien resalta el "viaje de retorno del *lonko-che* Panguithruz Gner" deseando que "sirva para el fortalecimiento de la identidad cultural, de unión para el Pueblo Rankülche y sirva para el reconocimiento de la sociedad argentina de las múltiples raíces que nutren nuestra identidad". Le sigue el *lonko* Adolfo Rosas quien, en lengua vernácula y en castellano, declara: "yo llevo sangre Rankülche y de Mariano Rosas. Llegué a esta tierra para buscar a Mariano Rosas y llevarlo a Leubucó". La maestra de ceremonias ranquel vuelve a tomar la palabra y enfatiza el papel de la restitución de los restos como aglutinador de los ranqueles y de éstos con los pampeanos y los argentinos. A continuación hablan, por el lado de los académicos, la Directora del Museo, una antropóloga de la casa especialista en temas indígenas y Alberto Rex González. Por el poder político, se despachan con sendas declaraciones un diputado pampeano, otro diputado nacional y el ministro de Desarrollo Social. Cabe destacar entre estos discursos el de la directora de la institución: "el Museo es una caja de resonancia de los vaivenes políticos de la historia argentina y también de la historia de la ciencia". En una entrevista a un diario de La Plata, amplía la justificación del "fuera de lugar" del cráneo a lo largo de un siglo considerando que "la presencia de restos en nuestro Museo responde a los paradigmas y metodologías de la época, donde se estudiaba la evolución del hombre" (Hoy, 29 de junio de 2001). Mientras la líder ranquel enfatiza la continuidad esencial entre pasado y presente, la directora del Museo coloca a "nuestro Museo" dentro de "épocas", implicando la idea de mutua externalidad entre épocas históricas. Desmintiendo parcialmente este argumento historicista, el discurso de González critica la consideración de los cráneos como piezas de museo en lo que tiene, en todo tiempo y lugar, de negación de los derechos humanos de los indígenas. Esta afirmación no parece interesarse en las ambivalencias que hemos marcado en los propios actores históricos respecto a la profanación y la clasificación de cráneos. Aún más, el discurso de González tiende a anular el pasado en el presente al señalar que el reclamo de restitución había suscitado hondos polém-

micas en la comunidad científica del Museo contra posiciones que revivían “el cientificismo del siglo XIX”. Por su parte, la antropóloga indigenista plantea la justicia del reclamo y hace tomar conciencia a los presentes de que la “ciencia también tiene sus rituales”, invirtiendo simétricamente aquello que en el pasado había motivado la “exhumación” que era el conocimiento científico del ritual mortuario de los ranqueles. Las autoridades políticas directamente borran el pasado y enfatizan los efectos presentes y futuros de la reparación histórica. El diputado pampeano marca a La Pampa como beneficiaria de esa reparación. El diputado nacional, a cargo de la comisión de políticas poblacionales del Congreso Nacional, relaciona la restitución con una estrategia de recuperación de lo nacional frente a una “globalización insolidaria.” El ministro pasa revista a su acción gubernativa referida a la restitución de tierras a grupos indígenas de otras partes del país.

Al finalizar los discursos, el locutor invita a firmar los documentos que legalizan la devolución en el marco de la ley 25276. En ese momento vuelve a entrar en escena la caja envuelta en el paño rojo. Se la coloca sobre la mesa y junto a ella se disponen las actas de entrega que son firmadas por la directora del INAI, la directora del Museo y el ministro. Hecho notable: ningún ranquel firma el documento. El estado se entrega a sí mismo, a través del puño de sus funcionarios, el cráneo.

Finalmente, el locutor oficial invita a los concurrentes a salir del museo y nos concentramos en la escalinata que se prolonga bajo las columnas dóricas. La caja traspasa el umbral de los portones del Museo, en manos de la propia directora quien, por segunda vez y de modo “oficial”, la entrega al mismo anciano ranquel que ya antes la había recibido y, por supuesto, devuelto. De inmediato, los ranqueles cubren el paño que envolvía la caja con una bandera mapuche y sobre ella extienden un poncho amarillo. Parecen “liberarse” e improvisan cuatro vueltas alrededor del anciano que sostiene el cráneo encubierto, pero esta vez, y por partida doble, por ellos mismos. Al son del *kultrún* y apoyando sus manos sobre la caja pronuncian un rezo en lengua indígena, flamean la *Wipala* y una bandera mapuche, levantan los brazos al cielo y agradecen con gritos a Chachao. Todos se abrazan, lloran y sacan fotos entre una maraña de periodistas y curiosos. Minutos después, una comitiva selecta se dirige a tomar el avión oficial hacia La Pampa. El resto viajamos en ómnibus.

¿Qué es lo más relevante en esta ceremonia desde el punto de vista de las políticas de reconocimiento pluralista de los ranqueles? Se advierten claramente las tácticas de ordenamiento jerárquico del espacio, del tiempo y de los cuerpos que posibilitan la (auto)marcación étnico-cultural de los ranqueles así como el alumbramiento de ciertas tensiones y contra-tácticas. El “cuarto reservado” marca inmediatamente quiénes son y quiénes no son los indígenas en la

reunión, hecho que no deja de reforzarse a lo largo de todo el acto oficial. Tal segregación espacio-temporal realiza con un alto grado de iconicidad la identidad de los ranqueles como algo que se produce en una esfera de interioridad y antes de la palabra oficial y pública, estableciendo como piso del registro de la aboriginalidad la creencia en la identificación primaria de los ranqueles consigo mismos, a través del contacto corporal con el cráneo. *Marginación, interioridad, anterioridad e intimidad* son parámetros ideológicos que establecen a un mismo tiempo la aboriginalidad ranquel en tanto que actuada materialmente en concreto. Si enfocamos la situación desde la caja-cráneo advertimos un movimiento análogo y convergente. La escena del “cuarto étnico” revela que el cráneo nunca sale de la caja y que el sujeto ranquel se constituye abriendo y mirando el interior de un receptáculo –se habla también de “cofre”– en busca de un secreto tesoro que no se debe divulgar. El retiro de los blancos de la esfera íntima ranquel es un poder-dejar-de-ver que produce el teatro de la identidad aborigen sugiriendo con ello que la auto-adscripción –en el “cuarto étnico”– parece una verdad suficiente. Pero sabemos que no lo es, ya que la pequeña habitación se enmarca en la verdad física del salón donde la palabra pública de la autoridad puede resonar amplificadas con micrófono y altos techos y la ley encuentra el papel, la tinta y el puño que la rubrican. A lo largo de la ceremonia del Museo hay un fuerte investimiento oficial en *evitar mirar dentro de la caja*. ¿Es que abierta la caja, bajo el techo del Museo, y puesto el cráneo a la vista de todos, se evidencia la profanación que se quiere velar y se admite, *in situ*, una acusación? El respeto al duelo de los ranqueles bajo la modalidad de observarlos tras bambalinas mirándose a sí mismos es también una forma de salvar la cara ideológica del Estado –aquí, el Museo y las autoridades de gobierno–, El Estado no quiere abrir la caja *con los ranqueles*. No quiere estar allí. Los reparadores mantienen a lo largo de la ceremonia esta “distancia respetuosa” apareciendo siempre como guardianes de los umbrales –el borde de la caja cerrada, la escalera del museo– y empujando con ello a lo ranquel a habitar dentro de estos recintos que se han preparado para ellos, aunque manteniendo el derecho de decidir cuando penetrarlos o respetarlos. Es una táctica que se des-responsabiliza de lo que sucedió en el pasado y que cree posible la reparación.

¿El secreto está en otro lado? Hasta qué punto los ranqueles sienten que su intimidad está siendo observada y controlada –es decir, que la identidad ranquel reclamada no es la otorgada– lo revela el hecho de que ni bien se apoderan del cráneo fuera del Museo, su primer acto es cubrir la caja con más “velos” –una bandera, un poncho– “protegiéndola” además con un paso y un canto ritual. No podemos evitar llamar la atención sobre la simetría entre este “encubrimiento” y el “descubrimiento” profanador de la momia de Mariano Rosas.

En todo caso y sin duda, este acto refuerza la imagen de aboriginalidad oficial pero a la vez crea una sutil y efímera frontera de autonomía.

Hubo un ojo no ranquel y no blanco que observó. Es la cámara del antropólogo o la cámara-antropóloga. Ambas trabajan en el propio Museo y transgreden la barrera (corroboran la segregación) para documentar esa mirada de los ranqueles hacia “su” antepasado. El film, junto con lo visto, es un fetiche de la política del reconocimiento; capta el circuito de reparación creando una representación estabilizada cuya materialidad la excede y crea nuestra identificación analítica con ella.

La reparación histórica como registro y asimilación: deuda cancelable, daño remisible

La restitución está orientada por la ideología de la reparación histórica. El devolver se enmarca dentro de una reciprocidad que vendría a reponer un equilibrio otrora alterado, el equilibrio del sí mismo relacionado con otros sí mismos. La reciprocidad presupone la existencia de separaciones por las que circulan elementos que se sustituyen unos a otros bajo ciertas equivalencias, efectivas o potenciales. Pensar las restituciones o reparaciones bajo este modelo conlleva en última instancia la idea de que una deuda puede ser pagada y que es posible subsanar un daño.

La reparación para funcionar como justicia (distributiva o retributiva) requiere suponer el mundo-como propiedad y el mundo-como-identidad. Lo mal apropiado sería restituido legítimamente como propiedad –patrimonio pero también esencia– de cada sujeto/grupo/sociedad/cultura, redundando así en lo que le es propio –la identidad–. Todo ello culmina en el agradecimiento (al que tantos ranqueles son movidos desde dentro de sí mismos), ese plus de reconocimiento que vuelve al que reconoce y que reproduce de algún modo su posición inicial. Lo dice un ranquel en el Museo:

Ustedes [se refiere al Museo; A.L.] que hasta hoy han *cuidado celosamente* este valioso estandarte aborígen, *no se desprenden de él* sino que *hacen posible el verdadero sentido de la historia*: recibir en las tierras de sus tolдерías, bajo sus caldenes, con el mismo trinar de sus pájaros, una vida tan rica y tan noble que nos legó nuestro cacique (en: Jure, 2001; mis cursivas).

Más específicamente, para ser eficaz como pago la cosa debe lograr subsumir las identidades del pasado en las del presente. Este mecanismo funciona bajo tres condiciones: que el presente sea una inversión simétrica del pasado, que las identidades sean equivalentes y que la cosa sea a la vez, *pero alternadamente*, cráneo y cráneo de Mariano Rosas. Bajo estas condiciones puede garantizarse

que el cráneo llegue a destino, produciendo el efecto cancelatorio, la reparación del daño y el reconocimiento de las identidades ranquel y no ranquel en sus respectivas mismidades. La problematicidad de la cosa remite a su cualidad de fetiche que resquebraja esa diacronía implicada en la alternancia y, más generalmente, en el proceso semiótico. No cabe duda de la importancia que cobra para el éxito de la reparación que el cráneo sea asignado –fijado en el aquí y ahora de cada uno de los puntos de la diacronía– a la identidad “Mariano Rosas”. Y esto mismo puede crear contraposiciones que revelan una disputa de sentidos como cuando del cráneo se dice que pertenece a un “pichi”, a un número, al Estado, se lo esconde a la vista o se lo exhibe. Pero creemos que una dimensión más profunda está presente para asegurar el circuito de dominación que implica la reparación. Se trata de controlar la cosa en su materialidad, en su hacerse y deshacerse. Hemos intentado mostrar alusivamente, quizá del único modo posible, que la principal forma de controlar dicha materialidad es una especie de destitución sensorial sobre la que se monta un mecanismo de poder: no querer ver ni tocar aún viendo y tocando. Pero a pesar de ello, la materialidad deja sus huellas. La cosa deviene constantemente ajena debido a las experiencias sensoriales que suscita el mirarla y el manipularla, experiencias que presuponen la fundamental inmediatez (sincronía y no diacronía) del contacto. Dicha experiencia, buscada o no, produce momentos identificantes que distorsionan el reconocimiento de las identidades en juego volviéndolas, a su vez, ajenas a sí mismas.

Los abordajes que se han ensayado sobre la llamada “repatriación de restos óseos” en el marco de las políticas de identidad indígena se caracterizan, a nuestro entender, por dos tendencias que limitan sus posibilidades interpretativas. Por una parte, la judicialización con que suele encararse el tema defendiendo las posiciones respectivas de activistas indígenas y científicos o arbitrando disputas y diseñando consensos posibles.¹³ por la otra, la deriva culturalista o individualista metodológica que lleva a reificar, sin dejar de considerarlas como construidas, las concepciones “propias” de los actores en juego (indígenas, científicos, museólogos, políticos, etc.). Se está muy cerca de volver a preguntar cuáles son las creencias sobre los muertos que tienen los bárbaros o, lo que es casi lo mismo, admitir el carácter cultural de la ciencia y los científicos. Ni lo uno ni lo otro. Quizá si dejamos de ver la reparación como posible podría amonorrarse la velocidad con que se aproxima la venganza. ¿De los ranqueles? No, de los blancos y sus cosas.

- ¹ Una primera versión de este artículo fue presentada en el *Seminario Permanente* del Centro de Antropología Social – Instituto de Desarrollo Económico Social, en el mes de mayo de 2005.
- ² Master en Antropología Social (Museu Nacional-UFRJ) y candidato a Doctor en Antropología (Columbia University). Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires; Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad de San Martín. Buenos Aires, Argentina. E-mail: axellazzari@hotmail.com. 16 de noviembre de 2007.
- ³ La ceremonia de restitución se prolongó en La Pampa culminando en el paraje de Leubucó. En este antiguo emplazamiento de las tolderías ranqueles se encontraba la tumba de Mariano Rosas y fue allí que se depositaron los restos del cacique. En Lazzari, 2007 se describen algunos pormenores de lo sucedido en ese lugar que ya venía siendo objeto de prácticas de memorización ligadas al reconocimiento aborigen (Curtoni, Lazzari y Lazzari, 2003). Un ensayo periodístico sobre la restitución de los restos de Mariano Rosas puede encontrarse en Moreno (2001), texto que, a su vez, constituye material de análisis de los efectos de “indiferencia cultural” producidos por la representación que tuvo este acontecimiento en el ciberespacio (cf.: Jure, 2005).
- ⁴ Este esquema se inspira en el trabajo de García Duttman (2000), quién distingue en alemán entre *Erkenntnis* (re-cognition), *Wiedererkennen* (misrecognition) y *Anerkennung* (acknowledgement). Esta última acepción “abierta” puede pensarse como un asemejarse sin objeto.
- ⁵ Para una genealogía del término “fetiche” y “fetichismo” y su ensamble con el proyecto colonialista de conocimiento de la religión del Otro, así como también con la posibilidad de la crítica marxista del capitalismo como “religión”, ver: Pietz (1987).
- ⁶ El pluralismo se relaciona con la “diáspora liberal”, la difusión y rearticulación contextual de la “idea iluminista de que la sociedad debería estar organizada sobre la base de un entendimiento racional mutuo” (Povinelli, 2002:6). Independientemente de los contenidos que adquiriera históricamente la diferencia –“étnica”, “política”, “racial”, “cultural”– resulta más penetrante el hecho de que el liberalismo estructure el gobierno de la diferencia en un doble vínculo entre el juicio racional individualizante y el juicio moral englobante. El liberalismo pregunta “¿qué es el otro?” –el sujeto de la diferencia– y “¿quién merece su otredad?” –la identidad y el valor del diferente. La divergencia que surge de las posibles respuestas suele escalar un grado más con la cuestión, “¿quién ‘soy yo’ para valorar al ‘otro’?”. En conjunto, la disyunción racional-moral del pluralismo liberal propicia un mecanismo de diferimiento en las prácticas de detección y asimilación del otro que se organiza como gobierno de las conductas sociales en la medida en que deja abierta la definición concreta de la frontera entre la razón y el sentimiento.
- ⁷ El deseo de construir estos documentos como legitimaciones se advierte al tomar en cuenta que mi propio conocimiento de su existencia fue mediado por dos personas (no ranqueles) comprometidas con el proceso actual de restitución de los restos. Una de ellas me entregó en mano una transcripción del artículo “La Tumba de Mariano Rosas” aparecido en 1969 en el diario local *La Arena* en el que, a su vez, se reproducían los “Párrafos” publicados en el diario *La Prensa* en 1878. El artículo de Ten Kate, publicado en la *Revista del Museo de Ciencias Naturales de La Plata* en 1904, me fue indicado por un conocido historiador santarroseño. Resta manifestar mi agradecimiento a ambos amigos sin desconocer por ello el carácter venenoso de estos presentes.
- ⁸ Mariano Rosas había muerto el 18 de agosto de 1877 antes de la derrota militar de los ranqueles. Una noticia publicada en el diario *La América del Sur* hablaba de “exequias verdaderamente regias” (citado en Gómez, 2001).
- ⁹ Zeballos ejemplifica también esta aparente alianza entre el blanco y la naturaleza objetiva. “Los indios araucanos no siguen la regla general (marcar túmulos) en los territorios que exploro. Sus muertos, sepultados en los flancos de los médanos, no serían encontrados después, si la naturaleza no se encargara de revelarlos con una de sus evoluciones orgánicas” (Zeballos, 1960:201).
- ¹⁰ “Muy preciosos” es la adjetivación que también usaría Lehmann-Nistche años después para referirse a los signos que permiten determinar la raza en “personas vivas,” lamentando en contrapartida el empobrecimiento que supone trabajar sólo sobre restos óseos (Lehmann-Nistche, 1898:126).

- ¹¹ Aclaremos que el pasaje citado hace mención a los números de orden dados por Ten Kate en su estudio, los que no coinciden con los números de la colección ni con los del inventario.
- ¹² Agradecemos la generosidad de su realizador al habernos hecho una copia del video.
- ¹³ Ejemplo de ello sería el aval a las políticas de restitución a condición de que los museos sigan teniendo derechos sobre la cosa, o a la inversa, la de no reclamar la restitución a condición de que los museos sometan sus derechos de exhibición y estudio al consentimiento de los deudos. Estas soluciones de “soberanía compartida” son tanto más oídas cuanto más judicializado se vuelve el campo de la restitución. La colección de “todas las voces” en Mihesuah (2000) representa bien la situación presente.

Bibliografía

Boletín oficial, 28 de agosto de 2000.

Curtoni, R., Lazzari, A. y Lazzari, M. (2003). Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration, and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology*. 35, 1, 61-78.

Diario *Clarín*. Edición del 11 de diciembre de 1996.

Diario *Hoy*. Edición del 29 de junio de 2001.

Diario *La Arena*. Ediciones del 11 y 12 de diciembre y 5 de octubre de 1991.

Freud, S. (1959). The Uncanny. En *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*. Vol. 17 (pp. 218-252). London, Hogarth Press.

García Düttmann, A. (2000). *Between cultures. Tensions in the struggle of recognition*. London and New York, Verso.

Gómez, P. (2001). *Una nación que reconoce sus raíces es una nación con futuro. Restitución de los restos del cacique Panquithruz Gner al pueblo ranquel de La Pampa*. Buenos Aires, Publicación oficial del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Grassi, A. (1929). *La Pampa y sus derechos*. Santa Rosa, Merovich Editor.

José Carlos Depetris. (2001, septiembre 9). La otra sepultura de Mariano. Diario *La Arena*.

Jure, C. (2001). *La restitución de los restos del cacique Panquitrutz Güor (Mariano Rosas) al Pueblo Rankül*. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata.

Jure, C. (2005). Internet y la in-diferencia cultural: el caso de la restitución de restos indígenas en Argentina. *Seminario Permanente del Centro de Antropología Social, Instituto de Desarrollo Económico y Social*, 2 de agosto de 2005.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.

Lazzari, A. (1998). Civilización clemente y educación moral del militar-tourist en Una Excursión a los Indios Ranqueles. Contribución al estudio de la subalternización étnica de los ranqueles. *Memoria Americana*. 7, 91-116.

Lazzari, A. (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: the Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. *The Journal of Latin American Anthropology*. 8, 3, 59-83.

Lazzari, A. "Ya no más cuerpos muertos: mediación e interrupción en el reconocimiento ranquel". *E-misférica. Performance and Politics in the Americas*. [en línea], vol. 4, núm. 2., 2007. [consulta: 16 de noviembre de 2007]. <http://hemisphericinstitute.org/journal>.

Lehmann-Nitsche, R. (1898). Antropología y craneología. *Revista del Museo de la Plata*. (sd). 123-140.

Mansilla, L. V. (1969 [1870]). *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires, CEAL.

María Moreno. (2001, julio 1). Siempre es difícil volver a casa. *Página 12*, *Revista Radar*.

Mihesuah, D. (Ed.). (2000). *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln and London, University of Nebraska Press.

P. (1969 [1878]). Párrafos de la carta de un expedicionario (episodio de la campaña a Nahuel Mapu). *La Arena*. (Copia de un artículo de La Prensa reproducido en "La Tumba de Mariano Rosas", *La Arena*, 1969).

Pietz, W. (1987). The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *Res*. 13, 23-45.

Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham and London, Duke University Press.

Spyer, P. (1998). Introduction. En P. Spyer (Ed.), *Border Fetishisms. Material Objects in Unstable Spaces* (pp. 1-11). New York and London, Routledge.

Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. En A. Gutman (Ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton, Princeton University Press.

Ten Kate, H. (1904). Contribution a la craniologie des araucans argentins. *Revista del Museo de La Plata*. (sd). 211-220.

Verdery, K. (1999). *The Political Lives of Dead Bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York, Columbia University Press.

Zeballos, E. (1960 [1881]). *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires, Hachette.

Resumen

Nuestro objetivo es reflexionar sobre la política de reconocimiento de los ranqueles que se desplegó en la devolución de los restos cacique Mariano Rosas, las disputas y negociaciones previas y la idea de “profanación” como pasado a redimir. Diagramados como acciones de *registro* y *asimilación* de los ranqueles, estos hechos, sin embargo, revelan síntomas de *identificaciones fetichistas* que desdibujan las identidades de los sujetos, los tiempos, las cosas y los actos en cuestión volviendo problemático el reconocimiento buscado y obtenido. El concepto de *fetiche* nos permite explorar tal fenómeno enfatizando simultáneamente las luchas por la hegemonía de sentidos y los circuitos de deconstrucción que son producidos por las fuerzas materiales. Se plantea, entonces, que la restitución de restos, y con ella la política de reconocimiento que la justifica, es un proceso de estructuración de identidades *interrumpido* por fetiches.

Palabras clave: Identificación fetichista; Restitución de restos humanos; Políticas de reconocimiento; Pueblo indígena ranquel

Abstract

My aim is to reflect on the politics of recognition of the Ranquel Indians as it unfolds in the restitution of the remains of chief Mariano Rosas, the preceding disputes and negotiations and the idea of “desecration” as a redeemable past. Diagrammed as acts of *recording* and *assimilation* of the Ranquel, these facts, however, reveal symptoms of *fetishistic identifications* that blur the identities of the subjects, temporalities, acts and things involved making the recognition sought and received problematic. The concept of *fetish* allows us to explore such phenomena insofar as it simultaneously highlights the struggles over semiotic hegemony and the deconstruction circuits produced by material forces. I, thus, posit the restitution of remains, and the politics of recognition implied, as a process of structuration of identities *interrupted* by fetishes.

Key words: Fetishistic identification; Restitution of human remains; Politics of recognition; Ranquel indigenous people

REPRESENTACIONES JUVENILES EN LA POBREZA: NEGOCIANDO LA PROPIA IMAGEN CON LOS ESTEREOTIPOS. UN TALLER DE FOTOGRAFÍA EN ISLA MACIEL, GRAN BUENOS AIRES¹

Ana D'Angelo²

Introducción

Esta investigación nació como producto de algunas inquietudes –y preocupaciones– planteadas ante las crecientes experiencias de trabajo artístico-cultural llevadas adelante por parte de algunos sectores de la sociedad civil con poblaciones consideradas “en riesgo”, en especial con jóvenes de barrios de menores recursos económicos, y en particular en el marco de las experiencias de talleres de fotografía en que se esperaba que los jóvenes documentaran sus vidas.³

La principal preocupación giraba en torno a la circulación pública dada a las imágenes tomadas por estos jóvenes, muchas de las cuales podrían resultar estigmatizantes e incluso incriminatorias. Se planteaba un problema: las mismas situaciones sociales complejas (la marginalidad, la violencia, la droga, la deserción escolar, etc.) a que este tipo de *intervenciones sociales*⁴ intentaban responder, se convertían en el tema por excelencia de las fotografías tomadas en algunos de estos talleres.

Pero este primer problema presuponía a los jóvenes fotógrafos de estos barrios como sujetos pasivos cuyas representaciones podían ser fácilmente apropiadas. Entonces era necesario intentar responder con anterioridad a ciertas preguntas: ¿Qué razones los llevaban a tomar esas fotografías? ¿Qué otras fotografías tomaban que no lograran visibilidad pública? ¿Cómo actuaban las imágenes estereotipadas –sobre la pobreza y la juventud– en la representación que estos jóvenes construían de sí mismos? ¿Qué similitudes o diferencias se establecían entre la construcción de una imagen para sí mismos y para los demás?

El objetivo del trabajo de campo, efectuado entre julio y diciembre de 2005, fue precisamente analizar la producción y circulación de las imágenes fotográficas tomadas por un grupo de jóvenes, en el marco de un taller de fotografía

brindado por una asociación sin fines de lucro en Isla Maciel, un barrio de pocos recursos de la zona sur del Gran Buenos Aires.

Dada la falta de continuidad de muchos jóvenes en cuanto a su asistencia al taller y a tomar fotografías, me he centrado en particular en ocho sobre un total de quince asistentes (la gran mayoría varones), de los cuales incluyo aquí cinco casos –tres varones y dos mujeres– que considero como los más significativos y representativos, basándome en la posibilidad de poder profundizar el trabajo de campo con ellos a través de entrevistas en torno de sus fotografías y de charlas informales sobre sus vidas.

A pesar del recorte etario de los asistentes al taller de fotografía (de entre 15 y 19 años) he decidido llamarlos *jóvenes* ya que muchos de ellos ejercían roles considerados adultos, entre los cuales se encuentra la salida del hogar familiar a temprana edad, la paternidad / maternidad adolescente, la necesidad de trabajar (o delinquir en su defecto), el consumo de drogas, etc. Como es sabido, por el contrario, la categoría *adolescente*, es una construcción histórica y social que considera a quienes la transitan como sujetos en formación, inmaduros para ejercer roles adultos. Señalemos junto con Pierre Bourdieu (1990), que la relación entre edad biológica y edad social es compleja, socialmente manipulada y manipulable y que mediante esta categoría se procede a definir a los jóvenes de sectores más desfavorecidos como adolescentes, igualándolos a los de clases medias y altas aunque sus experiencias tengan muy poco en común. La desestructuración del mundo laboral, del ámbito familiar y del escolar, en sectores de menores recursos, afecta sobre todo a la franja que podríamos denominar como “transición intergeneracional” llevándola a “estar en la calle”, en la que se adoptan nuevos códigos, se realizan ritos de iniciación, y se establecen nuevas relaciones que reemplazan a los ámbitos antes mencionados (Miguez, 2004). En este sentido, el énfasis en la heterogeneidad de los modos de ser joven y pobre, pretende evitar caer en reduccionismos individualizantes –de problemas de conducta personales–, o estructurales –como resultado mecánico de causas económicas– (Sánchez, 2004; Danani, 2000), ni en el estereotipo contrario (Jure, 2005) que nos haría suponer que ninguno de estos jóvenes realizaría ninguna de las acciones que en nuestra sociedad son penadas por ley.

Si bien podría decirse que los jóvenes, de cuyas vidas trata este trabajo, forman parte de esos otros históricamente contruidos como sujetos de estudio de la antropología y quedan dentro del límite disciplinar⁴ (Edwards, 1997), no es ésta la razón por la que he decidido analizar sus fotografías. Considero más bien que, a partir del “acercamiento”⁴ de una herramienta comunicativa, artística, documental, etc., como es la fotografía, no sólo es posible analizar la puesta en acto de sus representaciones sociales, sino también –y lo que más me interesa– la dinámica social que se establece en torno a éstas, entre los diferen-

tes actores del barrio y los de “afuera”, históricos “poseedores” de ésta y otras herramientas culturales. Las fotos nos abren una puerta de acceso a comprender las relaciones sociales al interior y al exterior del barrio en esta dinámica compleja.

El barrio

Bordeada hacia el norte por el riachuelo que la separa de la Capital Federal –y la enfrenta al barrio de la Boca–, hacia el este y el sur por la autopista La Plata-Buenos Aires, las vías muertas del tren y el barrio Dock Sud, y hacia el oeste por un pequeño canal del riachuelo, se encuentra Isla Maciel. Su ubicación periférica, y sus límites, la vuelven una “isla” aunque técnicamente no lo sea (desde que entubaron el arroyo Maciel). Pero principalmente, es su historia de marginación⁴ social lo que refuerza este sentido de “isla”.

Según el origen y composición de la población, en Isla Maciel se distinguen dos sectores: el sector originario de “barrio” (con manzanas y calles de asfalto) corresponde a las primeras inmigraciones de europeos, mientras que la “villa”⁵ (esto es, los asentamientos ilegales: grandes sectores de casas precarias, combinadas de chapa, maderas y/o ladrillos, unidas por pasillos laberínticos que sólo pueden transitarse a pie) corresponde a las últimas migraciones (Rattier, 1972). En total, el barrio tiene apenas 20 manzanas (5x4 cuadras), pero éstas se desdibujan por la fusión del barrio con la villa.

Hoy en día, su población –de entre seis mil y siete mil personas–, reúne gran parte de las características indeseadas del conurbano bonaerense, donde el 30% de las personas están bajo la línea de pobreza,⁶ principalmente desocupadas,⁷ y el 50% de los adolescentes (entre 15 y 19 años) en condiciones de vulnerabilidad,⁸ con altos índices de deserción escolar,⁹ delincuencia, drogadicción, numerosos casos de jóvenes muertos por “gatillo fácil”,¹⁰ embarazos adolescentes, madres solteras y desnutrición,¹¹ entre otros.

Si bien la relación entre desempleo, desigualdad y delito no es mecánica, en el contexto argentino actual en el que los sectores sociales de medianos y mayores recursos reclaman “seguridad”, se suele culpabilizar a los sectores pobres, y en especial a los jóvenes¹², de la “sensación de inseguridad”. Aunque el delito entre estos últimos, llamados peyorativamente “pibes chorros”, no siempre conduce a la formación de adultos delincuentes, sino que en muchos casos se trata de una práctica de provisión que se combina con otras legales –el trabajo o las changas– (Kessler, 2004).

Como única solución definitiva a la inseguridad algunos sectores sociales proponen políticas de “mano dura” o “tolerancia cero” Políticas con las cuales se agravan cada vez más el miedo, la exclusión y la desigualdad social, y

se construye una figura prototípica del “peligroso”, del delincuente, aquel *otro*, principalmente varón, que vive en un barrio humilde o en una villa de emergencia, es decir, en espacios considerados “diferentes”, y excluidos de la ciudad. El hecho de que la mayoría de estos barrios se encuentren en el conurbano, refuerza la exclusión, bajo la creencia de que los peligrosos no sólo vienen de “afuera” de la ciudad sino que se benefician de dicha condición de exclusión, tal como lo ilustran las resonantes frases: “son extranjeros de países limítrofes”, “al villero le gusta vivir en la villa”, “son delincuentes que hacen de la villa sus aguantaderos”.¹³

El barrio suele ser noticia periodística cuando la policía desbarata una banda o detiene a acusados de algún robo en la capital (“150 policías buscaban a 10 delincuentes. Operativo en Isla Maciel”. Clarín, 12/04/00), o cuando mata a algún joven sospechoso, así como por el robo de autos seguido de asesinato (“Inseguridad: ya hubo tres crímenes. Asaltos en Dock Sud: cómo se vive en la calle de las emboscadas”. Clarín, 27/06/05) o cuando es necesario alimentar políticas de mano dura (“A sólo cinco minutos del Obelisco: la ciudad prohibida”, *Impacto Chiche*, Canal 9, 05/04/07; “El triángulo de la muerte”, *Telenueve*, 02 al 04/05/07).¹⁴ Rara vez es noticia la pobreza (“Desnutrición a diez minutos del Obelisco”, *La Nación*, 27/01/07). Y en todos los casos, la relación de alteridad está presente, como en ocasión de una protesta en el barrio por la detención de dos inocentes en un caso de robo en capital, cuando el periodista de Todo Noticias (TN) le preguntaba a un hombre: “¿Se los llevaron por *portación de cara*?” (04/10/05).

Como en toda relación de *alteridad* existe, en primer lugar, un juicio de valor –el *otro* no sólo es considerado inferior, sino que representa un peligro por ser malo en esencia–; en segundo lugar, una distancia –la necesidad de diferenciarse–; y como fondo, una relación de desconocimiento –de su identidad real– (Todorov, 1997). Y es, precisamente, frente a relaciones de alteridad que se suma la construcción de *estereotipos*. Estos, se basan en algunos aspectos de la realidad (exagerando ciertas características y omitiendo otras), por lo que al no ser del todo falsos, adquieren fuerza y permanencia en el tiempo. Así, su función es domesticar lo desconocido, sintetizando las diferencias para lograr una homogeneización (Burke, 2001).

El límite geográfico, el río que *a-ísla*, viene a justificar las diferencias socio-económicas y a naturalizar los estereotipos y prejuicios que suelen adjudicarse a todos sus pobladores por igual. El río sirve de frontera, de muro protector entre un *nosotros* –los de la Capital Federal– y un *otros* exotizado, estereotipado, peligroso, del cual debemos distanciarnos espacialmente para diferenciarnos socialmente.

¿Una antropología de la mirada?

La decisión de interpretar –a través de sus tomas fotográficas– cómo los jóvenes de Isla Maciel se representan a sí mismos *en relación con y más allá de* los estereotipos socialmente contruidos en torno a la juventud, la pobreza, la delincuencia, la drogadicción, la violencia, entre otros, responde a la suposición de que –en algunos de estos aspectos– sus vidas pueden ser una muestra representativa de las de muchos otros jóvenes de barrios similares, recordando que esta es siempre una representatividad de la heterogeneidad de los modos de ser joven y pobre.

El análisis consideró a las imágenes en su carácter de simbolización de la realidad, de representación parcializada, que requiere una interpretación. La suposición generalizada de que las fotografías son signos analógicos, denuncia una naturalización y un empobrecimiento de sus sentidos (Ricoeur, 1985) llegando incluso a fijarse en estereotipos –sociales y visuales– (Burke, 2001).

Puesto que esta interpretación sólo fue posible teniendo en cuenta los sentidos y usos otorgados a las fotografías por los jóvenes, los del barrio y los “de afuera”, considero a las fotografías como actos, que al ser fijados en un papel y puestos a *circular*, son separados de su contexto de significación, de su “aquí y ahora”, permitiendo diversas interpretaciones posibles (Ricoeur, 1985). Realizando un paralelismo entre el proceso fotográfico (*acto-producto*) y el de las representaciones sociales (*representaciones-prácticas*), que considere el movimiento dialéctico entre ambas etapas de cada proceso (Jodelet, 1989), he intentado recuperar los sentidos de las fotografías para los jóvenes por medio de entrevistas, observación participante y recorridos por el barrio.

Fue necesario entonces analizar tanto la percepción y la producción de fotografías –y la reproducción de imágenes vistas con anterioridad–, como el uso y la circulación de las mismas, asumiendo que en todos los niveles se reproducen ciertos estereotipos visuales, generalmente alimentados por el rol que los medios de comunicación tienen en la construcción del consenso social, en el marco del cual se constituyen disputas por el sentido y por la legitimidad del discurso entre diferentes actores. Con tal propósito, consideré la complementariedad con el lenguaje verbal, el contexto y orden secuencial que contribuyen a construir sentidos connotados sobre las fotografías y a organizarlas en *discursos* sobre la realidad. En torno a las disputas por los sentidos, analicé las pretensiones artísticas y/o documentales de las fotografías, partiendo del supuesto de que las mismas responden principalmente a *usos sociales*, mientras el carácter de *documento* es atribuido externamente en el momento de la circulación.

Por todo lo anterior, recupero la utilidad de la fotografía para el trabajo antropológico no ya como técnica para acumular datos, sino en toda su complejidad discursiva como un *medio* para analizar relaciones sociales, ubicándonos dentro

del campo de la antropología visual que, en términos de David Mac Dougall, “no trata de lo visual per se, sino acerca de un rango de relaciones culturalmente entrelazadas, enredadas y codificadas con lo visual” (1997:9).

Tensiones y negociaciones

La hipótesis de partida de la investigación, que sostenía que las fotografías tomadas por los jóvenes diferirían considerablemente de las que podría tomar alguien ajeno al grupo, debió ser rápidamente reemplazada para pasar a pensar la representación en términos *emic* y *etic*, como dos representaciones que pueden ensamblarse para representar la realidad de un modo más complejo (Edwards, 1997). He intentado analizarlas en toda su complejidad, considerando la heterogeneidad de intereses y la conflictividad social, para comprender en *qué*, *cómo*, y *porqué* se diferencian estas miradas cuando lo hacen.

Como punto de partida, analicé los sentidos que los jóvenes atribuyeron a las imágenes tomadas por fotógrafos legitimados y vistas en el marco del taller cuyos docentes eran de formación periodística-documental. En muchos casos se sentían identificados, ya fuera con las imágenes de jóvenes presos (en el trabajo documental de Pedro Linger sobre una estación de policía en Nicaragua), o con las malas condiciones habitacionales del barrio (en las fotos de Sebastiao Salgado sobre la pobreza), o con la violencia en general (“Sangre” de Diego Levy), o contra la mujer (“Viviendo con el enemigo” de Dona Ferrato), etc. En otros casos, por el contrario, dada la ambigüedad de algunas imágenes, las interpretaban o *decodificaban* (Hall, 1980) en términos diferentes a los del autor, quedando cada uno fuera del *saber lateral* (Schaeffer, 1990) o marco de sentido del otro, al punto de cuestionar el referente de la imagen. Por ejemplo, respecto a una imagen de una marcha de piqueteros en que sólo se veían sus siluetas cargando los palos de seguridad, los jóvenes interpretaron que se trataba de policías y cuestionaban las explicaciones del propio autor.

Supuse que esto último también podía suceder en sentido contrario con la circulación fuera del barrio de imágenes tomadas por ellos en torno a sus vidas (en especial de aquellas que –a pesar de su intención de denuncia o por el contrario, de la naturalidad con que fueron tomadas de su cotidianeidad– podían resultar estigmatizantes por su similitud con las que circulan en los medios de comunicación). Este recorrido me permitió desnaturalizar el valor de verdad y objetividad de las imágenes fotográficas. Del mismo modo que los jóvenes decodificaban las fotografías ajenas de acuerdo a sus saberes culturales y experiencias de vida, el público decodificaría las suyas en sus propios términos. Términos que guardan consenso sobre las imágenes estereotipadas de los pobres (linyeras, cartoneros, niños sucios, descalzos o hambrientos, etc.) y sobre

los jóvenes que viven en las villas sospechados de ser “pibes chorros” (la gorrita que tapa la cara, el auto desarmado, las armas, etc.).

Este consenso es construido a partir de la selección de ciertos significados y prácticas del pasado, que ratifican un orden presente (hegemónico) el cual es transmitido por medio de las instituciones (Williams, 1980). Los medios de comunicación actúan sobre este consenso creando una idea de totalidad social que engloba otros grupos y clases (Hall, 1981). Para el orden presente de la Argentina (y del mundo en general), la construcción de alteridades “peligrosas” resulta central para la justificación de políticas de seguridad de mano dura que protejan a unos, disfrazados de totalidad, de otros muchos que habiendo sido excluidos de educación, trabajo, salud y bienestar, se vuelven amenazantes de los bienes de los primeros.

En esa línea, el uso por los medios de comunicación de imágenes convincentes es central creando e impugnando representaciones de uno mismo y de los demás (Dickey, 2006) y naturalizando significados. Este punto me llevó a plantear el rol de las imágenes estereotipadas en los medios gráficos de comunicación y la legitimidad del campo de la fotografía documental en la construcción de alteridades (fundadas en desigualdades sociales que convierten a algunos actores sociales en sujetos “típicos” de sus tomas)¹⁵.

Sin embargo, dado que ese consenso es inestable y está sujeto a negociaciones y modificaciones, la hegemonía es continuamente renovada, recreada, defendida, así como es continuamente resistida, limitada, desafiada, debiendo controlar, transformar e incluso incorporar a estas últimas. Es en esta grieta donde se juegan las disputas por los sentidos, donde las representaciones y las prácticas adquieren carácter de capital, de potencial transformador. Esta capacidad de acción, de *praxis*, de construcción de la realidad por parte de los actores se efectúa a diferentes niveles y en diferentes grados según el caso.

En un primer nivel está la decodificación que cada grupo y cada persona a su interior (según su capital cultural y experiencias personales), realice sobre las imágenes y los discursos que las mismas encierran. Esta decodificación puede *aceptar*, *negociar* u *oponerse* a los sentidos hegemónicos sobre el *otro* y el *nosotros*, pero la misma sólo es factible si se comparten los códigos, es decir, si se es parte de la totalidad (Hall, 1980).

En un segundo nivel, y en una relación dialéctica, la decodificación actúa sobre la representación y viceversa. De acuerdo a cómo los jóvenes decodificaron las imágenes (sobre la pobreza, la juventud, etc.), vistas en medios de comunicación, en trabajos legitimados de fotógrafos o en su medio social (es decir, en las representaciones sociales que asocian determinadas imágenes a esos conceptos), ellos seleccionaron qué aspectos de la realidad incorporar en sus tomas fotográficas. Así, construyeron dinámicamente sus propias auto-representaciones

–definiciones de sí mismos y los otros (sus pares, vecinos o desconocidos)– en relación a los contextos de uso y circulación de sus fotografías.

En este sentido, no debería sorprender el hecho de que algunos jóvenes fotografiaran a linyeras, a cartoneros, a niños llorando o escondidos detrás de rejas o maderas, a jóvenes durmiendo, conversando o tomando una cerveza en el auto desarmado que oficia de refugio para estar en la calle, a las gorras que tapan la cara de quien fuma marihuana, drogas o a las armas (incluso con fines didácticos). Son más bien producto de un conocimiento de los códigos, de esas imágenes consensuadas en torno a ellos, de las expectativas posibles sobre las imágenes que deberían tomar de sus vidas, etc. Lejos de una reproducción pasiva de esos estereotipos, se constituyeron en negociaciones activas –aunque paradójicas– por constituirse en “alguien”, en modos de lograr visibilidad.

Entre el barrio y el afuera

La heterogeneidad al interior del grupo es observable en las decodificaciones y representaciones diferenciadas de cada uno de los jóvenes. Aún guardando elementos en común (consensuando por ejemplo sobre determinados conceptos como “ser alguien”, “rescatarse”,¹⁶ ser pobre, etc.) y conociendo las reglas del juego en cuanto a la circulación de las imágenes, han establecido diferentes tácticas y estrategias de *aceptación*, *negociación* u *oposición* de los sentidos dominantes en su producción fotográfica en torno a sus auto-representaciones en relación con los sentidos y usos que cada uno otorgó a las mismas. A pesar de que no todos lograron armar una estrategia de toma, es decir, seguir un tema con un objetivo ulterior, hay tres grandes temas que se repiten en las fotos de la mayoría: las armas, las drogas y las fotos familiares.

En primer lugar, las armas eran muchas veces fotografiadas solas (sobre una mesa, por ejemplo) y otras en manos de los jóvenes o sus amigos, a veces a modo de juego (en una actuación ante la cámara por quien no sabe siquiera sostenerla) y otras a modo de amenaza (apuntando incluso a la cámara) pero en todas con intenciones de mostrarse adulto, orgulloso, poderoso. En todas como un *pseudoacontecimiento* (Sorlin, 2001) ante la cámara: aquellas acciones que se realizan para ser fotografiadas, y que por serlo, se convierten en acontecimientos.

En cuanto a las *tácticas negociativas*, en particular, el menor del grupo intentaba construir una auto-representación adulta, en la búsqueda de reconocimiento por su grupo de pertenencia (todos mayores a él) cuando mostró una serie de fotos en que él era retratado portando una escopeta (que no le era propia) junto con otros. Por los testimonios de otros jóvenes mayores, sabemos que el aprendizaje del robo y la iniciación a las drogas se da desde niños por el grupo de amigos (Miguez, 2004) y que los menores van ocupando pequeños roles (como

el de campana) hasta que son incluidos por completo en el robo. Tal vez esto lo llevara a crear imágenes que *aceptaban* sentidos negativos sobre su vida y la de sus pares, a la vez que resultaban perjudiciales por ser probatorias de delitos. Sin embargo, la representación se define en sentido práctico, de modo que es, a la vez, necesidad y posibilidad de invención, limitación y recurso –como bien sostiene Pierre Bourdieu (2003) para el *habitus*–. En esta segunda posibilidad es que tiene lugar este aspecto de su auto-representación, un *uso social* que le permite afirmarse como “grande” entre su grupo de amigos pero reservando para circulación pública imágenes familiares.

En segundo lugar, la droga era bastante fotografiada al inicio del taller. Dado que ésta (en especial el paco, y el porro) es parte de la cotidianeidad de muchos de los jóvenes, aparecía en muchas fotos de uso social –de circulación restringida al grupo de pares que participaron del momento, es decir para quienes el sentido era principalmente de toma–. Esto se evidenciaba en sus expresiones “[saqué la foto] *de colgado*”, “*fumando un porrito con los compañeros*”, o “*por diversión*” con que hacían referencia a este tipo de fotos. Pero luego, a medida que veían trabajos documentales en que la droga era un tema a desarrollar (como en *Cocaine true*, *Cocaine blue* de Eugène Richards), y *aceptando* esta decodificación, algunos jóvenes empezaron intencionalmente a *hacer* fotos del tema. Estas fotos eran generalmente armadas, en las que no se debía reconocer a nadie y cuya finalidad estratégica, como producto, era principalmente demostrativa, casi “didáctica” (donde sólo se viera la droga y el modo en que se consumía) teniendo en cuenta la circulación pública que tendrían esas fotos.

En cuanto a las *estrategias negociativas*, uno de los jóvenes en especial y apuntando a hacer de la fotografía un medio de ascenso social, fotografía el tema con más continuidad y con intenciones más documentales (mostrando a los partícipes del consumo como si la cámara no estuviera allí). Su estrategia entra en conflicto con los intereses de su grupo de pares que se sienten “*escrachados*” cuando las imágenes circulan fuera del barrio. Por un lado, la droga está en todas partes, es un “tema”. Pero en la medida que, como tema documental implica una circulación pública (desde el momento en que se toma la fotografía para mostrarla afuera) surgen las tensiones y el miedo al “*escrache*”.

En tercer lugar, y para los casos que analicé más detalladamente, quizás sólo uno de los jóvenes armó una *estrategia opositiva* de toma en función de una reflexión más profunda sobre las consecuencias de la circulación de determinadas imágenes (en las que había armas o drogas) y su decodificación opositiva de las mismas, por lo que decidió explícitamente no “*escrachar*” a nadie. Es quien más explicitó un conflicto entre el barrio y el “*afuera*”, conflicto entre los sentidos de la toma (privados) y la circulación (pública) de las fotos. No todo lo que sucede en el barrio puede ser fotografiado ya que la foto adquiere un carácter de docu-

mento –en el sentido de prueba– que puede ser usada en su contra. Así, marca una diferencia fundamental entre los sentidos de toma y de circulación, entre lo que se saca y lo que se muestra. No niega lo que pasa en la Isla, pero sosteniendo que si esas fotos se vuelven públicas los perjudican, define qué fotos realiza de un modo estratégico. Mostrar lo que se debe mostrar: la belleza es lo digno de fotografiar, apoyándose en esa finalidad estética de la fotografía más que en la documental toma algunas fotos –que podríamos denominar “artísticas”– del cielo o metafóricas del barrio (donde los perros vagabundean). Y a la vez, interesado en que esas fotos se vendan, otorga a las fotografías una finalidad, que en lugar de ser estereotipadora, redunde en un beneficio económico que precisamente le permita cambiar las prácticas delictivas por el trabajo.

En cuarto lugar, y como principal *estrategia de aceptación*, algunas jóvenes definen el “ser alguien” por su entorno familiar más que por imágenes construidas por el afuera¹⁷. Su auto-representación se construye en torno a su familia, oponiéndose a los jóvenes que “andan en la calle”, para quienes en cambio sí aceptan el estereotipo. Para una de ellas en particular, la familia se constituyó en un tema a fotografiar: como productos, esas fotos guardan un uso privado, una circulación exclusivamente familiar. Sin embargo, la elección de tomar fotografías de su familia, y no de otro tema, responde no sólo al uso social, sino también a las representaciones que ella y sus padres tienen sobre su vida. La toma de fotografías, como práctica social, refuerza la representación que ella tiene de sí misma, de su futuro, de lo que significa “ser alguien”. Como sostiene Sánchez, en las

...prácticas y relaciones urbanas en que participa el joven pobre, se ponen en juego las diversas producciones de sentido acerca de “quien soy”, remitiendo a la constitución de identidades y otredades. (...) y en virtud de esto va interiorizando límites y posibilidades de inclusión en la vida urbana (2004:9).

Entonces, realiza esas fotos –y no otras– a partir de lo que significa ser alguien y de las prácticas que encierra: “*y yo no ando en la droga, no ando en la calle, no salgo de noche, no ando con los pibes para sacarles fotos cuando fuman y eso.*” Al apuntar a la circulación exclusivamente familiar, sus fotos fundan su efectividad en la búsqueda de afirmaciones sobre su identidad: sobre ser alguien en relación a los valores familiares, más que en relación con el barrio o el afuera.

Por último, vemos que quienes han sentido que de un modo u otro lograron *rescatarse*, aceptan el estereotipo para sus pares que no cambiaron como ellos. La cultura resulta entonces inseparable de su expresión individual, ya que las auto-representaciones se construyen ya sea por la *identidad*, es decir por la pertenencia al barrio –en una relación que Marc Augé (1996) denomina de ambi-

valencia entre oponerse a unos y asimilarse a otros–, ya sea por la *alteridad*, es decir por oposición o asimilación al “afuera” (ambigüedad).

En todos los casos está presente la tensión entre los sentidos otorgados por el afuera y por el barrio al *nosotros* y en torno a esta tensión se definen los *usos* privados o sociales de ciertas imágenes (familiares o “entre los pibes”) en oposición a la *circulación* pública de otras realizadas para tal fin (principalmente documentales). Esta circulación pública debía tener lugar al finalizar el taller, en exposiciones dentro y fuera del barrio, en libros y en notas periodísticas. Sin embargo, hasta el momento en que mi investigación concluyó, y por los conflictos que han surgido en torno de esta posible circulación, sólo se habían realizado muestras en el barrio, en un recital en La Plata y en algunas notas periodísticas (incluso en estos últimos casos, las fotos mostradas o publicadas han sido cuestionadas por algunos de los jóvenes).

Por esta razón, en muchas oportunidades notamos que el acto fotográfico se define en función de la foto como *producto* (en función de su *circulación*): uno fotografió al linyera “para que se den cuenta”, otro a la basura para “la gente que mira las fotos”, otro a las zapatillas para “mostrarle [que se puede tener o no tener]”. Con un énfasis puesto en el espectador se apela a una relación estructural en que el que hace la foto espera que quien la “mira”, se “de cuenta” y actúe en consecuencia, ejerciendo un cambio en la realidad. Sólo el destinatario del producto –sin el cual el acto de tomar esa foto no tiene razón de ser– estaría en condiciones de actuar, por estar en un lugar de superioridad estructural. En estos casos, se realiza una decodificación que *acepta* las imágenes estereotipadas sobre la pobreza y se realizan tácticas de toma que conviertan la posible circulación en su favor.

Entonces parecen ser los temas –que históricamente han sido definidos como documentales, cuyos sujetos son los *otros* por excelencia– los que otorgan sentido a las fotos. Es necesario realizar un extrañamiento para documentar al *nosotros* como a un *otro*: reproduciendo imágenes estereotipadas de la pobreza, que los definen en oposición al afuera (“para que vean”), a la vez que mostrar a quien es más pobre (el linyera, por ejemplo) es una forma de mostrar por oposición que uno no es tan pobre.

Reflexiones finales

Los estereotipos atraviesan todos los planos de la representación desde la decodificación, pasando por la producción propia, hasta la decodificación por el afuera. Concientes de esta última decodificación, que podríamos denominar *consumo*, los jóvenes reproducen determinados contenidos re-estereotipadores (las armas, las drogas, la violencia, la pobreza) de modos algunas veces tipifi-

cados o reiterativos (es decir que reproducen encuadres de fotos tomadas por fotógrafos documentalistas) para lograr visibilidad social.

Esta búsqueda fue manifestada reiteradamente no sólo por los contenidos negativos "*para que vean*", o "*porque a la gente le interesa lo que pasa en la Isla*" (el estereotipo del pobre o del ladrón), sino también por los positivos "*la Isla está más tranquila, es maravillosa*" (lo lindo, la familia) pretendiendo que se le pierda el miedo de transitarla. Paradójicamente ambos aspectos son dos caras del mismo deseo: ser vistos, ser incluidos en la sociedad, ser considerados por el Estado, dejar de ser una *isla*. Básicamente recuperar el derecho a existir, a ser.

En este contexto, el que se manifestara una escasa búsqueda estética, por parte de los jóvenes en sus tomas, no se debe a la una falta de capacidad, sino a un interés dirigido a otros usos de la fotografía más que al artístico: el social para uso privado y el documental para circulación pública. Es decir que *lo* fotografiado cobra más importancia que el *cómo*. Como afirma Pierre Sorlin: "Sin duda, las imágenes delimitan lo "visible" de una época y definen lo que cada uno debe mirar, pero sus contenidos y su estilo no cuentan tanto como la manera en que son empleadas" (2004:209).

Utilizando una frase acuñada por Steve Stern (1990), podríamos decir que cada uno realiza una "adaptación en resistencia" ante los sentidos hegemónicos en torno a sus vidas y su lugar en la sociedad y en la economía. Dado que el control cultural (Bonfil Batalla, en: Colombres, 1990) sólo es posible si se controla el proceso total de producción y circulación de las fotos, hasta el momento sólo resultaba posible para estos jóvenes efectuar tácticas y estrategias de toma, ya que, una vez reveladas y puestas a circular, la acción de las fotos se tornaría autónoma y pasaría a ser social (Ricoeur, 1985).

Por esta razón, es importante, a los fines de la construcción del discurso que se quiere transmitir, la edición que se hace de las fotos y su encadenamiento en una serie con un orden de sentido, es decir una serie de unidades de significación que reunidas adquieren una lógica argumentativa diferente. En consecuencia, la edición del material fotográfico implica una serie de decisiones importantes, especialmente cuando se trata de recontextualizar fotos que han sido sacadas de su contexto de producción. Si además, tenemos en cuenta el mensaje ambiguo que transmite toda imagen fotográfica, y que el espectador deposita en ella sus propias subjetividades y saberes, las imágenes pueden prestarse, aisladas de su contexto de producción, a ser interpretadas en términos reduccionistas, basándose exclusivamente en lo evidente y terminar reforzando desigualdades sociales.

Esto sucede cuando las fotos se presentan, por su impacto visual, como la única verdad sobre un grupo social definido y homogenizado por su ubicación territorial o por las prácticas de una parte de ellos, aislando al *otro* y reforzando

el miedo. Recuperando el carácter paradójico de la representación (como representación de una ausencia), las fotos re-presentan a los jóvenes, que al estar ausentes son reducidos a estereotipos a partir de algunas partes del todo, de ciertos aspectos de la realidad contenidos en la imagen. Parcialización que a su vez es descontextualizada y re-interpretada por el espectador según su propio marco de sentido. Así, la complejidad de las vidas de estos jóvenes corre el riesgo de ser reducida, cosificada, reificada.

Complejidad que podemos observar en la variedad de sus fotografías (del *qué* y del *cómo*) que lejos de hacernos pensar en prácticas desarticuladas, nos muestra un panorama más amplio de la cotidianeidad de sus vidas. Los “temas” no son necesariamente distintos, sino que se yuxtaponen las fotos de familia, lo lindo, etc., con las armas, las drogas, la violencia, siendo reflejo de cómo diferentes prácticas y representaciones pueden ensamblarse en cada uno de ellos, adquiriendo mayor o menor importancia según el contexto y las posibilidades de “ser alguien”.

Por todo lo dicho, y siguiendo la línea planteada por Bourdieu (2003), lejos de sostener que los jóvenes de estos barrios no tienen cultura (como en ocasiones he escuchado decir –lo cual es impensable para cualquier grupo humano–), creo que tienen capitales culturales diferentes tras los cuales encontramos una gran desigualdad social (traducida en acceso diferenciado a la educación, al mercado laboral, a la salud y a una vida más digna en general). Lo que como dice Augé (1996:19) “... *hay que admitir es [que] no se formula de modo unívoco y que no se dice (cuando se dice) ni se vive de la misma forma en un extremo u otro de la cadena estatutaria.*” Precisamente, fue esta relación social de desigualdad la que me interesó por sobre las definiciones al interior de cada grupo¹⁸.

Así, el poder de las fotografías reside en su capacidad de construir selectivamente, categorizar y naturalizar ciertos significados –a la par de las representaciones sociales– (Moscovici, 1989) sobre el modo en que unos *otros* son excluidos del *nosotros* justificando desigualdades de derechos a la educación, a la salud, al trabajo. Pero también reside en ellas cierto potencial: el de la reapropiación y resignificación por parte de los actores a la hora de construir para sí mismos la posibilidad de “ser alguien”.

Notas

¹ Este trabajo es parte de mi tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas (2007), “Representaciones y estereotipos: un análisis de las fotografías tomadas por jóvenes de Isla Maciel”, FFyL-UBA.

² Licenciada en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. E-mail: dangelo_ana@yahoo.com.ar

³ Las experiencias más conocidas son las de Ciudad Oculta, Villa 31 y La Cava, para la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- ⁴ Junto con María C. Cravino (1998) entendemos que la marginalidad se sitúa entre la pobreza y a exclusión política (acceso sólo parcial a los derechos de un ciudadano: vivienda digna, trabajo, salud, educación).
- ⁵ María C. Cravino (1998) argumenta que el término “villa” se refiere a asentamientos ilegales. Los pobladores de Isla Maciel la llaman alternativamente “villa” o “barrio”, dependiendo de la situación y al sector al que se refieran.
- ⁶ Indec, 2006.
- ⁷ La Tasa de desocupación (porcentaje entre la población desocupada y la población económicamente activa) para adolescentes de 13 a 17 años para el GBA llegaba en 2001 al 31,1% (fuente: INDEC, Encuesta Permanente de Hogares).
- ⁸ Fuente: DGEyEL-SSPTyEL, en base a EPH (INDEC). Según la OIT, para el primer semestre de 2006 la ‘vulnerabilidad’ corresponde a quienes están hasta un 25% por encima de la línea de pobreza (2007, *Informe sobre trabajo decente y juventud. Argentina*).
- ⁹ Para los adolescentes de 13 a 17 años para el GBA en 2001 sólo un 2,5% terminó el secundario, mientras que un 44% no lo terminó, y un 26% terminó la primaria (fuente: INDEC, Encuesta Permanente de Hogares).
- ¹⁰ Omar Lencinas, de 24 años, murió de un balazo en la nuca en 1992; Diego Pavón, fue fusilado por policías en 1995 a los 13 años; Luis Alberto del Puerto y Oscar Alberto Maidana, fueron muertos en 2001 en un cerco policial.
- ¹¹ Según una encuesta hecha por algunas jóvenes de los talleres existiría un centenar de casos de desnutrición.
- ¹² Según Diego Gorgal (2003, “Buenos Aires y la Ciudad de Dios”; en: *Revista Valores* N° 56, UCA), el 70% de los imputados por homicidio tiene menos de 29 años, y el 54% de los robos a mano armada es protagonizado por menores de 21 años. Según la Encuesta Permanente de Hogares del Indec, para el 1er semestre de 2006, había 78 mil pobres de 14 a 22 años en el GBA.
- ¹³ Oszlak, Oscar, 1991: *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho al espacio urbano*. Estudios CEDEJ. Editorial Humanitas, Buenos Aires (citado en Cravino, 1998:29).
- ¹⁴ Vecinos de Isla Maciel están juntando firmas para presentar una denuncia por discriminación ante el INADI a estos dos últimos programas.
- ¹⁵ Debo aclarar que no incluyo en este artículo las charlas informales ni las observaciones de campo realizadas con los habitantes de la ciudad, principalmente profesionales de clase media, trabajadores de prensa y de la imagen (entre quienes me incluyo como fotoperiodista, además de antropóloga) por razones de espacio habiendo decidido centrarme en las acciones de los jóvenes en relación con este consenso hegemónico, más que en los reproductores –concientes o no– del mismo.
- ¹⁶ “Rescatarse. Salir de la villa. Ser alguien”: términos que son relacionados y repetidos por los jóvenes al punto de parecer indisolubles uno del otro. *Rescatarse* es “darse cuenta”: objetivar sus vidas y poder modificarlas en un sentido amplio que va desde estudiar, trabajar o abandonar determinadas prácticas negativas (como las drogas o los robos ocasionales), hasta lograr irse de la villa. En definitiva, lo que cada joven considere que es *ser alguien*.
- ¹⁷ Desde una perspectiva de género no debería resultar llamativo que sean principalmente chicas las que se dediquen a fotografiar su entorno familiar, numerosos estudios indican como una de las principales causas de embarazo adolescente la falta de proyectos de vida personales, entonces “ser alguien” queda íntimamente ligado al entorno del hogar y a la reproducción familiar.
- ¹⁸ No fue el objetivo de esta investigación determinar si existe o no una “cultura de los jóvenes” o una “cultura de la pobreza”, ya que no considero a la cultura como una “entidad” asequible, limitada, sino a los sujetos como actores de múltiples identidades según el contexto.

Bibliografía

- Augé, M. (1996). *El sentido de los otros. Actualidad de la Antropología*. Barcelona, Paidós.
- Bourdieu, P. y otros (2003). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona, Editorial Gustavo Gilli.
- Bourdieu, P. (2003). *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires, Editorial Aurelia Rivera.
- Bourdieu, P. (1990). La 'juventud' no es más que una palabra. *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo, 163-173.
- Burke, P. (2001). Estereotipos de los otros. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Colombres, A. (1990). *Manual del promotor cultural*. Buenos Aires, Ed. Humanitas.
- Cravino, M. C. (1998). *Gestión Municipal y movimiento villero entre 1989 y 1996. Villa 31-Retiro: entre el arraigo y el desalojo*. Tesis de Maestría no publicada, FCE, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Danani, C. (1996). Algunas precisiones sobre la política social como campo de estudio y la noción de población-objeto. En S. Hintze (Coord.), *Políticas sociales. Contribución al debate teórico metodológico*. Buenos Aires, CEA-UBA.
- Danani, C. (2000). De la heterogeneidad de la pobreza a la heterogeneidad de los pobres. Comentarios sobre la investigación social y las políticas sociales. En O. Oszlak (Coord.), *Estado y sociedad: las nuevas reglas del juego*. Buenos Aires, CEA-UBA.
- De Tacca, F. Sapateiro: O retrato da casa. Boletim Especial de Fotografia do Centro de Memória, Unicamp. 1993. [en línea]. [consulta: 10 de enero de 2005]. <http://www.studium.iar.unicamp.br/10/4.html>.
- Dickey, S. *La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación*. 2006. [en línea]. [consulta: 19 de marzo de 2007]. <http://antropologicas.wordpress.com/2006/11/05/la-antropologia-y-sus-contribuciones-al-estudio-de-los-medios-de-comunicacion>.
- Edwards, E. (1997). Más allá de *El Límite*: Una consideración de lo expresivo en fotografía y antropología. En M. Banks y H. Morphy (Eds.), *Rethinking Visual Anthropology* (pp. 53-78). New Haven and London, Yale University Press.
- Hag, M. (1995). *Reflections on human Development*. New York, Oxford University Press.
- Hall, S. (1980). Encoding/Decoding. En S. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis (Coords.), *Culture Media and Language* (pp. 128-153). London, Hutchinson.
- Hall, S. (1981). La cultura, los medios de comunicación y el 'efecto ideológico'. En J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott (Comps.), *Sociedad y comunicación de masas*. México, FCE.
- Jodelet, D. (1989). Représentations sociales: un domaine en expansion. En D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Jodelet, D. (2000). Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras. En D. Jodelet y A. Guerrero (Coords.), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*. México, UNAM.
- Jure, C. La construcción de la alteridad a través de las imágenes. 2000. [en línea]. [consulta: 10 de febrero de 2007]. http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Cristian_Jure.htm.
- Kessler, G. (2004). *Sociología del delito amateur*. Buenos Aires, Paidós.
- Mac Dougall, D. (1997). The visual in Anthropology. En M. Banks y H. Morphy (Eds.), *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven and London, Yale University Press.
- Miguez, D. (2004). *Los pibes chorros*. Buenos Aires, Capital Intelectual.
- Moscovici, S. (1989). Des représentations collectives aux représentations sociales: éléments pour une histoire. En D. Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Nicholls, B. (1997). *La representación de la realidad*. Barcelona, Paidós.
- Ratier, H. (1972). *Villeros y Villas Miseria*. Buenos Aires, CEAL.
- Ricoeur, P. (1985). La acción considerada como un texto. Explicar y comprender. Texto, acción, historia. En *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires, Editorial Docencia.
- Ruby, J. (1981). Seeing through pictures: the anthropology of photography. *Camera lucida: the journal of photographic criticism*, 3: 19-32.
- Sánchez, S. (2004). Experiencias juveniles en la pobreza. VII Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 25 a 28 de mayo de 2004.
- Sel, S. (Comp.). (2004). *Imágenes y Medios en la Investigación Social. Una mirada Latinoamericana*. Buenos Aires, UBA.
- Sorlin, P. (2004). *El siglo de la imagen analógica. Los Hijos de Nadar*. Buenos Aires, La Marca Editora.
- Stern, S. (Comp.). (1990). *Resistencia, Rebelión y Conciencia Campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, IEP.
- Todorov, T. (1997). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.
- Tomaselli, K. G. (2001). The semiotics of Anthropological Authenticity: the film apparatus and cultural accommodation. *Visual Anthropology*, 14, 2,
- Turner, T. (1992). Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video. *Anthropology Today*. 8, 6, 5-16.
- Van Der Zalm, J. "La perspectiva de la auto-representación". *Revista Chilena de Antropología Visual*. [en línea], núm. 7, agosto 2006. [consulta: 25 de agosto de 2006]. www.antropologiavisual.cl
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península.

Worth, S. y Adair, J. (1975). *Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology*. Albuquerque, University of New México Press.

Resumen

El interés del presente trabajo es interpretar las representaciones que jóvenes en situación de pobreza construyen dinámicamente sobre sí mismos (su cotidianeidad, sus relaciones sociales y materiales), en relación con y más allá de los estereotipos socialmente contruidos –y ampliamente difundidos por los medios de comunicación– en torno a la juventud, la pobreza, la delincuencia, la drogadicción, la violencia, entre otros.

El trabajo de campo tuvo lugar entre julio y diciembre de 2005, principalmente en el marco de un taller de fotografía (brindado por una asociación sin fines de lucro) al que asistían unos quince jóvenes de Isla Maciel, un barrio de pocos recursos de la zona sur del Gran Buenos Aires.

La producción y circulación de sus fotografías fue analizada interpretando los sentidos y usos otorgados por los diferentes actores sociales y realizando un paralelismo entre el proceso fotográfico (*acto-producto*) y el de las representaciones sociales (*representaciones-prácticas*), que considera el movimiento dialéctico entre ambas etapas de cada proceso.

Palabras clave: Representaciones; Juventud; Pobreza; Fotografía; Estereotipos

Abstract

This work aims to interpret the way in which young people in poverty situation represent themselves dynamically (their daily lives, social and material relationships) in relation with, or far from, the stereotyped images socially built –and amply diffused by communication media– about youth, poverty, crime, drugs and violence, among others.

The field work took place from July to December 2005, mainly in the context of the photographic workshop that a non gubernamental organisation offered to a group of young people of Isla Maciel, a scarce resources neighborhood situated in the south surroundings of Buenos Aires.

The production and circulation of their photographic images were analyzed trying to interpret their use and senses for the different groups of actors, and making a parallelism between the photographic process (*act-product*) and the social representations (*representations-practices*), that considered the dialectical movement between both moments of each process.

Key words: Representations; Youth; Poverty; Photography; Stereotypes

LA NOCIÓN DE RIESGO EN LA DIABETES¹

Liliana Cora Saslavski²

Introducción

Cuando en agosto de 1991 fui convocada por un diabetólogo argentino, jefe de un Servicio de Endocrinología de un hospital privado de la ciudad de Buenos Aires, lejos estaba yo de suponer la envergadura de la problemática social generada por la diabetes y, mucho menos, la frondosa ramificación de sus análisis posibles.

Personalmente no conocía ninguna experiencia de antropólogos que, trabajando en el campo de la salud y la enfermedad, hubieran investigado sobre este tema. En la Argentina de la década de los '90, los profesionales de las ciencias sociales orientados hacia los temas de salud, enfermedad y atención se incluían en programas de atención primaria a la salud con grupos étnicos (mapuches, tobas, quechuas, etc.) o con comunidades marginadas de la atención institucional oficial. El acento se colocaba sobre las patologías infecto-contagiosas y poco a poco el VIH-Sida fue acaparando el interés de investigadores e instituciones sanitarias. No existía ningún antecedente de un abordaje antropológico de las enfermedades crónicas como la diabetes.

El enigma planteado por este diabetólogo y los médicos de su equipo fue el siguiente:

¿Por qué un paciente bien informado sobre las características de su enfermedad y sobre los riesgos que corre al incumplir las normas de su tratamiento, desoye consejos, ignora peligros, usa la información recibida parcialmente o mal y persiste en esos comportamientos de riesgo?

Para responder a esta pregunta no sólo había que incluirse en las mismas escenas en las que los actores lidiaban con la diabetes sino, especialmente, replantear el problema desde una mirada antropológica. Este abordaje debía forzosamente alejarse de los conceptos de la biomedicina con los que esos médicos habían pensado el problema hasta entonces y utilizar otros métodos de investigación.

Me propuse ante todo una evaluación de lo que se entendía por conducta de riesgo y cómo era percibida por los actores en las escenas diabetológicas.³ El

proceso de investigación me llevó a incluirme ahí donde enfermos, familiares, profesionales y otros actores producían narrativas sobre la enfermedad y definían sus propias nociones de riesgo. Uno de los objetivos fue entonces describir y analizar estas nociones nativas del riesgo observando y analizando cómo esos actores organizaban sus experiencias sociales con la enfermedad y cómo coincidían o diferían en su percepción, definición e implementación de estrategias destinadas a convivir con situaciones de riesgo.

Este abordaje antropológico de la diabetes consistió pues en el registro de esa búsqueda de sentidos a su vida de enfermo a partir del momento del diagnóstico de su diabetes y de la acción explicativa concomitante de sus médicos. La observación y análisis de sus lógicas argumentativas y la forma en que los actores buscaban legitimar sus conductas y ser comprendidos por los otros mediante la construcción de contextos comunes de interacción, constituyó el eje principal de esta etnografía de la diabetes.

La definición del riesgo en la sociedad occidental

Para definir una categoría de riesgo que me permitiera organizar el material etnográfico obtenido en el campo, un primer paso fue recabar la evolución histórica del concepto. Durante el siglo XX, por ejemplo, la noción de riesgo se transformó en una categoría central para el Estado de bienestar con relación a los grupos humanos desprotegidos y se volvió un concepto aplicable a aquellas lógicas de solidaridad creadas por sus instituciones oficiales y por asociaciones privadas que vinculaban el concepto con aquellos peligros derivados de la nueva tecnología industrial.

Sin embargo, no podría decirse que esta idea del riesgo hubiera nacido de esta consecuencia de la modernidad (Giddens, 2001:15-59). Inicialmente, el riesgo se ligaba a los mecanismos de compensación que las instituciones y los individuos buscaban como reaseguro de actividades sociales calificadas como económicamente peligrosas para quienes invertían sus bienes en busca de ganancia. Desde este ámbito, la noción de riesgo fue extendiéndose a otro tipo de experiencias sociales. Podía entonces tratarse tanto de desastres naturales como inundaciones o tornados, terremotos o tsunamis como de epidemias de rápida extensión y fácil contagio. Todas estas situaciones sociales fueron entonces recubiertas con la noción de “riesgo” dando lugar a una pluralidad de significados que aún hoy no deja de ramificarse.

Lo común a todas estas nociones de riesgo resultó ser la vivencia intolerable de incertidumbre ante experiencias sociales difíciles de manejar y la intervención de instituciones del Estado en la definición, creación y desarrollo de acciones destinadas a legitimar políticas de control con el objeto de conjurar el

desorden social generado por las situaciones de riesgo. La atribución del origen o causas de esos riesgos a la responsabilidad individual por comportamientos desviados de normas establecidas por las instituciones de control o a la existencia de grupos marginados denominados desde esas mismas normas como “grupos de riesgo” o “población en riesgo” caracterizó al desorden introducido por la enfermedad (Calvez, 2004:10-12).

Sociólogos como Ulrich Beck y Anthony Giddens señalan que el riesgo social ya no puede ser atribuido únicamente a los peligros generados por las nuevas tecnologías o a los procesos de industrialización desbocados y sin control. Ya no se puede imputar los peligros que ahora nos amenazan exclusivamente a causas externas a nosotros mismos. La sociedad actual debe hoy confrontarse a sí misma puesto que ya no queda nada que sea exterior al mundo social. Los mismos desastres ambientales que en el pasado se sufrían como eventos de la naturaleza han sido incorporados a los debates públicos como daños colaterales de la acción del hombre. Nuestras sociedades se han vuelto fábricas de riesgos (Beck, 2001:12-31). De este modo, el riesgo inicialmente percibido como un costo inherente al progreso social cuyas consecuencias podrían ser controladas por medio del desarrollo tecnológico y por el avance de los conocimientos científicos, ha dado paso a una nueva reflexividad social sobre sus consecuencias (Giddens, 2001:10-35).

La medicina en la nueva sociedad de riesgo

Cuando se habla de riesgos en la medicina occidental se trata, desde su lógica, de aquellos efectos indeseados de las prácticas médicas concretas o de aquellas consecuencias de un medioambiente alterado por un uso nefasto de sus recursos. Pero más frecuentemente, los médicos vinculan los riesgos a conductas sociales desviadas de las normas fijadas para la evitación o prevención de una enfermedad. Esta noción que se le enuncia al enfermo desde el discurso biomédico, suele ser aceptada por éste pero no sin hacerla pasar por un proceso de reinterpretación en función de sus propias experiencias de vida con la enfermedad.

Puede aceptar que su doctor le atribuya la responsabilidad por someterse a situaciones de riesgo y puede hasta reconocer conductas negligentes y comportamientos de descuido. Sin embargo, por lo general, el paciente suele adherir a la antigua creencia del riesgo como un azar, como “una desgracia que me tocó a mí” responsabilizando, al mismo tiempo, a la sociedad que lo obliga a llevar una vida desquiciada.⁴

El *aggiornamento* de las nociones de riesgo ocurrido en los '90 y los 2000 por el desarrollo de la genética y la biología molecular no ha dejado sin embargo de

lado la idea de la responsabilidad individual en la asunción de riesgos que se impuso con tanta fuerza en los '80 de la mano del Sida y de otras enfermedades a las que se creía erradicadas en las sociedades desarrolladas.

Mientras que las instituciones siguen definiendo el riesgo a partir de los llamados grupos "de riesgo" o "en riesgo" y la medicina oficial sigue asociando riesgo a la responsabilidad individual del enfermo aunque no ignore la importancia de las falencias de las políticas sanitarias en la aparición, desarrollo y extensión de muchas patologías, los enfermos, en cambio, ya no definen tanto sus riesgos por el posible contagio biológico de una enfermedad. El riesgo para ellos se sitúa en las carencias de aquellas instituciones destinadas a su atención. Su temor mayor es ser catalogado como "un enfermo pobre" y recibir lo que ellos mismos definen como el tratamiento devaluado de un hospital público. Pero temen aún más la discriminación por el padecimiento que sufren. Para estos enfermos el riesgo ha salido de la órbita de los peligros biológicos para ingresar al mundo del riesgo moral implicado por un etiquetamiento de "enfermo" que genera estigma (Goffman, 1986).

Existe un proceso continuo de construcción y reinterpretación del riesgo que se expresa en las narrativas de los actores. La noción de riesgo se moldea por la inclusión y/o exclusión de viejos y nuevos conceptos utilizados para apoyar argumentaciones o definir la lógica de muchas acciones calificadas como "riesgosas".

Los enfermos aludirán a los aspectos socioeconómicos y hasta políticos para explicar sus comportamientos de riesgo. Los médicos preferirán las estadísticas epidemiológicas que legitiman sus actos y dan credibilidad a sus relatos, pero no dudarán en recuperar viejos demonios a la hora de convencer al paciente sobre el beneficio de seguir una estrategia terapéutica resistida.

Médicos y pacientes participan en este proceso de producción de narrativas que incluyen tanto aquellos viejos conocimientos médicos hoy degradados como los enunciados de los últimos logros de una tecnología de punta, tanto lo que se dice en los pasillos de un hospital como lo que se presenta en una jornada académica. Junto al relato de los últimos descubrimientos campean las viejas creencias con las que se explica y hace inteligible aquello que irrumpe y desorganiza la vida cotidiana. El habla común, la narrativa personal, dan prueba de estos reencuentros de lo viejo con lo nuevo, de sus contradicciones y conflictos a la hora de definir los riesgos. Es en esta encrucijada que la nueva noción de riesgo encuentra su sentido social.

Como en épocas premodernas, la expectativa de los profesionales de la salud sigue siendo la imposición de un discurso racional oficial frente a argumentos considerados por ellos como prejuiciosos u obsoletos. Esperan que la educación del paciente en las consultas, en los cursos o en campañas supuestamente

preventivas puedan erradicar comportamientos que ellos consideran desajustados.

En la modernidad radicalizada de Anthony Giddens,⁵ la modernidad líquida de Zygmunt Bauman,⁶ o la sociedad de riesgo de Ulrich Beck, existe hoy un debate público que antes no existía, probablemente porque no existían las instituciones que lo permitieran. El quid de la cuestión se sitúa ahora no tanto en una coincidencia sobre los conceptos más generales de lo que debe pensarse por salud o enfermedad, sino sobre aquellos puntos de acuerdo a los que se deberá arribar, sorteando situaciones de incertidumbre intolerables, una vez definido el concepto de riesgo social vinculado a la salud y a la enfermedad.

Estos autores señalan que el riesgo en el campo de la salud se vincula hoy a complejos procesos que son invisibles para el individuo. Si bien en el pasado, Dios o el Diablo como origen de la enfermedad, eran también invisibles al ojo humano, su accionar era tangible y real para quienes necesitaban explicar la enfermedad. La realidad, afirman estos autores, se ha vuelto hoy difusa. El enfermo podrá apropiarse de conceptos científicos para definir sus riesgos y reelaborarlos en sus narrativas personales sobre la enfermedad, pero finalmente no consigue incluir estas nociones expertas en los sentidos de su experiencia cotidiana. La medicina actual, diversificada en nuevas y pujantes especialidades, se ampara en el desarrollo tecnológico y en los descubrimientos de otras ciencias alejando al hombre común cada día más del control de los saberes sobre la enfermedad y de las políticas sanitarias que buscan imponerle una visión del riesgo que le es ajena.

En las nuevas sociedades del riesgo, se ha liberado la enfermedad que antes se encerraba en espacios seguros, alejando a los enfermos peligrosos para proteger a la población sana del riesgo de contacto. Los límites espaciales se han borrado junto con las fronteras disueltas en el mundo globalizado de hoy.⁷ La antigua ruta del miedo de la vieja peste bubónica que viajaba lentamente en barco, ha dado lugar a la inmediatez en tiempo y espacio de los viajes aéreos intercontinentales que expanden la actividad de virus a lugares muy distantes entre sí.

Así como en el caso de las enfermedades infecto-contagiosas el desarrollo demográfico y el aumento de la esperanza de vida han dependido más del mejoramiento de condiciones sociales posibilitadas por la modernidad que de una verdadera evolución de la medicina, en el de las patologías crónicas, el mejoramiento técnico del diagnóstico precoz y la posibilidad de tratamiento a grupos humanos cada vez más extensos, han dependido no tanto del avance de la ciencia aplicada a la medicina como del nuevo interés que las multinacionales farmacéuticas han venido manifestando desde hace unos años por este nuevo

nicho del mercado de la salud y de su patrocinio en el desarrollo de nuevas tecnologías y conocimientos médicos.⁸

De este modo, a los tradicionales riesgos de enfermar y morir debe agregarse ahora un nuevo riesgo sanitario vinculado a las leyes del mercado y a los nuevos modos del consumo social de una ideología de la salud (comida sana, vida sana, etc.). Desde las multinacionales farmacéuticas que controlan el mercado del medicamento se marca el ritmo y la dirección del avance científico, más allá de los intentos de los expertos por mantener el control. A partir del patrocinio de investigación de ciertos temas en detrimento de otros y de su intervención en la circulación de los saberes, resultantes mediante la publicación o no de sus resultados, son los laboratorios y no ya los expertos o los sistemas sanitarios estatales de protección social, los que señalan el rumbo con su lógica de mercado y quienes buscan conjurar los riesgos con la producción de nuevas drogas, la distribución de insumos y aparatos y la institución del medicamento como bien económico.

Este control de los riesgos apoyado casi exclusivamente en la producción de nuevas drogas y medicamentos, ha dado lugar a un efecto colateral indeseado. Me refiero a la iatrogenia medicamentosa. El medicamento se ha vuelto hoy riesgo de enfermedad o muerte para sus consumidores porque la ley de mercado se ha extendido hasta el punto de priorizar el beneficio económico sobre la cura. Entre los grupos más desfavorecidos para los que la salud ya no es un derecho garantizado por el Estado, el medicamento se ha vuelto pura mercancía generadora de ganancia sin importar que se lo venda ya vencido o llegue al usuario en malas condiciones. Existe además un riesgo desconocido para el mercado de consumidores legos. Se trata de la existencia de medicamentos que ingresan al mercado sin cumplir con los requisitos legales de investigación y pruebas previas. Desafiando todas las leyes del Estado que rigen la utilización de drogas, estos nuevos medicamentos se mantienen en sus lugares de venta hasta que el mismo laboratorio productor decide retirarlas porque sus efectos colaterales son fuertemente peligrosos para la salud y/o vida de sus consumidores.⁹ Por esta vía, se ha posibilitado la paradoja del medicamento que genera riesgo de enfermedad en lugar de salud.

Simultáneamente a la transformación del enfermo en cliente, la profesión médica se ha "proletarizado" (Hassenteufel, 1999:51-64). El médico es, con suerte, empresario de una pre-paga pero más generalmente es su empleado. Son muy pocos los que continúan con su consultorio privado. La mayoría trabaja en condiciones de verdadero riesgo institucional en los hospitales públicos. Algunos consideran que, a la luz de estos nuevos factores, necesariamente entonces, debe redefinirse la noción de riesgo en el campo de la salud.

Jaqueados en su poder de control, a la hora de hablar sobre los riesgos que implica cada patología, los médicos recurren hoy a una explicación más socio-lógica que biológica. Y, a todas luces, más moralizadora que científica. Aunque siguen existiendo virus y bacterias, uno no se enferma primordialmente por su causa sino por haberse colocado en la situación de riesgo de su contagio. Sea que se trate de compartir jeringas, llevar una vida sexual promiscua o alejada de toda prevención, no cumplir la cartilla oficial de vacunación, ser negligente a la hora de observar hábitos de higiene o alimentarios, sea que se trate de conductas de incumplimiento respecto a normas de tratamiento dictadas por los médicos como es el caso de las enfermedades crónicas.

Riesgo y Diabetes

Desde la perspectiva biomédica, la diabetes mellitus –comúnmente llamada diabetes- constituye, etiológica y clínicamente, un grupo heterogéneo de enfermedades metabólicas caracterizadas por la presencia de hiperglucemia (elevados niveles de azúcar en sangre) resultante de un defecto en la secreción de insulina (hormona pancreática), en la acción insulínica, o en ambas. El discurso biomédico reconoce la existencia de un riesgo de muerte inmediato para el enfermo y lo vincula sobre todo a los episodios agudos que tienen lugar a lo largo de la trayectoria de su cronicidad como son el coma diabético y las hipoglucemias severas. Pero también describe otros riesgos a largo plazo. Se trata de las llamadas complicaciones de la diabetes que suelen permanecer fuera de la conciencia de los enfermos mientras sus síntomas no se vuelvan evidentes. El enigma que se plantea desde esta perspectiva es exactamente el mismo que me plantearon los médicos diabetólogos en mi primer acceso al campo. Aún implicando cruentas consecuencias biológicas, el enfermo suele ignorar el riesgo de estas complicaciones hasta que su instalación es tan completa como irreversible. Esencialmente es en razón de este enigma que el paciente diabético es definido por su doctor como un tomador de riesgos. Para el médico diabetólogo, el paciente diabético negligentemente asume riesgos al negar su condición de enfermo o minimizar las consecuencias de sus conductas de incumplimiento.

Aunque con el diagnóstico de la diabetes el médico plantea al enfermo los riesgos de un futuro hipotecado¹⁰ por la enfermedad, estos riesgos no ocupan la conciencia del sujeto en su tiempo presente. La enfermedad está ahí porque el médico la ha nombrado como una patología crónica que compromete su futuro pero, para el enfermo, la diabetes aún no es, no existe en el tiempo presente de su diagnóstico ni, mucho menos, forma parte de su proyecto de vida o de su identidad.

En la obra ya citada, Anthony Giddens (2001) postula que lo que caracteriza a la modernidad radicalizada es el des-anclaje producido entre las nociones de tiempo y de espacio. El espacio y el tiempo aunados en los síntomas, inherentes a las enfermedades infecto-contagiosas, se separan en la diabetes. En el aquí y ahora del diagnóstico, no pueden encarnarse, por ejemplo, los síntomas de las futuras complicaciones. El riesgo se transforma en una cáscara conceptual vacía, una palabra pronunciada por el médico pero sin contenido real presente porque se trata de consecuencias futuras imposibles de concebir en el hoy y en el ahora. El desanclaje des-anclaje entre espacio y tiempo que se vive en la diabetes separa, además, el sufrimiento físico producido por cualquier síntoma corporal que se viva aquí y ahora, del sufrimiento moral al que dará lugar el colapso del proyecto personal futuro en una vida signada por una enfermedad que no se puede curar (Bury, 1982:167-182).

La lógica de la culpa y su relación con los riesgos diabetológicos

La diabetes impone una identidad rechazada por quienes la padecen. El temor a verse colocado en una posición social desventajosa, en un lugar discriminado negativamente, explica por qué los sentidos sociales de la diabetes suelen no coincidir con su definición biomédica. Esta ruptura conceptual entre lo que debería ser y lo que en realidad se percibe sobre la diabetes explica muchas de las discrepancias en las maneras de conceptuar sus riesgos.

La enfermedad es mucho más que su definición biológica y sus características metabólicas no alcanzan para explicar las conductas de quienes, a pesar de la información recibida persisten en sus comportamientos de riesgo. El hecho de aludir constantemente a la responsabilidad individual del paciente, su culpabilización por lo que no funciona en su tratamiento, el reproche por su escaso interés en aprender cómo convivir con su enfermedad, son los puntos de arraigo de los denominados comportamientos de riesgo en la diabetes. Esta lógica del “ser diabético” es lo que finalmente define al enfermo diabético como un “risk taker” (Douglas, 1996:102-121; Douglas y Calvez, 1990).

Se trata pues de un enfermo que activamente toma riesgos menores o mayores, pero que, en muchos casos, pueden llegar a implicar su muerte. Frente a esta realidad, su médico asume funciones para las que la Facultad de Medicina no lo ha preparado. Para ayudar a su paciente no le basta con prescribir hipoglucemiantes o insulina, debe involucrarse en una carrera contra el tiempo en el terreno sumamente resbaladizo del juicio moral. Se transforma en educador, transmitiendo conocimientos sobre la diabetes en la consulta pero termina siendo juez moralizador de los comportamientos sociales de su diabético. El acto terapéutico deja de ser una intervención técnica para transformarse en un acto

de fe, en la aceptación de un dogma que poco tiene de objetividad científica. Más que proponer una estrategia de tratamiento, el médico intenta entonces sellar un pacto moral por el cual supuestamente le reconoce al paciente su capacidad de “autoasistencia” (Herzlich y Pierret, 1985) aunque, en los hechos, lo comprometa a un juramento de obediencia. Según este pacto, el enfermo no solamente “puede” sino que “debe” tomar decisiones relativas a su condición de diabético. Se espera de él que sopesa los riesgos latentes, presentes y futuros con relación a su diabetes y actúe racionalmente.

Cuando para el médico su paciente se presenta como alguien que no sabe medir las consecuencias de los riesgos que toma, la relación médico-paciente se resiente y la conducta riesgosa es definida entonces como “trasgresión” con un contenido fuertemente estigmatizador.

Dado que estos comportamientos “trasgresores” suelen ser calificados de “irresponsables” y “suicidas”, y el “trasgresor” de “mentiroso”, “rayado”, “neurótico” o “loco”,¹¹ la categoría “trasgresión” forma parte esencial de ese dogma observable en las narrativas del médico construidas con la doble intención de dejar establecida la inconducta del enfermo y, al mismo tiempo, reafirmar su autoridad.

Es frecuente entonces que la relación médico-paciente se defina a través de metáforas de obediencia, responsabilidad, castigo, culpa, premio, aceptación y rechazo (Sontag, 1996:49-60). El riesgo ya no es sólo un peligro biológico, forma parte de una amenaza moral.

Los médicos consideran que el cumplimiento es una virtud que deben inculcar a sus enfermos. El nódulo de sus estrategias terapéuticas consiste en modificar los comportamientos habituales del paciente adaptando su vida social a la enfermedad.

Por este camino, el acto trasgresor incorpora a los dispositivos biológicos del acto médico un discurso moralizador que condiciona la visión que cada uno de los actores tendrá de los hechos de la enfermedad y de sí mismo. En la diabetes los actos trasgresores están prácticamente pautados y se relacionan sobre todo con la dieta y la medicación.

A menudo la consulta se transforma en una especie de tribunal en el que se juzgan conductas desviadas a través de obsesivos interrogatorios que cargan la escena con una atmósfera de sospecha y desconfianza.

El concepto de trasgresión está tan encarnado en las prácticas del médico que la afirmación del enfermo de haber cumplido con la norma, usualmente no es creída. En su modelo de atención, el paciente diabético siempre es un trasgresor.

Veamos algunos ejemplos tomados del material etnográfico obtenido durante mi trabajo en el campo:

Antropóloga a una enferma diabética: *¿A usted le cuesta hacer la dieta?*

Enferma: No. Pero soy tramposa.

Médica 1: Por supuesto, como todos. ¡Qué novedad!

Médica 2: ¡Diabético y mentiroso son sinónimos!

Médico nutricionista en un hospital público a la Antropóloga: *Para saber si hacen la dieta o no. O si toman la medicación o no, no hay que preguntarles '¿Hizo la dieta?' o '¿Tomó los remedios?'. Te mienten. No dicen que no porque tienen miedo de que los retes o porque les da vergüenza decir que son pobres y que no tienen la plata para los remedios. La mejor manera de saber, es pedirles que te cuenten qué hacen desde que se levantan hasta que se acuestan. . .ahí pisan el palito y te cuentan que comen sanguches o helados, que se saltan comidas, que no compraron la insulina. . .*

Enfermo a la Antropóloga en presencia de la Médica: *Ahora tomé conciencia de que si no hago la dieta. . .si no me pongo bien la insulina. . .me tengo que cuidar ¿me entiende? Porque si no, la doctora ni me habla. Y entonces tengo que hacer caso, agachar la cabeza, si me quiero sanar.*

En todos los casos, se da por supuesta la autoridad del médico para definir estos hechos y su capacidad para evaluar las conductas de sus enfermos. Cuando se trata de incumplimientos asociados a causas que el profesional cataloga como “sociales” describiendo al enfermo como “pobre” en lugar de “irresponsable”, el “riesgo” se transforma en “vulnerabilidad” y el lugar de “la culpa” por los fracasos en las estrategias terapéuticas pasa a ser ocupado ahora, siempre en la visión de los médicos, por “la sociedad”, “el Estado”, “las políticas sanitarias ineficaces”, “la crisis económica”, etc.

Riesgos diabetológicos y realidad institucional

Mi trabajo de campo¹² puso en evidencia que el riesgo diabetológico es percibido de formas a veces contradictorias. Si bien oficialmente se reconoce el peligro de los episodios agudos de la diabetes como la cetoacidosis y las hipoglucemias severas¹³, las complicaciones de la diabetes no suelen mencionarse como peligrosas sino cuando ya están instaladas a pesar de la insistencia en la prevención y del pacto de información al paciente. Una de las razones que explican la contradicción entre lo que se hace y lo que se dice que se hace, se debe a que los actores conciben esos riesgos de diferentes maneras.

Existe ante todo, la percepción “oficial” de los riesgos a partir de datos y estadísticas epidemiológicos. En los últimos veinte años la diabetes se ha transformado en una “enfermedad de riesgo” para las instituciones sanitarias en la medida en que la cobertura total de las necesidades de los pacientes diabé-

ticos conduciría al quiebre económico de estas instituciones, sean públicas o privadas.¹⁴ Este es uno de los motivos aducidos para no cumplir con todo lo que prescribe la Ley del Diabético. Los hechos destacados en esta Ley son los siguientes:

- a. “Garantizar el aprovisionamiento al paciente diabético de medicamentos y reactivos para autocontrol de sus glucemias, necesarios para un tratamiento adecuado según lo establecido en el PRONADIA.
- b. El aprovisionamiento de medicamentos y demás insumos mencionados en el punto (a) será financiado por las vías habituales de la seguridad social y de otros sistemas de medicina privada, quedando a cargo del área estatal en las distintas jurisdicciones aquellos pacientes carentes de recursos y de cobertura médico-social.
- c. El Ministerio instará a las distintas jurisdicciones a lograr la cobertura del 100% de la insulina y de los elementos necesarios para su aplicación y una cobertura progresivamente creciente –nunca inferior al 70%– para los demás elementos establecidos en el mencionado Programa y las técnicas correspondientes.
- d. La discriminación del diabético en el área laboral se encuentra considerada en los artículos 2°, 3° y 4° de la Ley y 6° y 7° del Decreto, especificándose entre otros aspectos que ‘la diabetes no será causal de impedimento para el ingreso laboral, tanto en el ámbito público como en el privado’. Son aplicables las sanciones previstas en la legislación existente sobre discriminación a los casos de infracción a la presente Ley”.

Esta es la letra de la ley. Aún hoy, a pesar de los años transcurridos, no se especifica ni queda claro cómo se llevarán a la práctica todas sus disposiciones. Médicos y pacientes no son muy optimistas vista la emergencia sanitaria declarada en diciembre de 2001 que puso en evidencia la falta de previsiones del Estado nacional en lo que hace al cumplimiento de derechos protegidos por esta Ley y por la Constitución de la Nación Argentina. La crisis política y económica desnudó la existencia de “riesgos” a los que nadie había hecho referencia con anterioridad.

El hecho de que la diabetes constituya un serio problema de salud pública y un riesgo sanitario importante para su población enferma es percibido por las autoridades sanitarias de los países desarrollados y de aquellos en vías de desarrollo. Los pueblos sumergidos en la pobreza suelen tener otras prioridades. Pero en uno u otro caso, son mínimas las políticas de prevención y a menudo están mal organizadas, despilfarrando recursos humanos y económicos. A menudo se confunden las estrategias de prevención con la publicidad corporativa de las multinacionales farmacéuticas. Y esto no es de sorprender porque

a menudo son estas empresas las que pagan estas campañas. El problema se ha agudizado a tal punto que la Organización Mundial de la Salud no ha dudado en calificar a la diabetes como la “epidemia del siglo XXI”. La preocupación de las autoridades sanitarias está justificada. Veamos algunas estadísticas.

Entre 1995 y 2025 la proyección del aumento de la población adulta afectada por diabetes mellitus en los países en vías de desarrollo es del 170%, o sea, de 84 a 228 millones de personas. Para el año 2025, estos países tendrán 76% de personas con diabetes en relación con el 62% de 1995. En ese mismo período, el mundo desarrollado sufrirá un aumento del 41%, o sea de 51 a 72 millones de personas. Para todo el mundo, la proyección es del 122%, de 135 a 300 millones.

El estudio de la OMS también contiene estimaciones en cuanto a la relación de sexo, población urbana-población rural y edad del universo de enfermos diabéticos. En 1995, considerando todo el mundo, hubo más mujeres que hombres con diabetes (73 millones vs. 62 millones). La mayor cantidad de mujeres fue más pronunciada en los países desarrollados (31 millones vs. 20 millones) pero para los países en vías de desarrollo estas cifras, de manera sorprendente, resultaron iguales (42 millones en cada caso). La OMS considera que para el año 2025, la relación mujer/hombre disminuirá (159 millones vs. 141 millones). Para los países en vías de desarrollo se predice un aumento considerable de personas que se verán afectadas por la enfermedad en las áreas urbanas.

Las proyecciones de la OMS sobre la estructura de edad de la población diabética resultan de especial interés para los economistas y los planificadores sanitarios. Si la tendencia actual continúa, para el 2025, la mayoría de las personas con diabetes en los países desarrollados tendrá 65 años o más, mientras que la mayoría de las personas con diabetes en los países en desarrollo se encontrará en el grupo de 45 a 64 años. Esto significa que alrededor de 170 millones de hombres y mujeres que vivirán en las regiones menos desarrolladas del mundo entero dentro de los próximos 30 años, sufrirán de diabetes en los años más productivos de su vida.

El tratamiento de las enfermedades crónicas exige la administración de recursos que muchas veces las instituciones públicas no tienen. Entre los riesgos institucionales vinculados a los costos de la diabetes se suelen contabilizar los costos directos (internación, asistencia sanitaria, provisión de medicamentos, etc.) pero en la constitución de esta relación entre riesgo y diabetes aún no se ha medido la incidencia de los costos indirectos (incapacidad laboral, pérdidas de horas/hombre por día de trabajo no realizado, jubilaciones tempranas por discapacidad, costo familiar, etc.) (Kervasdoué, 1999:79-100).

Estudios epidemiológicos recientes han demostrado que la diabetes se ubica entre la cuarta y quinta causa de muerte en los países desarrollados de Occidente. En EEUU, 800.000 nuevos pacientes son diagnosticados cada año, de los que

fallecen 200.000, por lo que 600.000 nuevos diabéticos se agregan por año para su atención sanitaria. El 80% de estas muertes corresponde a enfermedades coronarias en diabéticos Tipo 2.¹⁵

En Argentina, de acuerdo a estadísticas oficiales, un 8% de la población total está afectada por la diabetes. De ese porcentaje, más del 50% desconoce que padece la enfermedad. En la provincia de Buenos Aires, más de 100.000 personas diagnosticadas no tienen cobertura de atención y dependen del Estado provincial; el 15% de las personas que sufren infartos, son diabéticas; el 48% de las amputaciones no traumáticas, corresponden a pacientes con diabetes; el sexo masculino tiene 1.6 veces más riesgo de úlcera y 2.8 a 6.5 más veces de riesgo de amputaciones. Estos riesgos se incrementan cuando se correlacionan con mala situación socioeconómica y falta de educación. El 13% de los pacientes en hemodiálisis, son diabéticos. La diabetes es la primera causa de ceguera no traumática en la población adulta. El 8% de las camas hospitalarias están ocupadas por diabéticos. La diabetes es la tercera causa de jubilaciones prematuras. El 30% de los pacientes diabéticos diagnosticados no hace ningún tratamiento o control y el 60% de los pacientes diabéticos atendidos tiene un pobre control de su diabetes.¹⁶ Esta información con lo terrible que pueda parecer no forma parte, sin embargo, del concepto de “riesgo” que elaboran los enfermos.

El riesgo y la dieta

La dieta fue, hasta el descubrimiento de la insulina en 1921, el único medio de garantizar una mínima calidad de vida al enfermo y un intento de impedir su muerte prematura. El riesgo tenía que ver entonces con el incumplimiento de la norma dietaria. O sea, comer lo que no se debía. Aún cuando el transcurso del tiempo generó cambios en los estilos de tratamiento y la planificación de las dietas mostró las diferencias entre las distintas escuelas diabetológicas, el enfermo siguió siendo responsable de los datos negativos que arrojaban sus estudios clínicos (Coussaert, 1991:65-110).

Estos diferentes estilos en los planes de alimentación que implicaron, por ejemplo, el paso de una prohibición absoluta de los hidratos de carbono a la reducción al mínimo de las proteínas y grasas animales y el control de la hipertensión y las dislipidemias, no se debieron solamente al avance de los conocimientos relativos a la nutrición. Así como la discusión sobre quienes estaban habilitados para tratar la diabetes y quienes no, ocultó a menudo las luchas de poder entre las distintas escuelas diabetológicas, la exaltación o la denigración de ciertas estrategias terapéuticas relativas a la dieta, disimuló la pelea por el control de los saberes de una incipiente especialidad médica: la diabetología (Coussaert, 1991:75).

Uno de los médicos de un hospital público en el que desarrollé mi investigación, solía comentarme que los pacientes “hacen la dieta y también comen”. Esta frase que él trataba como una simple broma, señalaba, sin embargo, una captación interesante del modo en que los enfermos construían una noción propia de cómo debían ser los hábitos alimentarios y los riesgos vinculados con ellos.

En muchos casos, con mayor o menor conciencia de la contradicción, el paciente diabético asocia el riesgo con el azúcar por eso lo elimina utilizando edulcorantes, pero al mismo tiempo come helado, facturas, alfajores o bombones porque estos consumos no son considerados parte de la dieta. Están excluidos del riesgo por su caracterización de excepcionales, aunque en la realidad no lo sean. El paciente los llama “sus gustos” o, mejor aún, para disminuir su alcance transgresivo, “sus gustitos”.

La dieta siempre se asocia con “la hojita” que les entrega la dietista, nunca con la vida social del dietante. Para el enfermo, la “dieta” es lo que está allí escrito. Es “alimentos permitidos” y “alimentos prohibidos”, “comida sana” o “porquerías”, “lo indicado” o “lo que no debo comer”. La deja abandonada en algún lugar de su cocina y se acuerda de ella cuando debe concurrir a su siguiente consulta. El motivo de tal abandono, explicado a la investigadora pero no al médico, es que la “hojita” de la dieta no toma en cuenta su vida social y no se puede vivir, según estos enfermos, “esclavo” de un plan alimentario que no contempla la organización laboral, la actividad escolar o estudiantil, la actividad deportiva, la reunión con amigos, los viajes y tantos otros imponderables de la vida social.

Para el médico, en cambio, la dieta es la norma que organiza un estilo de vida que el paciente deberá asumir para evitar los riesgos de la diabetes. La insistencia del médico en el cumplimiento de la dieta se inscribe en su deseo siempre frustrado de lograr una mínima prevención que evite o disminuya al mínimo las consecuencias de las complicaciones diabéticas.

Aunque muchos enfermos diabéticos deben hacer dieta para recuperar kilos, este aspecto no suele ser pensado como incluido en la categoría “dieta”. En la gran mayoría de los casos, dieta se vincula con historias de obesidad, es decir, de un cuerpo gordo del que el enfermo se avergüenza. Es común que los pacientes obesos se preocupen más por los aspectos estéticos que por sus glucemias.

El riesgo no puede ser conjurado por la mera obediencia de las normas y esto da lugar a la búsqueda de otras lógicas explicativas. Una de ellas es la lógica de la “acusación”, del señalamiento de una “culpa” que deja vacía de contenido la noción de riesgo inicialmente explicado en las primeras consultas. De este modo, paradójicamente, se disocia el riesgo de una cetoacidosis o de una hipoglucemia severa del incumplimiento dietario porque el acento cae sobre la

“falta” del paciente, su “irresponsabilidad” o “no-obediencia”. El análisis moral de las conductas desviadas impide que el paciente pueda unir el problema (o su riesgo) con su conducta. El enfermo sabe que “se ha portado mal” pero no entiende bien en qué. No consigue relacionar lo que comió o lo mucho que comió con esa cifra que muestran sus análisis o con la orden de internación que ahora prescribe su médico.

Cuando el paciente diabético no demuestra interés por transformar en un dogma de vida la información recibida en los cursos o en las consultas, cuando a pesar de los consejos persiste en sus incumplimientos, suelen aparecer en los consultorios discursos de un alto contenido moralizador cuyo objetivo ya no es “enseñar” o “aconsejar” la evitación del riesgo, sino empujar al trasgresor al lugar del estigma: “el gordo incurable por el que no se puede hacer más nada”. Por ejemplo:

Dietista a enferma (retándola): *Primero, agarre la dieta y piense qué es lo que quiere hacer. Hable consigo misma. Siéntese a conversar con usted misma. Piense que usted ha venido acá por su inquietud. Por tener este papelito (el formulario impreso con la dieta), por ósmosis, no va a tener resultados. ¡Orden! Póngase de acuerdo, ¿quiere o no quiere la dieta? ¿Quiere venir acá de visita? o ¿quiere venir a trabajar de paciente? ¿Le interesa estar bien, o no?* (el subrayado indica énfasis en el discurso).

El riesgo y la medicación – El temor a la insulina

La situación es muy semejante a lo observado en el caso de la dieta. Siempre el acto trasgresor es denunciado por el médico o por un familiar del enfermo. Por ejemplo:

Enferma a la Médica: *Después pasaron dos o tres...no, cinco años que no...sin una dieta estricta.*

Hija de la Enferma a la Médica: *Cinco años que está sin dieta y sin medicación.*

Enferma a la Médica: *Sin el medicamento estoy.*

Médica: *¿En serio?! Y eso ¿por qué?* (el subrayado indica énfasis en el discurso).

Enferma a la Médica: *Bueno será porque...tengo que decir la verdad, por dejada y por no tratarme.*

Médica a la Enferma: *¿Crisis de rebeldía?*

Enferma a la Médica: *No, no es rebeldía.*

Hija de la Enferma a la Médica: *Por dejada.*

Enferma: *No, porque...*

Hija de la Enferma a la Médica: Porque le dijeron 'Ya está mejor' y... ¡chau, piedra libre!

Es muy frecuente que los pacientes diabéticos asocien los conceptos de insulina e hipoglucemia con muerte y locura. Tan negativa es su valoración, que aún conociendo los daños derivados de una hiperglucemia persistente sobre el sistema circulatorio, el riñón o los ojos, aún conociendo el peligro de muerte implicado por una cetoacidosis, el enfermo diabético trata de evitar a toda costa el riesgo de sufrir una hipoglucemia.

El riesgo de morir por la diabetes no se oculta a los enfermos pero no suele ser mencionado abiertamente en las consultas. Por un lado se asegura que si "se cuidan" no van a sufrir estos episodios de descompensación pero por el otro, se les insiste en que deben mantener un estado de alerta continuo, analizando cuidadosamente todo tipo de síntomas, aún los de un resfriado.

Llevar encima un caramelo o una gaseosa azucarada y la famosa "tarjetita" con todos sus datos personales como si fuera un documento de identidad, es un hecho que sí se menciona al analizar los riesgos de la diabetes en general o la hipoglucemia en particular. Aunque actualmente nadie juzga inadecuado llevar encima una gaseosa o caramelos, o aún consumirlos en público, el enfermo se resiste a adoptar estos recaudos. Especialmente con relación a la "tarjetita". Los pacientes asocian esta credencial con la oficialización de un estigma (Goffman, 1970 y 1986:13-47). La rechazan aún cuando saben que les puede salvar la vida si se desmayan en la calle y quien los asiste se informa a través de ella sobre cómo actuar.

APELLIDO Y NOMBRE	
DIRECCIÓN	TELÉFONO
OBSERVA SOCIAL/VAPELADO	TEL. OBSERVA SOCIAL
APELLIDO Y NOMBRE DEL MÉDICO	TEL. MÉDICO
MEDICACIÓN Y DOSIS	

Humulin
Insulina Humana

Atención *Lepetit*

SOY DIABETICO

Si me encuentro en estado de confusión o inconsciente, puede deberse a mi diabetes o al tratamiento de la misma.

Tratamiento de emergencia

Si puedo tragar, suminístreme azúcar disuelta en agua, gaseosa no dietética, dulces o jugo de frutas.

LLÁME A MI MÉDICO (VER AL DORSO) O TRASLÁDEME AL CENTRO MÉDICO MÁS PRÓXIMO.

Humulin
Insulina Humana

Atención *Lepetit*

En el reverso de la "tarjetita", como se ve, figuran los datos personales del portador y los de su médico. Otras credenciales, bajo el título "INFORMACIÓN PARA CUALQUIER MEDICO" incluyen además datos sobre la dieta, la dosis diaria de insulina, los horarios en que se la aplica, el tipo de insulina que utiliza o, si toma hipoglucemiantes orales, el nombre y la dosis, e incluso los datos de sus familiares más cercanos. De esta manera se busca minimizar los efectos del riesgo de sufrir uno de estos episodios en la calle.

Otro elemento de riesgo es la correcta administración de la insulina. Para los médicos, la insulina es sinónimo de vida. La terapia insulínica posibilita, según ellos, una mejor regulación de la glucemia y en consecuencia conduce a un mayor bienestar en el paciente y a un control del riesgo de cetoacidosis.

Pero en los relatos del paciente, la insulina es sinónimo de muerte y de daño corporal, sea porque su administración se homologa a la adicción irreversible a una droga sea porque, a su criterio, lo transforma en obeso, en ese gordo que la sociedad rechaza. Algunos enfermos hasta llegan a atribuir a la insulina la aparición de las complicaciones. Debido a este temor, muchos pacientes se niegan a inyectarse o cambian sus dosis según las circunstancias sociales que deben enfrentar como, por ejemplo, aumentarla después de una comilona o anularla si se saltan una comida.

Los nuevos valores sociales de la belleza corporal que han dado lugar a las anorexias, bulimias y otros trastornos de la conducta alimentaria han posibilitado la existencia de un nuevo tipo de riesgo vinculado a la diabetes. Se trata de “la combinación mortal” (Cagide y Saslavski, 1997:145-157) o sea el uso de la insulina como instrumento de control del peso corporal en pacientes anoréxicas diabéticas.

El riesgo de sufrir una hipoglucemia adquiere una connotación sumamente ambigua en las consultas. No se ocultan sus síntomas fisiológicos pero rara vez se explica a los enfermos los aspectos psicológicos que son nombrados por ellos como ponerse “loco” o “loquito”. El riesgo de vivenciar estas alteraciones en la conducta y sus consecuencias en la interacción social es lo más temido por estos enfermos que suelen describir a la hipoglucemia como una vivencia de despersonalización y muerte. Esta diferencia en la descripción de las hipoglucemias explica la diferente percepción del riesgo en médicos, pacientes y familiares. Por ejemplo:

Usted no podrá tratarse solo; dígame a sus familiares o amigos y si tiene los síntomas descriptos, ellos deben frotar un terrón de azúcar en la parte interna de la mejilla o debajo de la lengua. Pueden usar miel, mermelada o bebidas gaseosas. Deben inyectarle glucagón por vía subcutánea y llamar a su médico. Si usted no despierta en diez o quince minutos, deberán inyectarle nuevamente. Si todavía no despierta, deberán llevarlo a una Sala de Guardia. Enseñe a miembros de su familia, amigos próximos y colaboradores apropiados cómo inyectar glucagón. No se le deberán dar líquidos si usted está desmayado, si no puede tragar o no coopera (Consejos útiles para Diabéticos, Cuadernillo 5: “¿Cómo tratar la hipoglucemia?”, Bayer S.A.)

Muchas veces, el miedo silenciado en la consulta se muestra abiertamente a la antropóloga fuera del ámbito del consultorio. Por ejemplo, cuentan los enfermos que:

La hipoglucemia, más allá de los síntomas físicos típicos, los temblores, la sudoración, a nivel psíquico se produce una sensación de despersonalización. . . muy fuerte y este. . . como que uno ya no sabe más quién es, ¿no? este. . . se siente miedo no siente como una parálisis. . . este. . . tiene miedo de no llegar a comer azúcar enseguida . . . este. . . lo que lleva muchas veces a comer azúcar de más, es pasar al otro extremo, la hiperglucemia. . . se despierta un sentimiento como que uno se va a morir, aunque uno sepa que es una hipoglucemia y que comiendo unas galletitas o un café con azúcar, tomando un café, se pasa, ¿no? pero, es decir: uno siente en ese momento miedo a morirse y eso es muy fuerte.

. . . la hipoglucemia es terrible. Una experiencia realmente. . . yo charlaba el otro día, es feo, es una experiencia horrible porque es como que. . . como que te estás muriendo ¿no? (ríe) como que no podés volver, como que tenés ganas de hacer cosas y no podés. . .

El tema es que uno se pone loquito. La otra vez estaba en lo del escribano y de repente me enojé y empecé a putearlo. No podía parar. ¡Qué vergüenza! Después no sabía como arreglarlo. . .

Sentía esa sensación en la boca. . . los sudores fríos. . . pensaba que tenía que hacer algo. . . comerme un caramelo. . . comprarme una coca. . . pero estaba paralizada. . . no reaccionaba. . . y tampoco podía pedir ayuda, no me salían las palabras.

El otro día aparecí en la comisaría. Resulta que empecé a sentir los síntomas de la hipoglucemia y me bajé del colectivo. No atiné a comerme el caramelo y me quedé diciendo boludeces sentado en un umbral. La gente pensó que estaba drogado y llamó a la cana.

(Los subrayados indican énfasis en el discurso)

Y así lo relatan los médicos:

Yo sabía que las hipoglucemias a algunos tipos los ponen muy violentos. . . un paciente mío siempre se quejaba de esta situación pero yo no le daba mucha bola. Un día estaba en un café y me lo veo al tipo en otra mesa. Al rato empezó a gritar y a tirar cosas. . . ¡No sabés el quilombo que se armó! Los del café llamaron a la policía. Cuando vinieron se lo querían llevar a la comisaría. Les dije que era diabético y que le dieran una coca. Al rato se recuperó y estaba como si nada. . .

Un tratamiento intensivo que busque normalizar las glucemias exige del paciente mucha educación y mucho auto-monitoreo. Se debe señalar que en el caso de la diabetes mal controlada, los pacientes no sienten ninguna molestia con 500 y si se los baja a 90 u 80 se sienten muy mal.

La no percepción de los síntomas de hipoglucemia se va desarrollando con el tiempo. Hay que interrogar al paciente, observar sus registros porque si tiene anotado 50 y dice que no tuvo episodios de hipoglucemia quiere decir que no los siente y por lo tanto está en riesgo.

El DCCT (*Diabetes Control and Complications Trial*) es un estudio realizado en Gran Bretaña a lo largo de 10 años. En sus conclusiones advierte que el porcentaje de hipoglucemias incapacitantes había aumentado al doble cuando se habían intensificado las estrategias hipoglucemiantes (cf.: DCCT, 1988a y 1988b). Por ejemplo, el riesgo de hipoglucemia había aumentado tres veces en el grupo de pacientes tratados intensivamente comparado con el grupo de pacientes bajo tratamientos menos exigentes. En general el DCCT concluía que se podía, de este modo, retardar la aparición de las complicaciones diabéticas pero que se pagaba el alto precio de incrementar el riesgo de hipoglucemias severas. No se ocultaba que los efectos de las hipoglucemias son devastadores para el cerebro.

Si las hipoglucemias son el vía crucis de los pacientes, las hiperglucemias continuadas constituyen el fantasma de los médicos por estar ligadas al riesgo de muerte. Gran parte de sus juicios moralizadores sobre enfermos que no cumplen, se basan en la preocupación por la persistencia de altos valores de glucemia en sangre o la aparición de azúcar en la orina, signo de un descontrol metabólico agravado.

A menudo, toda la información recibida en los cursos o en las consultas, no puede ser implementada con éxito en el momento de la urgencia. Los médicos consideran que informar sobre los peligros de la hiperglucemia forma parte de su ética profesional y que el paciente debe saber que corre riesgo de muerte. Sin embargo, este riesgo no suele ser asumido por los enfermos que temen más, como vimos, a las hipoglucemias. Los datos de campo muestran que tampoco los médicos conocen las mejores estrategias pedagógicas para transmitir esta realidad de la diabetes.

La noción del tiempo y su relación con la percepción del riesgo en la diabetes

La del tiempo es una categoría que impregna todo el universo conceptual de la diabetes. Lo hace en dos niveles: (I) La diabetes es una enfermedad con historia

ya que se la conoce desde la antigüedad y (II) La diabetes es una enfermedad crónica sujeta a una trayectoria. El tiempo juega un papel fundamental y se relaciona con un proceso que puede dividirse en las siguientes etapas: a) Notar que algo anda mal; b) Buscar la consulta médica; c) Obtener un diagnóstico; d) Elaborar estrategias hacia el futuro y construcción de teorías legas que le den sentido a lo que está pasando. En cada etapa la percepción del riesgo es diferente y se relaciona con situaciones que el enfermo vive como inquietantes (Becker y Kaufman, 1995:165-187). Por ejemplo, Pablo, un joven diabético de 19 años diagnosticado apenas unos meses antes de su entrevista conmigo, relata su incertidumbre de la siguiente manera:

Pablo: *Yo estaba tomando muchísimo líquido, estaba levantándome muchísimas veces a la noche para orinar y estaba comiendo demasiado pero sin embargo estaba perdiendo peso. En un primer momento me parecía lógico, hace calor, tomo líquidos, pero después cuando fueron pasando los meses y yo me daba cuenta que seguía perdiendo peso... yo al principio lo atribuí... y bueno dije, será la Facultad, las presiones, el stress, levantarme temprano, una serie de cosas que me dan una fatiga, qué se yo, al cuerpo, que dije, bueno, estaré perdiendo peso por ese lado. (...) Todo el mundo me decía estás más flaco, estás más flaco... Cada vez más flaco, más flaco... y a mi medio me empezó a preocupar el hecho porque me dije "estoy perdiendo kilos" y además como no sabía de donde podía venir, entonces uno empieza a imaginar "me pesqué tal cosa" y entonces uno empieza a hacer cálculos. Yo dije "bueno, ¿qué pasó?"... y uno empieza a imaginarse cosas.*

Antropóloga: *Por ejemplo ¿qué cosas?*

Pablo: *Pescarte por ejemplo sida, puede ser cualquier cosa, además como a uno le están metiendo tanto en la cabeza con la propaganda, "cuidate del sida, cuidate de esto, cuidate del otro", uno empieza a perder peso y después de películas como 'Filadelfia'...*

La diabetes puede ser clínicamente predecible, pero ello no evita que las narrativas de los pacientes expresen el temor y las dudas sobre los riesgos que implica para su salud el "ser diabético", ya que los médicos no pueden decirles con precisión qué pueden esperar o cuándo esperarlo. Su noción sobre esos riesgos nace a partir de esa incertidumbre temporal y se cuela en aquellos huecos generados por su desaliento por su "futuro hipotecado" o "atrofiado".

Lo característico de esta reconstrucción incesante de su noción de riesgo es el intento de recuperar el orden que regía sus vidas antes de la enfermedad y la recurrencia a pautas o modelos contruidos a partir de sus experiencias sociales para poder interpretar esta nueva situación de "ser enfermo, un enfermo para toda la vida" (Corbin y Strauss, 1985:224-247). Es en esta encrucijada que el paciente diabético es definido como "tomador de riesgos".

El enfermo se ve obligado a repensar su biografía y la noción de su propio *self*. Esta reconstitución del *self* es un factor primordial del trabajo del enfermo, en razón de la amenaza de desestructuración que la enfermedad implica para su identidad (Williams, 1984:175-200). El tema de la identidad es esencial en la diabetes porque “ser diabético”, a su manera de ver, significa tener que asumir una identidad social deteriorada. Si en sus intentos de reconstruir una identidad positiva el paciente debe mentir, negar, postergar, en síntesis asumir ciertos riesgos, lo hará. Dará prioridad a evitar una identidad negativa sobre los riesgos fisiológicos que le señala su doctor. Disociará su cuerpo de su *self* a la hora del análisis de costos y beneficios porque confía en que la ciencia médica lo sacará de apuro. Estima que una identidad negativa lo obligará a cargar una etiqueta de por vida mientras que un episodio agudo como la cetoacidosis es temporal y se resuelve con una internación. El riesgo de morir en el intento se queda en el tintero de estos cálculos.

El riesgo de las complicaciones quedará relegado a un tiempo futuro aún no vivido porque lo que importa es la aceptación valorada de los otros en el presente. De este modo, numerosas trasgresiones consideradas irracionales por los médicos adquieren su lógica cuando se analizan a partir de sus estrategias de búsqueda de aceptación social.

Para los médicos, la noción de tiempo y su relación con el concepto de riesgo está naturalizada hasta el punto de perderse para ellos la percepción de su construcción social. El manejo que los profesionales hacen de esta categoría está asociado a sus diferentes significados: tiempo formal (el calendario), tiempo biológico (la evolución de la enfermedad definida desde la medicina) y tiempo psicológico (vinculado a la historia del enfermo y a sus estrategias personales frente a las pautas del tratamiento).

En general, desde la perspectiva médica, el tiempo de la diabetes se asocia al plazo de aparición de las complicaciones diabéticas. La enfermedad a la que califican como “sistémica” y “degenerativa” marca su trayectoria a partir de la evolución y empeoramiento de los síntomas que instalan estas complicaciones. Respecto a ellas, también discrepan médicos y pacientes. A la noción de “super-rápido” con que los pacientes explican su aparición, los médicos oponen la noción de “morosidad” o “lentitud”. Justamente, es respecto al enunciado de esta lentitud en la evolución, que los médicos insisten en la importancia de una acción preventiva que demore aún más la aparición de las complicaciones o minimice su impacto.

Al analizar los tiempos del paciente, los médicos destacan la “negligencia” de quien “se deja estar” es decir, no concurre a la consulta “a tiempo” para evitar una amputación por pie diabético, una claudicación renal que empuja a la diálisis de por vida o a una ceguera irreversible. Los médicos atribuyen este manejo

del tiempo del enfermo a la “negación”, categoría que definen como “naturalmente humana” y que, según ellos, expresa el deseo universal del hombre de no enterarse de que está enfermo.

Mi participación en las escenas me enseñó que más que negligencia existe una concepción muy particular del tiempo en estos pacientes respecto a su diabetes. Sus narrativas refieren la idea de un presente continuo extrañamente instalado en el corazón de la trayectoria. Posiblemente la rutinización de los actos vinculados al control de la enfermedad colabore en la instauración de esta concepción. La imagen que suelen dar los enfermos es la de un eterno retorno, sea porque su vida consiste en buscar continuamente las mismas cosas (insulina, hipoglucemiantes, análisis clínicos, etc.) sea porque el objetivo de obtener un equilibrio glucémico recomienza cada día de la misma manera, aunque la enfermedad se modifique a lo largo del tiempo. Un joven diabético define para mí esta situación de la siguiente manera:

(La diabetes) es una lucha permanente, es construir un castillo de arena en el mar sabiendo que en un momento va a venir la ola, te lo va a borrar y tenés que volver a empezar, porque es todos los días la misma canción, es todos los días tratar de hacerle la vida más fácil al páncreas. . . (el subrayado señala énfasis)

El médico también se ve compelido en cada consulta a ese eterno retorno al punto de partida porque vuelve a informar sobre las complicaciones diabéticas como si fuera el primer día, como si nunca lo hubiera hecho. En cada consulta descubre que su paciente no ha cumplido sus indicaciones y que toda su estrategia terapéutica debe ser reiniciada una vez más. El médico insiste en la prevención pero se resigna a los hechos y se embarca, de este modo, en lo que describe como “una lucha contra el tiempo”.

Aunque el enfermo percibe el paso del tiempo, en realidad concibe su vida como un antes y un después del diagnóstico de la diabetes. No hay noción de proceso, ni aún biológico, no hay idea de evolución de la diabetes como en el caso del médico. Aunque los datos clínicos le informan sobre la trayectoria de la enfermedad, él concibe a la diabetes como algo que está desde hace mucho, pero está igual que el primer día. Esta es una de las teorías más frecuentes entre los enfermos.

Si la diabetes está siempre igual, si no cambia, entonces podrá controlar los riesgos que ella implica y organizar la vida como si la enfermedad no existiera. Y si no realiza los autocontroles de las glucemias prescritos por su doctor es para evitar la percepción de esos cambios. Si percibe síntomas que anuncian las temidas complicaciones, los niega y atribuye su causa a factores ajenos a su voluntad o poder de control.

El riesgo en el corazón de las prácticas médicas

Así como el paciente debe aprender a convivir con su enfermedad, el médico diabetólogo debe aceptar convivir con el riesgo en su tratamiento. Asume que “tratar a un diabético” es un ejercicio de la medicina frustrante en la medida en que no puede curar a su enfermo y tampoco asegurarle una calidad de vida exenta de riesgos. Define su especialidad como difícil porque sabe que las complicaciones se presentarán tarde o temprano y no sólo por las trasgresiones cometidas por su paciente. Estimula en él una conducta auto-reflexiva y se somete a sí mismo a la incertidumbre de un control, muchas veces infructuoso, de riesgos de la enfermedad tan imprevisibles como incontrolables. Parcialmente y bajo ciertos controles, confiere a su enfermo el derecho a tomar sus riesgos pero le exige en contrapartida su plena confianza en un sistema experto que, sin embargo, no le brindará soluciones definitivas ya que traslada continuamente a un futuro avance de la ciencia la eliminación de esos mismos riesgos. Su propia identidad de curador está signada por esta creencia en el progreso de la medicina y por la confianza en que una tecnología en pleno desarrollo le brindará más adelante las herramientas con las cuales enfrentar esos riesgos.

De este modo, en la interacción cotidiana, en las escenas de la diabetes, se va armando una especie de rompecabezas complejo en el que el riesgo juega un papel fundamental. Desde el primer momento del diagnóstico de la diabetes la idea del riesgo comienza a pautar conductas y estrategias. Convivir con la enfermedad significa transformarse, se quiera o no, en un “tomador de riesgos” ya que el riesgo está inexorablemente vinculado al tratamiento de la diabetes. Tratar la diabetes significa aceptar la impotencia de no poder evitar o controlar esas situaciones de riesgo por las que inexorablemente pasará todo enfermo diabético.

Notas

¹ El presente artículo se apoya en el trabajo de campo efectuado en la década de los años '90 en la ciudad de Buenos Aires y conurbano bonaerense para una investigación que sustentó mi tesis doctoral “Etnografía en las escenas diabetológicas. Saberes médicos y crisis de eficacia en los tratamientos de la diabetes en la Argentina de la década de los '90”. Para más detalle ver Nota 12.

² Doctora por la Universidad de Buenos Aires, Área Antropología. Buenos Aires, Argentina. E-mail: lilisasla@yahoo.com.ar

³ Uno de los primeros trabajos en el campo consistió en el relevamiento de las historias clínicas (HC). Respecto a la población que se atendía en los hospitales, los datos surgidos de las HC mostraban lo siguiente. En general, los hospitales privados funcionaban como prestadores de servicios médicos y de laboratorio a pacientes asociados a una empresa de medicina pre-paga vinculada al hospital. En estos casos se trataba de un universo constituido en su mayor parte por profesionales, empleados, cuentapropistas y cuadros gerenciales medios. Los hospitales públicos atendían a diferentes grupos de personas: obreros, cuentapropistas, empleados, desempleados temporales y estructura-

les, personas que habiéndose atendido en forma privada, habían perdido su afiliación a la medicina prepaga, etc. El trabajo posterior y mi participación directa en las escenas de la diabetes mostraron que no había diferencias en la forma en que estos actores construían su noción de riesgo. A pesar de su pertenencia a distintos grupos sociales, organizaban sus experiencias sociales con la enfermedad y su percepción del riesgo definiendo y llevando a cabo estrategias destinadas a convivir con situaciones de riesgo de manera casi idéntica.

⁴ De hecho muchos pacientes atribuyen el origen de su diabetes a problemas laborales, socioeconómicos, de violencia social, etc.

⁵ Anthony Giddens define modernidad como “los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales” (Giddens, 2001:15). Agrega que lo que caracteriza a la modernidad de hoy no es su carácter “post”, sino por el contrario, la radicalización de sus principios tradicionales. La separación drástica entre espacio y tiempo y la agudización de los procesos de reflexividad ya presentes en la modernidad tradicional, por eso prefiere utilizar “modernidad radicalizada” en lugar de “post-modernidad” para referirse a un período de radicalización y universalización de las consecuencias de la modernidad.

⁶ En la Introducción a su libro *Modernidad líquida*, Zygmunt Bauman afirma que la fluidez es la cualidad de los líquidos y los gases, y compara los tiempos premodernos a la cualidad de los sólidos. Con estas metáforas intenta describir las características de nuestra sociedad occidental actual. Los sólidos cancelan el tiempo con su destino de permanencia. Por el contrario, para los líquidos lo que importa es el tiempo. La famosa expresión “derretir los sólidos” acuñada en el *Manifiesto comunista*, se refería según Bauman al “tratamiento con que el confiado y exuberante espíritu moderno aludía a una sociedad que encontraba demasiado estancada para su gusto y demasiado resistente a los cambios ambicionados” (Bauman, 2000:2). Según Bauman, “...los sólidos que han sido sometidos a la disolución y que se están derritiendo en este momento, el momento de la modernidad fluida, son los vínculos entre las elecciones individuales y los proyectos y las acciones colectivos, las estructuras de comunicación y coordinación entre las políticas de vida individuales y las acciones políticas colectivas” (Bauman, 2000:5).

⁷ Un ejemplo es el espacio Schengen instituido para los países europeos por el cual se han borrado las antiguas fronteras políticas entre los distintos Estados miembros.

⁸ Algunos médicos consultados durante mi trabajo de campo consideraban que los nuevos “cortes” estipulados para el diagnóstico de diabetes (de 140 a 126) y los nuevos modos de separar salud de enfermedad, por ejemplo para los niveles de colesterol, ácido úrico y otros indicadores clínicos, estaban digitados por los departamentos de marketing de estas empresas a través de la actuación de sus departamentos de ciencia e investigación y de su rol patrocinador, con el fin de ampliar su mercado de clientes.

⁹ Ver: “No tienen cura – Medicamentos caros y sin control” (Raúl Dellatorre, en: *Página 12*, Suplemento Cash. Edición del 24 de octubre de 1999); “Venta libre – Informe sobre la industria farmacéutica” (Roberto Navarro, en: *Página 12. Suplemento Cash*. Edición del 12 de marzo de 2000); “*Dossier spécial: L’industrie pharmaceutique en Argentine*” (en: *Revista de la Cámara de Comercio Franco-Argentina*, Año 114, N° 1144 Julio–septiembre 1999); “EEUU: 9 de cada 10 médicos reciben dinero de los laboratorios” (Sheryl Gay Stolberg, en: *Clarín y The New York Times*. Edición del 8 de febrero de 2002); “La rosigitazona. Riesgos de una droga contra la diabetes” (en: *New England Journal of Medicine*, Edición del 22 de mayo de 2007. Véanse, asimismo, los siguientes fragmentos de cartas enviadas por los laboratorios a los médicos:

“El 15 de septiembre (de 1997) Les Laboratoires Servier hicieron pública su decisión voluntaria de no mantener en el mercado la fenfluramina así como la dexfenfluramina (Diomeride®). Esta decisión fue tomada tras el reciente reporte de la FDA americana de observaciones realizadas en un grupo de 291 pacientes obesos que utilizaron anorexígenos y en los cuales se observaron anomalías a nivel de las válvulas

cardíacas, en la eco-cardiografía en un 30% de los casos (92 pacientes) asociadas a una insuficiencia aórtica y/o mitral”

“En esta oportunidad nos dirigimos a usted con el objeto de informarle que los resultados de los últimos análisis completados no confirmaron los resultados positivos de los estudios iniciales ni mostraron los beneficios clínicos generales del tolrestat. En todo de acuerdo con las Autoridades Sanitarias, Wyeth-Ayerst ha llegado a la conclusión de que estos hallazgos, en comparación con los riesgos potenciales de este tipo de droga, no justifican la utilización del producto y, en consecuencia, ha decidido suspender la comercialización y venta de Alrestin® (tolrestat)”

“Estimado Doctor: Como ya debe ser de vuestro conocimiento, Warner-Lambert anunció el 21 de marzo de 2000 que ha discontinuado la venta de Glizone® (troglitazone) en forma voluntaria, para el tratamiento de la diabetes tipo 2, aunque la compañía cree que los beneficios de la droga exceden sus riesgos asociados”.

¹⁰ La idea de futuro hipotecado o atrofiado es una categoría nativa utilizada por médicos y enfermos en las escenas.

¹¹ Las comillas empleadas en este pasaje denotan categorías nativas recogidas en el trabajo de campo.

¹² El trabajo de campo se realizó entre los años 1991 y 2000, dividido en distintas etapas: “Los preliminares: Agosto 1991- Marzo 1993”; “El regreso: 1994-1997”; “‘Poniendo el cuerpo’: 1998-2000”; “En el tramo final: 1999-2000.” La inusitada extensión temporal de mi presencia en el campo se debió más a situaciones institucionales dentro de la Universidad de Buenos Aires que demoraron el proceso de cursado del doctorado que dio lugar a esta investigación que a una intención premeditada de la investigadora. Para conocer los detalles de este trabajo, consultar mi tesis doctoral, “Etnografía en las escenas diabetológicas. Saberes médicos y crisis de eficacia en los tratamientos de la diabetes en la Argentina de la década de los ‘90” depositada en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, o mi libro, *¿Por qué no se cura (todavía) la diabetes? Un abordaje antropológico de la enfermedad considerada la epidemia del siglo XXI* (Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2007).

¹³ Los síntomas de hiperglucemia marcada incluyen poliuria (orinar en exceso), polidipsia (sed continua), pérdida de peso y en ocasiones polifagia (hambre exagerado) y visión borrosa. En la diabetes las complicaciones agudas con riesgo de muerte son la hiperglucemia con cetoacidosis y el síndrome hiperosmolar no cetónico. La cetoacidosis es uno de los eventos de mayor trascendencia dentro de las complicaciones agudas de la enfermedad. Se desencadena cuando existe carencia de insulina que produce hiperglucemia severa. La prevalencia (porcentaje actual de casos en la población, sin distinción entre viejos y nuevos casos) de este tipo de evento ha ido disminuyendo, acompañando al mejor diagnóstico y tratamiento. Actualmente se ubicaría en el 13/1000 por año dentro de la población diabética. La mortalidad a pesar de los mejores tratamientos no ha disminuido, ubicándose entre el 6 y el 10% de los casos.

Se llama hipoglucemia a niveles bajos (menores de 50 mg/dl) de glucosa en sangre debidos a la aplicación excesiva de insulina; realización intensiva y exagerada de ejercicios físicos sin haber comido lo suficiente; saltar comidas o pobre ingestión de alimentos; administración de otros medicamentos que incrementan el efecto de los hipoglucemiantes; la ingestión de alcohol, etc.

¹⁴ Por ejemplo, las empresas de medicina prepaga no aceptan el ingreso de nuevos socios que padezcan la enfermedad o bien les exigen el pago de cuotas más elevadas. La obligación de cobertura determinado por la Ley del Diabético para enfermos ya asociados al sistema, condujo a un aumento generalizado de la cuota a todos sus socios. La Ley del Diabético N° 23.753/89 promulgada por el Poder Ejecutivo el 17/10/1989 durmió el sueño de los justos hasta su reglamentación mediante el Decreto Reglamentario N° 12271/98 del 23 de octubre de 1998 pero hasta el presente de la escritura de este artículo no se ha logrado el cumplimiento total de lo previsto en la ley aunque en 1994 se constituyó la Comisión Asesora Permanente de Prevención y Control de la Diabetes Mellitus (CAPPDM) en el Ministerio de Salud y Acción Social de la Nación (Resolución Ministerial N°

45/94) con el objetivo de formular un Programa Nacional de Prevención y Control de la Diabetes Mellitus (PRONADIA).

- ¹⁵ La gran mayoría de los casos de diabetes están comprendidos en dos amplias categorías etiopatogénicas. Diabetes Tipo 1, cuya causa es una deficiencia absoluta de la secreción de insulina por un proceso patológico autoinmune que destruye los islotes pancreáticos que producen esta hormona; este tipo de enfermos constituye el 10% de la población total de pacientes diabéticos. Diabetes Tipo 2 que combina la resistencia tisular a la acción de la insulina con una inadecuada respuesta compensatoria de su secreción; este tipo de enfermos constituye el 90% de la población total de pacientes diabéticos.
- ¹⁶ Fuentes: Informe presentado a la Primera Jornada Informativa Interregional del PRODIABA, Facultad de Ciencias Médicas de La Plata, el 28 de abril de 1997; Forum Información Médica (Congreso Argentino de Diabetes 27-30 de septiembre de 1996, Rosario, Argentina); Consenso ALAD (Asociación Latinoamericana de Diabetes) presentado en el 9º Congreso Latinoamericano de Diabetes en Foz de Iguazú (Brasil) en octubre de 1995 sobre Prevención, Control & Tratamiento de la diabetes mellitus no insulínoddependiente; Consenso del Mercosur de Pautas de Prevención y Tratamiento del Pie, 1999 (VI Jornadas Internacionales de Vasculopatías, Factores de Riesgo y Pie Diabético, Buenos Aires, 9 al 11 de julio de 1999).

Bibliografía

- Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2001). *La société du risque – Sur la voie d’une autre modernité*. Paris, Alto Aubier.
- Becker, G., Kaufman, S. R. (1995). Managing an uncertain illness trajectory in old age: Patients’ and physicians’ views of stroke. *Medical Anthropology Quarterly International Journal for the Analysis of Health*. 9, 2, 165-187.
- Bury, M. R. (1982). Chronic illness as biographical disruption. *Sociology of Health & Illness*. 2, 4, 167-182.
- Cagide, A. L., Saslavski, L. C. (1997). Trastornos de la conducta alimentaria y diabetes: ‘la combinación mortal’. En M. Álvarez (Comp.), *Antropología y práctica médica. La dimensión sociocultural de la salud-enfermedad* (pp. 145-157). Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.
- Calvez, M. (2004). *Incertitude, Risque et Handicap. Jalons d’Analyse Culturelle*. Mémoire pour l’obtention de l’habilitation à diriger des recherches, no publicada, Universidad de Rennes 2, Haute Bretagne, Francia.
- Corbin, J., Strauss, A. L. (1985). Managing Chronic Illness at Home. *Qualitative Sociology*. 8, 224-247.
- Coussaert, A. (1991). La santé et son sujet dans les école de diabétologie. En A. Lafay (Dir.), *Le statut du malade* (pp. 65-110). Paris, L’Harmattan.
- DCCT (Diabetes Control and Complications Trial) Research Group. (1988a). Weight Gain Associated With Intensive Therapy in the Diabetes Control and Complications Trial. *Diabetes Care*. 11, 7, 567-573.

DCCT (Diabetes Control and Complications Trial) Research Group. (1988b). Reliability and validity of a diabetes quality-of-life measure for the diabetes control and complications trial. *Diabetes Care*. 11, 7, 725-732.

Douglas, M. (1996). *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. London and New York, Routledge.

Douglas, M., Calvez M. (1990). The self as risk taker: a cultural theory of contagion in relation to Aids. *Sociological Review*. 38, 3.

Giddens, A. (2001). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.

Goffman, E. (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo.

Goffman, E. (1986). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Hassenteufel, P. (1999). Vers le déclin du 'pouvoir médical' ? Un éclairage européen: France, Allemagne, Grande-Bretagne. *Le pouvoir médical*. 89,

Herzlich, C., Pierret, J. (1985). Le cas des malades chroniques: l'auto-soignant, le savoir et les techniques médicales. *Culture Technique*. 15,

Kervasdoué, J. (1999). Progrès de la médecine et économie de la santé: faut-il limiter les dépenses de santé?. *Le pouvoir médical*. 89,

Saslavski, L. C. (2003). *Etnografía en las escenas diabetológicas: saberes médicos y crisis de eficacia en los tratamientos de la diabetes en la Argentina de la década de los '90*. Tesis doctoral no publicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Saslavski, L. C. (2007). *¿Por qué no se cura (todavía) la diabetes? Un abordaje antropológico de la enfermedad considerada la epidemia del siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

Sontag, S. (1996). *La enfermedad y sus metáforas y El Sida y sus metáforas*. Buenos Aires, Taurus.

Williams, G. (1984). The Genesis of Chronic Illness: Narrative Re-Construction. *Sociology of Health and Illness*. 6, 175-200.

Resumen

La noción de riesgo ha adquirido una renovada importancia social en las llamadas sociedades post-modernas siendo inevitable su uso en debates sociales sobre políticas públicas. Respecto a la salud y a la enfermedad, se ha vuelto un nuevo modo relevante de explicar lo que tradicionalmente se atribuía al pecado, el destino o la desgracia. El avance del conocimiento médico en Occidente disolvió viejas ataduras sólo para construir otras nuevas vinculando la enfermedad a juicios morales y el riesgo social a comportamientos individuales. En el caso de las patologías crónicas como la diabetes, las conductas de incumplimiento se transforman en el eje de las estrategias del tratamiento volcando sobre el paciente las culpas por sus fracasos. Las investigaciones sobre riesgo y salud han probado que la gente común no percibe el riesgo de la misma manera en que lo hacen los expertos. La idea del riesgo en la diabetes es percibida no sólo de manera diferente por las personas diabéticas, sus familiares y sus doctores sino usualmente de forma contradictoria con lo que se llama "conducta racional". La diabetes tiene una larga historia en las sociedades humanas pero sólo hoy los pacientes diabéticos son definidos como tomadores de riesgos.

Palabras clave: Riesgo; Diabetes; Incumplimiento; Culpa; Conducta racional

Abstract

The idea of risk has risen in the so-called Western post-modern societies to a new social importance becoming unavoidable in many political and social debates concerning public policy. In health and disease areas, it has become a new relevant way to explain what traditionally was attributed to sin, fate or misfortune. Western advances in medical knowledge dissolved ancient ties only to build new ones connecting sickness to moral judgments and social risk to personal behavior. In chronic diseases as diabetes, non-compliance behaviors become treatment axis, the patient being the one to blame for its failure. Risk researches in health and sickness have proved that common people does not perceive risk in the same way as experts do. This is specially observed in diabetes. The idea of risk is perceived not only in a different way by diabetic persons, theirs families and theirs doctors but also usually in contradiction to what has been called "a rational behavior". Diabetes has a long history in human societies but only at present, diabetic patients have been defined as risk takers.

Key words: Risk; Diabetes; Non-compliance; Blame; Rational behavior

DARSE CUENTA: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL RIESGO AMBIENTAL EN UN BARRIO DE LA CIUDAD DE CÓRDOBA¹

Andrea Milesi²

Introducción

¿Qué pasa cuando el “ambiente” es el propio barrio?

En junio de 2006, la organización ambientalista Greenpeace realizó una importante movilización en la ciudad de Buenos Aires, que contó con unas tres mil personas, quienes sumando sus cuerpos formaron la palabra “NO” para repudiar el ingreso de material radiactivo al país. Nueve contenedores con uranio natural serían trasladados a la empresa Dioxitek S.A. situada en la ciudad de Córdoba, Argentina.

Dioxitek es una planta dedicada a la purificación de concentrados comerciales de uranio y a la conversión de este producto de pureza nuclear en polvo de dióxido de uranio, para la fabricación de pastillas, que se utilizan para ensamblar los elementos combustibles para las centrales de Atucha I y Embalse.

Un folleto con la información de la denuncia efectuada por Greenpeace fue distribuido en el barrio destino del cargamento (Alta Córdoba). El volante invitaba a una reunión para reclamar el cese de actividades de la planta. Ante esta situación, los vecinos decidieron movilizarse.

Una vez más, la Fundación para la Defensa del Ambiente (FUNAM) organización ambientalista cordobesa, calificó como “*alto e inaceptable impacto ambiental el que produce la planta*”, catalogando las actividades de la empresa como sumamente contaminantes.

En este contexto surgen entonces algunos interrogantes: ¿cuándo las cuestiones ambientales son percibidas como un problema por la sociedad? ¿Qué importancia tiene para los distintos sujetos las condiciones del ambiente en que desenvuelven parte de sus vidas? ¿Qué sucede cuando el “ambiente/problema” está en el propio barrio? ¿Qué aspectos son necesarios tener presentes a la hora de procurar involucrar a los distintos actores de la sociedad civil en la lucha por un ambiente sano?

Partiendo de aportes teóricos antropológicos y sociológicos, se realizaron observaciones, se recopiló información periodística y se efectuaron entrevistas a

distintos actores, procurando responder estos y otros interrogantes, cuyos resultados se presentan a continuación.

La Naturaleza transformada en ambiente

A partir de los años '70, y con la Conferencia de Estocolmo³, paulatinamente fue sustituyéndose el término "naturaleza" por el de "ambiente" o "medio ambiente", como es más comúnmente llamado. Este cambio en la denominación no revela solamente un cambio en el lenguaje sino que da cuenta de un fenómeno más profundo: pone en evidencia la transformación que ha comenzado a gestarse en la percepción del entorno y cómo progresivamente la relación social con el mismo viene cobrando relevancia. El interjuego de relaciones entre medio físico y actividad humana han pasado ya a formar parte del paisaje.

Si bien desde un punto de vista estrictamente académico, naturaleza y ambiente no son términos intercambiables, desde la percepción de los ciudadanos, aquello que era apenas naturaleza pasó a ser denominado medio ambiente. La naturaleza devenida ambiente dejó de ser un elemento aislado para convertirse en un complejo de relaciones. Es un medio ambiente problematizado, agredido, cuestionado. Decir medio ambiente es pensar en una naturaleza que debe ser protegida, un problema que necesita ser resuelto.

Estas cuestiones que vienen siendo señaladas cobran importancia cuando advertimos que se aprende y se enseña a mirar el medio que habitamos. El proceso de adiestramiento, el entrenamiento particular que cada sociedad desarrolla en interacción con su ambiente va a conformar en los sujetos una particular percepción de su entorno.⁴ La mirada que tienen los sujetos respecto de su medio es instruida, está social y culturalmente mediada. Este aprendizaje se traduce en escalas que asignan valores diversos al entorno en que los sujetos desarrollan su existencia. Esto va a influir en las representaciones acerca del medio, como así también en las decisiones, comportamientos, reconocimientos y demás acciones que se hagan respecto del ambiente.

Los cambios en las representaciones sociales acerca del medio cuentan con distintos agentes, entre ellos, agrupamientos ecologistas que con su accionar se constituyen en factores estimuladores para la renovación de las prácticas sociales ambientales. Aspecto éste sumamente importante porque son, precisamente, "...los millones de acciones y actitudes cotidianas de obediencia ciega al orden dominante que crean, reproducen y refuerzan las estructuras sociales" (Evers, 1985:8). Esto cobra mayor importancia aún si se considera que este proceso opera de forma inconsciente, ya que no están los actores preguntándose constantemente acerca de los motivos o valores que alientan su comportamiento, sino que por el contrario, la mayoría de ellos responde a estructuras de ideas

y creencias culturalmente modelados. De allí la importancia que adquiere la gestación de actividades y actitudes alternativas, el “hacer lo cotidiano de otra manera”, que permite ir modificando paulatinamente las formas de las percepciones sociales y la conformación de nuevos modos de vivir y de relacionarse. En este sentido, las actividades del ambientalismo están orientadas, entre otros aspectos, a transformar la lógica que alienta la visión del hombre respecto de su relación con el medio indispensable para su subsistencia.

Un aspecto relevante, y al mismo tiempo de difícil tratamiento, está dado por el hecho de que no es posible referirse al ambientalismo como si se tratara de un movimiento universal homogéneo. En líneas generales, el ambientalismo forma parte de los llamados “nuevos movimientos sociales”. Estos son manifestaciones colectivas surgidas a partir de las nuevas configuraciones sociales, donde los vacíos generados por las transformaciones en el comportamiento del Estado fueron dando origen a la conformación de grupos, que desde ámbitos ajenos al poder público, buscaron cubrir necesidades que los organismos de Estado no lograban ya satisfacer. En el caso del ambientalismo, si bien el eje de las actividades está dado por la intervención en las relaciones que el ser humano establece con su ambiente, las ideas que animan las prácticas responden a los más variados intereses y objetivos, como así también las estrategias desplegadas para llevar a cabo sus acciones. Si bien el tratamiento de estas cuestiones excede ampliamente los objetivos del presente trabajo, no obstante ello, cabe señalar que las diferencias suelen ser tan grandes y profundas que acaban encontrando prácticamente un único elemento en común: la preocupación ambiental.

En el caso en análisis, por ejemplo, las organizaciones involucradas emplean estrategias de alto impacto mediático, y sus prácticas son igualmente apoyadas cuanto cuestionadas desde el interior mismo de las agrupaciones ambientalistas, muchas de las cuales consideran que las prácticas suelen tornarse excesivamente personalistas con lo que los objetivos de la participación ciudadana y el cambio de conciencia ambiental quedarían absolutamente desvirtuados y secundarizados.

Un aspecto para tener en cuenta es el recurso frecuente, por parte de los grupos involucrados en la preservación ambiental, del empleo del lenguaje propio de las ciencias naturales para abordar la problemática ambiental, lo que le otorga a la cuestión la seriedad propia de los fenómenos científicamente analizados. Pero, al mismo tiempo, les imprime una magnitud que los refiere como inalcanzables y propios de un universo ajeno a los actores sociales en general.⁵ En este sentido, el asignarle un valor preponderante a la ciencia y la tecnología como capaces de satisfacer las necesidades humano-ambientales puede contribuir a generar la pasividad de los actores sociales, secundarizando su importancia en

el proceso. Este es uno de los problemas observables en el tratamiento de la cuestión ecológica, que podría denominarse “efecto de externalidad negativa”. El uso reiterado de expresiones y explicaciones propias de las ciencias naturales suele generar el efecto de ser una cuestión tan científicamente precisa que se hace inaccesible para los actores en su quehacer cotidiano. A esto se suma que las responsabilidades pasan a ser tantas y tan abrumadoras que parecería imposible hacerles frente, sobrepasan la existencia de cualquier mortal desde que se es responsable, nada menos, que de la suerte que correrán las generaciones futuras.

Más allá del excesivo tecnicismo con que suelen abordarse las cuestiones ambientales, cabe preguntar ¿qué ocurre cuando el ambiente deja de ser el mundo, el país, las ballenas... y se traslada a unas pocas cuadras de la propia vivienda? ¿Qué pasa cuando el “ambiente/problema” está en el propio barrio? ¿Qué importancia tiene para los distintos sujetos las condiciones del ambiente en que desenvuelven parte de su vida?

La Atómica

“Dentro de la bruma de cierto misterio que por lo general, envuelve el quehacer de los laboratorios trajinantes con materia nucleares, alcanzamos a entrever lo que acontece en el Complejo fabril Córdoba... (la)... “Planta Atómica”, en la jerga popular...” (Bischoff, 1992:154).

El Complejo Fabril Córdoba fue creado en 1952, a partir de unos pabellones originariamente empleados por Fabricaciones Militares. Allí se llevaban a cabo actividades de concentración de uranio. El uranio es un elemento clave para el desarrollo de la energía nuclear, fundamentalmente por la particularidad de ser un mineral capaz de concentrar en un volumen pequeño una gran cantidad de energía. Según Greenpeace, es un elemento radiactivo que representa un grave riesgo para la salud cuando es ingerido o inhalado.

A comienzos de los años de 1950, Argentina decidió incursionar en las aplicaciones pacíficas de la energía atómica, por entonces una prometedora tecnología. A mediados de la década del 70, existía en Alta Córdoba una planta de purificación de concentrados de uranio construida con ingeniería y montaje totalmente nacionales.⁶

Hacia finales de los setenta, ya los residuos de las actividades de la planta, que venían siendo almacenados en el mismo terreno, fueron cubiertos con tierra y el sector fue parquizado, dando origen a un montículo llamado corrientemente “el chichón de Alta Córdoba”.

En 1982 comienzan las operaciones de líneas de purificación y conversión del concentrado de uranio. A partir de entonces, fueron sucediéndose diversas denuncias según las cuales la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA) no habría estado respetando las normas relativas al tratamiento de residuos peligrosos.

En un primer momento se admitió la existencia de 2.000 toneladas de desechos, aunque con posterioridad a las investigaciones la CNEA debió reconocer que la cantidad de material de colas de tratamiento oscilaba entre las 20.000 a 40.000 toneladas. Ya para entonces se comenzó a evidenciar la necesidad del traslado de los residuos para reducir la exposición a la radiación a los obreros de “la Atómica” y a los vecinos de la zona, sea por filtraciones del suelo como por contaminación del aire.

Las colas de tratamiento de uranio, según la Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos (organismo consultor según la legislación de la provincia de Córdoba), pueden afectar la salud humana por diferentes vías, a saber: por difusión de gas radón en ambientes cerrados; por inhalación del mismo liberado directamente a la atmósfera por colas guardadas sin las cubierta correspondientes; por exposición a los rayos gamma emitida por el material almacenado y por la dispersión del material radiactivo, sea por efecto del viento o por la percolación a las aguas superficiales o subterráneas utilizadas para el consumo humano. Es importante resaltar que la vida media del radio es de mil seiscientos años. La normativa estadounidense establece que las medidas de control deben asegurar como mínimo una efectividad no menor a los doscientos años.

Si bien algunos especialistas han sostenido que los temores acerca de los peligros para la salud devenidos de esta explotación son infundados, no obstante ello, la necesidad de traslado de la planta no fue negada.

Con el transcurso del tiempo, la situación se fue complejizando hasta que en 1994 las autoridades municipales comienzan a solicitar la relocalización de la fábrica, proyectándose diversos acuerdos y promesas, todas incumplidas.

Desde 1997 y hasta la actualidad, el Complejo Fabril Córdoba es operado por Dioxitek. Esta es una sociedad anónima estatal, cuyas acciones pertenecen mayoritariamente a la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA).⁷ La misma se encarga del suministro de polvo de dióxido de uranio que se utiliza como combustibles para las centrales nucleares de Embalse y Atucha I.

En el '98 la CNEA firma un acuerdo con la Municipalidad de Córdoba, luego establecido por una ordenanza del Concejo Deliberante, según el cual, la planta debía cerrar sus puertas en diciembre de 2001. Sin embargo, al no realizarse las actividades necesarias a los fines de su traslado, la planta continuó en funcionamiento ya que como bien señalaron las autoridades “*hasta tanto no se construya*

otra fábrica, no se puede desactivar esa, porque las pilas que fabrica son absolutamente necesarias para el funcionamiento de las centrales nucleares argentinas”.

En junio de 2006, la organización ambientalista Greenpeace denunció la presencia en un depósito fiscal de la Ciudad de Buenos Aires de nueve contenedores con uranio natural provenientes de Houston (Estados Unidos), los cuales serían trasladados a la ciudad de Córdoba para ser entregados a la empresa Dioxitek S.A.

De este modo, el conflicto por los pedidos de reubicación de la planta, que había entrado en una etapa de latencia, fue reactivado y el clima barrial volvió a agitarse. Se sucedieron diversas actividades que involucraron a vecinos, secretarías de gobierno, autoridades municipales y distintas organizaciones ambientalistas a nivel local, principalmente FUNAM. Surgieron, asimismo, denuncias por parte del Foro Social⁸ sosteniendo que la CNEA “...crea foros para legitimarse con la sociedad civil, pero oculta información y continúa con los desmanejos ambientales, poniendo en riesgo la salud, la vida y el ecosistema” (Foro Social, dictamen 19/07/06).

Finalmente, en Julio de 2007, la empresa Dioxitek S.A. suscribe un Convenio con la Universidad Tecnológica Nacional (UTN), de acuerdo con el cual el Centro de Investigación y Tecnología Química (CITQ) de esa universidad llevará a cabo un estudio tendiente a elaborar un elenco de los sitios posibles para el traslado de la planta. En el lugar elegido por Dioxitek, dentro de los propuestos por el CITQ, se construirá la planta que deberá entrar en funcionamiento a mediados de 2011.

El espacio social

Referirse al ‘espacio social implica considerar al espacio como un objeto complejo, producto de la actividad humana, donde intervienen tanto factores materiales como sociales, sujetos y relaciones, prácticas y representaciones, como así también los discursos que en él circulan.⁹ En el caso que venimos analizando, podríamos afirmar que se está en presencia de un espacio social signado por el conflicto.

El conflicto constituye una cuestión de relevancia para la discusión sociológica y antropológica. Georg Simmel lo considera como una forma de asociación constitutiva de la sociedad, ya que “si toda acción recíproca entre hombres es una socialización, la lucha, que constituye una de las más vivas acciones recíprocas y que es lógicamente imposible de limitar a un individuo, ha de constituir necesariamente una socialización” (Simmel, 1977:265).

Como se señalara más arriba, el conflicto que nos ocupa surge a partir de las actividades industriales llevadas a cabo por la planta de procesamiento de ura-

nio ubicada en Alta Córdoba. Este lugar es uno de los barrios más antiguos y el más populoso de la ciudad.¹⁰ Cuando la noticia del traslado de un cargamento de uranio se hizo oír en Alta Córdoba, puso en movimiento a los vecinos y el fantasma de la energía nuclear se activó nuevamente.

La primera convocatoria tuvo lugar en un comercio del barrio. Según relata una de las asistentes, *"Me dejaron debajo de la puerta un folleto donde Greenpeace denunciaba un cargamento de uranio con destino a Dioxitek, y convocaban a una reunión en un negocio en Fraguero y León Torres. Comenté con mi marido que es médico y dijo que deberíamos participar..."*. La gente respondió masivamente, desbordando la vereda y también se hicieron presentes los medios. Hubo quienes frente al movimiento y las luces de las cámaras se acercaron preguntando *"...¿hubo un choque?"*.

Frente a este cuadro, un grupo de vecinos convocó a una reunión en la plaza más importante del barrio: Plaza Rivadavia, distante a unas diez cuadras del complejo fabril Dioxitek. El lugar, definido relacionalmente como conducta en el espacio, representa un concepto articulador:¹¹ *"...las cosas del barrio se discuten en la plaza Rivadavia"*.

La plaza es un espacio público:

...la esencia del espacio publico se sustenta en el dominio público, el uso social y colectivo y la multifuncionalidad, siendo asimismo sus características físicas la accesibilidad y su calificación ligada proporcionalmente a la cantidad y calidad de las relaciones sociales que facilita el estímulo de la identificación simbólica, la expresión y la integración culturales y comunitarias..." (Consejo Deliberante de la Ciudad de La Plata, Fundamentos del Código del Espacio Público, Ordenanza 9880).

A partir del propio comportamiento de los vecinos y del uso que se da a la Plaza Rivadavia, este espacio físico, soporte de la relación, constituye el referente inmediato de la expresión comunitaria. La plaza del barrio es de los vecinos. Es un espacio público y es también un espacio político donde se ponen en juego intereses, discursos y representaciones, donde es posible ejercer el reclamo ciudadano.

Desde ese momento, se conformó una Asamblea que se reunió durante algún tiempo. *"Los primeros éramos una maestra jardinera, una bióloga, un analista de sistemas... una pareja que está en jubilados autoconvocados, la del negocio de fotos, gente de cerca de la planta, maestras, éramos bastantes..."*, comenta un asambleísta. Los sábados por la tarde volvían a la plaza para comunicar y debatir propuestas: *"...en la plaza se acercaba gente de todas las edades"*.

La Asamblea organizó diversas actividades. Enviaron notas de reclamo a distintas autoridades gubernamentales, incluso entregaron personalmente una

carta de los vecinos en la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación. Realizaron una manifestación frente a la Municipalidad, recolectaron firmas, establecieron contacto con otros grupos que enfrentaban problemas ambientales, elaboraron un cuadernillo informativo para distribuir en el barrio que contó con el apoyo publicitario de algunos comercios de la zona, etc.

Una mención aparte merece el festival artístico que realizaron en la plaza. En esa oportunidad, contaron con la presencia de distintos grupos que hicieron su aporte a la protesta con canciones, leyendas y carteles, declarando “No contamine nuestro futuro”, “No somos un basurero nuclear”.

Comentan con orgullo los organizadores:

...cuando hicimos el festival en la plaza que vino Joselo Shuap, el chamamecero de Misiones, lo alojó en su casa uno de nosotros, fue una de las maestras, pero todos pusimos para atenderlo, hicimos el mural, también estuvieron los de Dioxitek mirando, estuvo Raúl (ambientalista local).

Con la profundización del conflicto, los integrantes de la Asamblea, a pesar de acordar en su decisión de “...continuar con la lucha hasta obtener no solo el traslado de la planta sino inclusive la remediación del predio...”, comenzaron a asumir posiciones diferenciadas respecto de las modalidades para llevar adelante sus reivindicaciones. Esto trajo como consecuencia la fragmentación al interior de la asamblea.

El problema de la Asamblea es que eran grupos muy heterogéneos, ahí empezaron las disputas. Yo les dije (relata una asambleísta) que no iba a andar cortando calles ni nada de eso. Ahí había uno que era director de teatro, me trató de derechista [...] otros ya vinieron a querer agruparse con gremialistas [...] A mí toda esa onda de los partidos de izquierda y todo eso no me va. Es mezclar las cosas [...] me decían que a mí me interesaba solo aparecer en los medios y no es así, sí me parece que salgo espantosa en televisión...pero si no estás en los medios nadie se entera...

Paulatinamente, los vínculos fueron debilitándose y la participación fue decayendo quebrantando la Asamblea. Parte de sus miembros se fueron alejando y optaron por encaminar sus reclamos sumándose a otros grupos.

La firma del acuerdo, al que ya se hizo mención, entre Dioxitek y la Universidad Tecnológica Nacional, a pesar de generar reacciones diversas al interior la Asamblea (o al menos a lo que quedaba de ella), trajo calma a la cuestión.

...pensamos en ir a la firma y ver si nos dejaban pasar, hacer acto de presencia, a mí, mucha confianza no me da, también deberían consultar a los ambientalistas [...] algunos queríamos ir, pero los otros no estaban muy seguros [...] después nadie

podía, [...] yo ir sola [...] al final no hicimos nada, quizás podríamos hacer algo formal...no sé...Está como aletargada la Asamblea.

Dentro del contexto barrial más amplio, el acuerdo se tradujo en un cambio en el perfil de la cuestión. La participación de la Universidad, al tratarse de un organismo que cuenta con prestigio social –“...ahora están los de la universidad...”–, contribuyó a generar cierta expectativa en la seriedad de la búsqueda para solucionar el problema.

Los discursos sociales

“El ambiente es responsabilidad de todos”, esta es una frase comúnmente reiterada. Cuando se dice todos, ese “todos” incluye al Estado o, más bien, debería incluirlo. Pero, cuando se trata del ambiente, dentro del imaginario social, el Estado parecería no formar parte del todos. No puede formar parte puesto que encarna un sistema discutido o con el cual no se puede comulgar, al menos para los ambientalistas y algunos sectores de la población. Consecuentemente, si los dichos y promesas vienen del Estado o de organismos a él vinculados, no son creíbles. El Estado parecería ser justamente el único al que, si bien se le puede pedir, no se le puede creer. Los organismos políticos del Estado parecerían no gozar de la confianza necesaria en materia ambiental, en alguna medida derivada de las percepciones públicas acerca de sus conductas y comportamientos. En el caso en cuestión, las autoridades o bien ocultaron o no ofrecieron toda la información, sus expertos le restaron importancia, minimizaron los riesgos. Sea para no infundir temor en la población, sea por simple familiaridad con la cuestión, o por considerar que la misma era controlable, la tendencia fue la de quitarle trascendencia. Este accionar resultó contraproducente y generó dudas en los vecinos.

El descrédito de las organizaciones públicas, *“Los funcionarios ya han demostrado su incapacidad ...”*, llevó a buscar auxilio en otras organizaciones, ambientalistas en este caso, como referentes para iniciar o al menos organizar la lucha. En el caso aquí analizado, le correspondió un lugar privilegiado a la Fundación para la defensa del ambiente (FUNAM) organización ambientalista local.

Los escritos de FUNAM, particularmente *“Estudio sobre el impacto ambiental del Complejo Fabril Córdoba (CFC) que operan Dioxitek S.A. y la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA)”*¹², son reiteradamente citados por los vecinos y constituyen la principal fuente de información: *“El documento que presentamos¹³ lo escribimos primero nosotros, nos informamos en Internet, la FUNAM tiene una página, también con libros [...] y se lo llevamos a Raúl (FUNAM), y se hizo un documento nuevo, el que presentamos”*.

Se trata de una organización ambiental que goza de gran prestigio en la sociedad cordobesa, a punto de constituirse en referente a la cual acudir en caso de necesidad por parte del “vecino”, en este caso. Paradójicamente, desde los centros académicos suelen cuestionar sus estrategias de comunicación por considerar que apela “excesivamente” al impacto mediático. Citan por ejemplo, el hecho de que FUNAM denunció que la sustancia que provocó la muerte del espía ruso Alexander Litvinenko, el polonio, forma parte de los contaminantes que se encuentra en el depósito subterráneo de Dioxitek. O el destacar que un accidente ocurrido en 1999, en una planta de procesamiento de uranio, semejante a la emplazada en Alta Córdoba, puso a Japón en situación de emergencia nacional. Hechos que, algunos sectores, consideran que por el modo en que son expuestos no propenderían a una actuación crítica e informada por parte de la población.

De todos modos, esta no sería una práctica exclusiva de esta organización. Antes bien, respondería al tipo de estrategias empleadas, si bien no uniformemente por todas, sí por muchas organizaciones ambientalistas, para lograr la “visibilización” del problema respecto al cual pretenden involucrar a la población. Esta organización, que cuenta con importantes premios internacionales siempre referenciados, al tomar lugar en la escena imprime sus perspectivas y modalidades para llevar adelante el conflicto. Más allá de las múltiples críticas, la organización ha logrado constituirse, dentro del imaginario social, en referente inmediato de la lucha ambiental en la ciudad.

Respecto a las informaciones aparecidas en los medios gráficos y televisivos, resultan muy variadas, dando alternativamente lugar a ambientalistas, académicos, representantes de la CNEA y autoridades de gobierno. También son observables las diferencias, según el medio que vehicule la información (lo que también tiene relación con las internas políticas¹³), de modo que el relato sugiere mayor o menor credibilidad, de acuerdo al funcionario que se manifieste.

Expertos en el tema energético, si bien sostienen que no es conveniente que la industria se encuentre ubicada en un barrio tan densamente poblado, no obstante ello, minimizan los riesgos de la actividad, considerando que las denuncias de las organizaciones ambientalistas resultan temerarias por carecer de sustento científico. Fundamentos al margen, se evidencia un trasfondo signado por perspectivas diametralmente diferentes respecto a la conveniencia o no de la energía nuclear. Y las opiniones a favor y en contra de este tipo de energía son equiparables en importancia, cantidad y calidad de los argumentos.

De todos modos, la cuestión relevante, en tanto objeto de la reflexión antropológica, no se localiza en procurar establecer cuál es el o los argumentos más adecuados, sino en por qué algunos argumentos impactan en el imaginario social y otros no.

En este sentido, energía nuclear es una palabra que asusta. Asusta porque, más allá de las declaraciones acerca de las virtudes de este tipo de “energía limpia”, como la llaman sus defensores, la historia cuenta con casos suficientes como para poblar el imaginario social de fantasmas amenazadores.¹⁴

¿Quién no recuerda Chernobyl? El accidente nuclear ocurrido en abril de 1986 que, de acuerdo con la declaración oficial, fue producido por una falla humana. Los trabajadores de la planta nuclear habrían apagado los sistemas de seguridad y enfriamiento. Esto provocó el calentamiento excesivo de uno de sus reactores, lo cual desencadenó una enorme explosión que hizo volar el techo y liberar a la atmósfera grandes cantidades de material radiactivo. La nube tóxica descansa sobre los países nórdicos que poseen larga tradición en el cuidado de su ambiente y las imágenes desoladoras que llenaron de horror al mundo persisten aún en la memoria.

En el caso de Alta Córdoba, es claro que hay rechazo a la existencia de la planta. Hay acuerdo en que deben cesar sus actividades, y fundamentalmente, que el traslado debe ser acompañado de las actividades necesarias tendientes a la remediación del predio. Pero, se observan grandes diferencias en la importancia que adquiere la cuestión cuando entran a considerarse los distintos grupos involucrados.

La planta no adquiere la dimensión de una amenaza de modo uniforme dentro del espectro barrial. Si bien no es posible pensar en “todo el barrio” involucrado activamente en la cuestión, los hechos revelan que a pesar de ser un barrio populoso solo un puñado de vecinos lleva adelante el reclamo. El ambiente y los sujetos se ven amenazados con diferencias significativas de magnitud que dependen, entre otras cuestiones, del sector en que el vecino tenga su vivienda. Esto trae como consecuencia la necesidad de examinar qué tipos de cuestiones entran en consideración a la hora de evaluar la participación y el compromiso con la protesta.

¿Qué se gana? ¿Qué se pierde? ¿Qué se arriesga?

Para intentar comprender las diferentes actitudes o comportamientos de los vecinos frente a la problemática planteada por la existencia de esta actividad industrial en el barrio, es necesario observar qué cuestiones entran en juego.

Entre los estudiosos de la sociedad actual, encontramos a Ulrich Beck, quien sostiene que el riesgo constituye una característica estructural de las sociedades modernas. Para este autor, en las sociedades actuales, la producción de riqueza va acompañada de la producción de riesgos, siendo ambos objeto de reparto. No obstante, riquezas y riesgos son bienes diferentes y dan origen a conflictos también diferenciados: “Los riesgos, generalmente son invisibles (...)”

son un producto adicional, es necesario impedirlos, evitarlos o negarlos" (Beck, 1998:25). Si bien se ha reconocido la existencia de esta "sociedad de riesgo", al mismo tiempo se ha señalado la necesidad de considerar las condiciones del contexto en que se generan las percepciones sociales acerca del mismo. En otros términos, el hecho de encontrarse los sujetos inmersos en una situación objetiva de riesgo, no necesariamente implica que estos actores sociales se sientan en situación de riesgo. Con lo que además de las condiciones objetivas, hay que recuperar las condiciones culturales y simbólicas, los significados compartidos para comprender la conformación de las representaciones sociales en la "sociedad de riesgo".

En este caso, la planta, por su actividad industrial, por los materiales que emplea en su producción, por las condiciones de funcionamiento y, fundamentalmente, por los relatos contruidos en torno a la misma, reúne los elementos necesarios para que desde algunos sectores se configure un riesgo, una amenaza, un peligro.

Pero, para comprender las diferentes percepciones hay que atender, entre otras cuestiones, a la información que manejan los actores, la cual reúne una serie de elementos relevantes (como, por ejemplo, la opinión que tengan de los ambientalistas actuantes –en este caso específico la FUNAM–, el modo y tipo de información que ofrecen, las dimensiones y comentarios que adquiere la noticia, los modos en que es vehiculizada) que, combinados, contribuyen a generar en algunos sujetos la conformación de una imagen de presencia inminente de un peligro, en tanto que para otros no.

En este sentido, Mary Douglas sostiene que las nociones de riesgo son contruidas culturalmente, lo que supone considerar la posibilidad de que los actores recuperen algunos aspectos y minimicen, o incluso, ignoren otros, por lo cual dentro de un mismo contexto es posible encontrar tanto posiciones muy próximas en algunos aspectos, como muy diferenciadas en otros. De este modo, el riesgo, la amenaza, el peligro, todas estas formulaciones cobran existencia y características específicas solo al relacionarlas con una cuestión concreta, en donde las construcciones simbólicas y culturales adquieren un valor explicativo fundamental para comprender las percepciones sociales, los significados compartidos por los sujetos involucrados.

Con lo que, más allá de ser "el riesgo" una característica propia de las sociedades actuales, una condición general (Beck), un contexto particular puede dar origen a construcciones igualmente positivas o negativas de una misma situación (Douglas). Esto es, la presencia de elementos de riesgo, no necesariamente tendría como correlato la conformación del mismo en el imaginario social.

Hay distintos actores sociales involucrados en esta cuestión. Están aquellos vinculados al gobierno municipal, provincial y nacional, los que pertenecen a

la empresa, sea por formar parte de sus cuadros directivos, o por desempeñarse como personal de planta en distintas funciones (servicios, investigación, etc.). Están los actores vinculados a organizaciones sociales, principalmente ambientalistas. Están, además, quienes habitan en el barrio Alta Córdoba. Centrando el análisis en estos últimos, también es posible observar distintos conjuntos de personas e ideas.

En el caso de los vecinos participantes activos de la Asamblea y de aquellos que sin participar directamente simpatizan con la misma, la preocupación por la explotación industrial y por los residuos enterrados en el predio adquiere, en principio, una doble dimensión. Se relaciona con la contaminación y sus consecuencias por daños posibles para la salud, pero también involucra preocupación por la posible pérdida del valor económico de sus viviendas.

Por su parte, los vecinos que se ubican en la misma manzana del predio fabril, si bien manifiestan reconocer la existencia de riesgos por la proximidad de la planta, por otro lado, reconocen que esta les brinda cierta seguridad por contener la expansión de una villa miseria colindante a sus fondos¹⁵, con lo que la remediación del predio, no sería suficiente. Se requiere también la erradicación del asentamiento marginal, o en su defecto, presencia policial en la zona.

Estos que podrían considerarse como los puntos más extremos están permeados por una serie de posiciones intermedias, que van desde la preocupación eventual a la más absoluta indiferencia: “...*toda la vida hemos vivido así...*”.

Se podría señalar que es importante considerar las condiciones de vulnerabilidad en que se encuentran los distintos actores sociales, esto es, cuán expuestos se encuentran, efectivamente o no, a sufrir un daño, para evaluar su percepción del riesgo. Pero, y a los fines de este trabajo, resulta más esclarecedor considerar, más que las posibilidades efectivas de sufrir un daño, las creencias que tengan los distintos actores sociales acerca de la industria en cuestión, independientemente de que las mismas se correspondan con la realidad. En este sentido cobra importancia la “inmunidad subjetiva”.¹⁶

Como destaca Mary Douglas, es un factor de fundamental importancia la familiaridad que puedan tener las personas involucradas con las situaciones o elementos de riesgo en análisis. De este modo, si el elemento o circunstancia potencialmente amenazante forma parte de su cotidiano, los sujetos tienden a concederle una importancia menor que si se tratara de un hecho excepcional o novedoso. En general las personas tienden a resistir la idea de encontrarse en peligro cuando no hay variaciones importantes en su entorno: “...*desde que nació que está ahí...*”.

En el caso de la explotación en cuestión, si bien las actividades han ido variando a lo largo del tiempo, el predio “la Atómica” forma parte del paisaje barrial desde los años 50. Por otra parte, los contaminantes no son observables

a simple vista, sino que cobran vida a partir de la divulgación que realizan las organizaciones ambientalistas. Más aún, su peligrosidad, su carácter de amenaza, se configura a partir de la denuncia –una característica que, como apunta Niklas Luhman, es compartida por gran parte de los problemas ambientales.¹⁷

A lo señalado debe anexarse otro componente, constituido por la creencia en la posibilidad cierta de poder hacer algo al respecto: *“Ya lo dijeron, hay que esperar. . . y no se puede terminar con esto de un día para el otro, si hasta han ido a Buenos Aires para hablar y no pasó nada”*. Este tipo de respuesta denota la percepción de cierta impotencia, y en todo caso la expectativa de no llegar a ser afectado por una situación que, en principio, escaparía a la posibilidad de ser controlada: *“... es una causa perdida. . . es luchar contra un monstruo. Es una causa perdida.”*

Darse cuenta

“No se dan cuenta. . .”. Esta expresión se transforma en un eufemismo que circula en boca de los distintos actores, para definir la ignorancia de la que serían portadores aquellos que no comparten la propia posición. Ignorancia esta que comprende diferentes aspectos, que abarcan desde las características que reúne la explotación industrial que se lleva a cabo en la planta, a las particularidades de los elementos que se manipulan, las condiciones sanitarias, ambientales y también cuestiones de índole económicas y políticas.

Para los vecinos autoconvocados, *“... los que no participan son unos ignorantes, desconocen el peligro a que se encuentran expuestos. . .”*. Para los ambientalistas, *“... las autoridades manejan menos información que los vecinos”*. Para las autoridades, los vecinos *“... desconocen las necesidades energéticas del país. . . las pastillas son indispensables para el funcionamiento de las centrales de Atucha y Embalse”*. Para algunos expertos, *“hay un desconocimiento total, es una central química nada que ver con energía nuclear”*. Para los vecinos que no participan activamente, *“... ¡esta gente no se da cuenta con quién se mete, se creen que van a poder hacer algo. . . se van a ir (en referencia a Dioxiotek) si les conviene y cuándo les convenga!”*

Conclusiones

La posibilidad de transformación ambiental, de reconocer al ambiente como soporte indispensable para la existencia, requiere que el entorno sea objeto de una nueva mirada. Es común encontrar el argumento de que la información lleva a los sujetos a involucrarse y de este modo defender su ambiente, pero es

un error creer que la sola evidencia empírica es suficiente para provocar este tipo de actitudes.

La posibilidad de que los actores se definan o puedan definirse como vulnerables ante un elemento que no se puede ver, que no se puede manipular, que en principio solo existe discursivamente, se encuentra íntimamente relacionada con la percepción del riesgo, en donde la prédica más hábil y, al mismo tiempo de mayor difusión en el medio, será la que concentre las mayores posibilidades de adhesión.

La amenaza se configura como tal en la medida en que los sujetos se autoperciban como vulnerables o potencialmente vulnerables, caso contrario, la amenaza y con ella el riesgo quedan opacados o secundarizados frente a otras necesidades o demandas más acuciantes o inminentes. También la posibilidad de hacer frente al peligro contribuye a considerar la posibilidad de reacción. Si se cree que no puede hacerse nada, la mejor opción o la más razonable parecería seguir viviendo tal y como hasta ahora se ha hecho.

En esta última visión, curiosamente, se observa en alguna medida un proceso de renaturalización de los problemas ambientales. Al transformarse la “naturaleza” en “ambiente” se jerarquiza la importancia de la actividad humana, pero *si no se puede hacer nada*, la cuestión acaba siendo nuevamente naturalizada. Los problemas ambientales pasan a formar parte del paisaje, más aún, necesitan ser nombrados para cobrar existencia. Son una particularidad más de estas sociedades modernas.

Las organizaciones ambientalistas, las instituciones educativas, y desde ya, los organismos de gobierno deben propender al establecimiento de estrategias tendientes a estimular el conocimiento y la preocupación de los actores sociales por su ambiente. Pero teniendo presente que la información es necesaria pero no es suficiente. La sola evidencia empírica no basta, se requiere de la decisión política de abrazar la causa ambiental y que esta se constituya en una cuestión prioritaria. En este sentido, las ciencias sociales, en general, y la antropología, en particular, constituyen un aporte fundamental que debería ser recuperado puesto que permiten un acercamiento a las construcciones sociales de los distintos grupos humanos respecto del ambiente.

Los mensajes deben tender a alcanzar a la mayor población posible, pero para que esto ocurra es necesario que sean capaces de atender a las diferentes particularidades de los grupos afectados y recuperar sus intereses y preocupaciones. Es necesario partir de la consideración de las condiciones sociales, políticas y culturales dentro de las cuales se gestan las distintas percepciones ambientales. Estos aspectos son indispensables cuando se elaboran o escogen los contenidos o las informaciones que se desean comunicar. Magros serán los resultados si la información sobreabunda en datos técnicos que se tornan confusos e inac-

cesibles. Esto es, sin dejar de lado los aspectos científicos correspondientes, es necesario que se tenga presente a quiénes va dirigida la información y que la misma presente las características de claridad y accesibilidad; más aún, que estimule el interés por conocer, por informarse. Del mismo modo, se debería procurar enfrentar la ambivalencia con que suele ser percibido socialmente el ambiente. En este sentido, es fundamental la promoción de la participación ciudadana a partir de la idea de que un ambiente sano es igualmente un deber y un derecho.

Notas

- ¹ Una versión preliminar en modalidad póster fue presentada en el V Congreso de Medio Ambiente de AUGM.
- ² Magíster en Antropología Social. Cátedra de Antropología, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. E-mail: anmilesi@fibertel.com.ar. 16/12/07.
- ³ Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano celebrada en Estocolmo en 1972.
- ⁴ Tim Ingold se refiere detalladamente a esta cuestión en: Escobar (2000).
- ⁵ Este tema ha sido tratado más extensamente en Milesi (2004).
- ⁶ Hugo Martín, especialista en seguridad radiológica y nuclear, diario *La Voz del Interior*, 25/01/04.
- ⁷ El 99% de las acciones corresponden a la CNEA y el 1 % restante a la provincia de Mendoza.
- ⁸ Este fue creado a instancias de la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA) para analizar la situación ambiental y los proyectos de remediación que se aplicarían en la ex mina de uranio Los Gigantes (ubicada en cercanías de Tanti provincia de Córdoba), y en la fábrica de dióxido de uranio Dioxitek S.A. Este Foro está integrado por representantes locales de Greenpeace, APROAS, ADARSA, CEDHA y otras organizaciones de la sociedad civil.
- ⁹ Sobre el particular, véase Ortega Valcárcel (2004:33 y ss.).
- ¹⁰ La ordenanza que declara a Alta Córdoba comprendido dentro del radio municipal es de mayo de 1889. El censo de población del 2001 registra 401 barrios. La mayor población se concentra en Alta Córdoba, que alberga a más de 36.000 habitantes.
- ¹¹ Dentro de este enfoque véase Sepúlveda Ocampo y otros (2005).
- ¹² Cf.: Montenegro (2005).
- ¹³ Están próximas las elecciones municipales y provinciales.
- ¹⁴ W. Volkherimer (s/f) afirma que: "El accidente de *Chernobyl* es un accidente *paradigmático* de este tipo de episodios [...] a partir de mediados de la década de los '50 comenzaron a producirse graves accidentes en plantas nucleares de USA, ex URSS, Canadá, Gran Bretaña y Japón. La mayoría de ellos debido a fallas humanas. Afectaron seriamente a seres humanos y al ambiente". Véase: Douglas (1996).
- ¹⁵ Sobre el particular, véase Marques Pereira (2005).
- ¹⁶ Véase Douglas (1996).
- ¹⁷ Véase al respecto Luhmann (1996).

Bibliografía

- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Editorial Paidós.
- Bischoff, E. (1992). *Historia de los barrios de Córdoba*. Córdoba, Lerner editores.
- Consejo Deliberante de la Ciudad de La Plata. *Código del Espacio Público. Fundamentos de la Ordenanza 9880*. [en línea]. [consulta: diciembre de 2004]. www.eldia.com.ar/documentos/espacio_publico.
- Douglas, M. (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona, Paidós.
- Escobar, A. (2000). El Lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Perspectivas latinoamericanas - CLACSO.

- Espluga, J. (2004). Las dimensiones sociales del riesgo y la prevención de riesgos laborales. *Seguridad Sostenible GSS*, Edición 17. Barcelona.
- Evers, T. (1985). Identidad: La faz oculta de los nuevos movimientos sociales en América Latina. *Punto de Vista*. 25,
- Luhmann, N. (1996). El concepto de riesgo. En J. Berain (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Marques Pereira, M. (2005). La construcción del riesgo desde una perspectiva psicosocial comunitaria: aproximación a la Psicología Ambiental. Tesis de Licenciatura no publicada, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Psicología, Argentina.
- Milesi, A. *Discurso ambientalista: entre la ética y la ciencia*. [CD-ROM]. VII Congreso Argentino de Antropología Social, Villa Giardino, Córdoba, 25 al 28 de Mayo de 2004.
- Montenegro, R. (2005). Córdoba Estudio sobre el impacto ambiental del Complejo Fabril Córdoba (CFC) que operan Dioxitek S.A. y la Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA). Córdoba, FUNAM.
- Ortega Valcárcel, J. (2004). La Geografía para el siglo XXI. En J. Romero (Coord.), *Geografía Humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Barcelona, Ariel.
- Sepúlveda Ocampo, R., de la Puente Lafoy, P., Torres Rojas, E., Arditi Karlik, C. y Muñoz Salazar, P. *Enfoque sistémico y lugar una perspectiva para el estudio de hábitat residencial urbano*. 2005. [en línea]. [consulta: junio de 2005]. www.invi.uchile.cl/publicaciones/enfoque.
- Simmel, G. (1977). La lucha. En *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid, Alianza Editorial.
- Volkherimer, W. *Accidentes Nucleares*. S/F. [en línea]. [consulta: agosto 1986]. www.cricyt.edu.ar/enciclopedia/terminos/AccNucle.htm.

Resumen

El ingreso al país de material radiactivo provocó la movilización de vecinos del barrio de destino del cargamento. La argumentación del presente trabajo sostiene que para que una situación ambiental se configure como una amenaza es necesario que los actores sociales se autoperciban como vulnerables o potencialmente vulnerables. Y no menos importante, que para interpretar su reacción debe considerarse cómo estos actores vislumbran la posibilidad de hacer frente al peligro.

Al momento de establecer estrategias tendientes a estimular el conocimiento y la preocupación de los actores sociales por su ambiente es preciso partir de la consideración de las condiciones sociales, políticas y culturales dentro de las cuales se gestan las distintas percepciones ambientales. Es fundamental la promoción de la participación ciudadana, a partir de la idea de que un ambiente sano es igualmente un deber y un derecho.

Palabras clave: Ambiente; Riesgo; Vulnerabilidad; Percepción ambiental

Abstract

The arrival to the country of radioactive material, provoked the neighbors' mobilization of the target neighborhood of the shipment.

In this work it is argued that in order that an environmental situation is formed as a threat it is necessary that social actors perceive themselves as vulnerable or potentially vulnerable. And, not less important, to interpret their reaction one must consider how these actors glimpse the possibility of facing the danger.

To establish strategies tending to stimulate the knowledge and the worry of the social actors for their environment it is necessary to start from the consideration of the social, political and cultural conditions who are in the background of the different environmental perceptions. It is fundamental the promotion of civil participation, from the idea that a safe environment is equally a duty and a right.

Key words: Environment; Risk; Vulnerability; Environmental perception

Panorama Temático

PANORAMA TEMÁTICO: ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA EN LA ARGENTINA

Sabina Frederic¹ y Germán Soprano²

Introducción

El panorama que presentamos en este artículo muestra las perspectivas, los objetos y los principales resultados que arrojaron los estudios antropológicos de la política en la Argentina. La revisión de los trabajos que abordan lo político, como esfera definida teóricamente, o la política, definida etnográficamente por la perspectiva del actor, nos ha indicado que estos no comenzaron en la Argentina hasta principios de los años '90 y finales de los '80. Es entonces cuando comienzan a desarrollarse estudios de antropología política primero, y de antropología de la política luego, dada la creciente influencia que la antropología brasileña cobró en este terreno. Las mesas temáticas sobre la cuestión son cada vez más numerosas, los investigadores optan por la diversificación de grupos de trabajo, mesas y simposios según problemas, objetos y perspectivas.

Con el propósito de hacer inteligible el campo temático, pensando además en diversos tipos de lectores de este panorama (antropólogos, sociólogos, politólogos, historiadores, entre otros), hemos optado por dar cuenta de los trabajos publicados que se inscriben en las corrientes de la antropología política o de antropología de la política. Para ello ofrecemos una caracterización de ambas corrientes a partir del modo en que dialogan con los estudios clásicos de la antropología social sobre lo político y la política. Así pues, el primer punto del artículo refiere, justamente, a las relaciones que los autores clásicos trazaron entre *antropología* y *política*, y al surgimiento de la *antropología política* en la academia británica. El punto siguiente rastrea la existencia de una genealogía de estudios de la antropología social sobre la política en la Argentina y, frente a su aparición relativamente tardía, expone nuestra hipótesis sobre las condiciones que la hicieron posible. Este ítem define tres líneas de abordaje de la política y lo político por la antropología social y justifica como rumbo a seguir la descripción y análisis de la antropología de la política, de sus profesionales y militancias, y de la producción de políticas públicas.

En el tercer punto, el panorama describe aquellos estudios antropológicos que han explorado las identidades, formas de sociabilidad y representaciones

sociales en el *peronismo*. Seguidamente, el panorama se ocupa de mostrar en el cuarto punto diversas perspectivas de análisis etnográfico sobre las formas de configuración de los vínculos y de la acción política; en tanto que el quinto refiere a aquellos abordajes antropológicos que enfocaron el estudio de las burocracias estatales, las políticas públicas y las formas de militancia. Por último, las reflexiones finales plantean algunos desafíos teórico-metodológicos y sustantivos en torno de los cuales podrían continuar avanzando las reflexiones e investigaciones empíricas de la producción antropológica sobre la política en la Argentina.

De la antropología política a la antropología de la política

De acuerdo con las lecturas consagradas de la historia de la antropología social, fundamentalmente la británica, antropología y política son dos categorías que llegaron a combinarse para conformar un espacio específico de reflexión al interior de la disciplina con la publicación de *Sistemas políticos africanos*, una compilación de artículos reunidos por Meyer Fortes y Edward E. Evans-Pritchard en el año 1940, en la que participaron también autores luego consagrados como Max Gluckman, Isaac Schapera, Audrey Richards y Sigfried F. Nadel, y que tuvo a Alfred Radcliffe-Brown como prologuista. Si bien algunos de estos antropólogos se erigieron o fueron considerados como referentes del campo de la llamada antropología política, un recorrido por las investigaciones que concretaron a lo largo de sus vidas y de las publicaciones que efectuaron, deja constancia que el estudio de la política constituyó un área de interés sustantiva en el marco de etnografías de pretensiones más bien holísticas, en las que abordaron entre otros temas el parentesco, la economía, el derecho o la religión.

Desde entonces, la antropología política comprende un campo disciplinar o una sub-disciplina de la antropología social que se ha concentrado en el estudio, en las llamadas sociedades primitivas (no estatales), de instituciones, actores, sistemas, procesos y eventos que los antropólogos definieron como *políticos* en la medida en que cumplían con funciones de cohesión y control social que, en las sociedades estatales tradicionales o en las capitalistas, recaían en otras formas y sujetos sociales especializados. Asimismo, desde los años cincuenta y sesenta, el interés por el estudio de la *política* se desplegó en sociedades africanas y asiáticas situadas en los dominios coloniales, y en otras de los Estados nacionales del capitalismo periférico correspondientes al espacio mediterráneo de Europa, el Medio Oriente y el norte de África, donde la *política* también asumía formas sociales particulares, difícilmente asimilables por las definiciones programáticas e individualistas que los antropólogos sociales –mayormente anglosajones– creían reconocer en sus países de origen.

Desde comienzos del siglo XXI, las crecientemente consolidadas influencias de autores, textos y programas de investigación y formación de postgrado de la antropología social del Brasil entre los antropólogos de la Argentina, facilitaron la introducción de una nueva definición programática en la comprensión de las relaciones entre *antropología* y *política*. Desde estas perspectivas, ese par de términos revisten significados que merecen y deben diferenciarse. Así, *antropología* es una categoría analítica que refiere a enfoques y métodos propios de la antropología social, los cuales suponen una comprensión etnográfica holística de lo social que aprehende positivamente las perspectivas nativas en situaciones sociales localizadas; en tanto que el segundo término, *política*, remite a los múltiples sentidos que los actores sociales asignan al mismo. Al asumir este punto de vista se habilitó una crítica abierta a la fragmentación del conocimiento social que habría producido la proliferación de las diferentes antropologías –política, económica, de la religión, entre otras– desde los años cuarenta a los setenta en las antropologías metropolitanas y periféricas, pasando actualmente a defenderse, por el contrario, la producción de un programa antropológico holístico (para algunos autores brasileños, de sesgo maussiano) en favor de una antropología de la política.

La antropología social y el estudio de la política en la Argentina

Ahora bien ¿cuál ha sido la específica historia de las relaciones entre antropología y política en la antropología social efectuada en la Argentina? El desarrollo de la antropología en nuestro país data de la segunda mitad del siglo XIX, primero como un área de interés temático en los estudios de los naturalistas como Francisco Pascasio Moreno o Florentino Ameghino, y desde comienzos del siglo XX como un campo científico más especializado, organizado en torno del estudio de lo que se denominaba como antropología (a secas, esto es, antropología física), arqueología, etnología o etnografía, lingüística y folklore. Los orígenes de la llamada antropología social son posteriores.

Los primeros esbozos de estudios antropológicos autodefinidos como sociales son de la década de 1940 y están marcados por la influencia de la antropología social británica y cultural norteamericana (Guber, 2005). Luego, en la década de 1960 algunos estudiantes de antropología y jóvenes graduados de la licenciatura de la UBA definieron la *antropología social* como una especialidad asociada con el *compromiso*, el *desarrollo* o como una *antropología aplicada* (Guber, 2002 y 2006; Guber y Visacovsky, 1998 y 2000; Visacovsky, Guber y Gurevich, 1997; Gil, 2006). En cualquiera de estas versiones, la antropología social se caracterizó por enfocar el estudio de poblaciones desconsideradas por las otras especialidades o sub-disciplinas antropológicas (como la antropología física, la

arqueología o la etnología, que se ocupaban de poblaciones indígenas del pasado o el presente) o bien que eran tenidas como vestigios tradicionales de las mixturas culturales entre sociedades aborígenes y europeas durante la colonización española, el período pos-independentista y de la organización nacional. Los antropólogos sociales reconocieron a esas poblaciones como componentes de la sociedad nacional argentina. Así pues, algunos de ellos concretaron etnografías sobre *tejedoras de ponchos* en Catamarca (Esther Hermitte y Carlos Herrán), *campesinos y trabajadores rurales* en Catamarca, Santiago del Estero y Tucumán (José Cruz, Santiago Bilbao y Hebe Vessuri), *colonos friulanos* en el norte de Santa Fe (Eduardo Archetti y Kristin Stolen), *colonos polacos y ucranianos* en Misiones (Leopoldo Bartolomé), *migrantes internos* de La Rioja (Mario Margulis) y de Corrientes asentados como *pobres urbanos* en los alrededores de la ciudad de Buenos Aires (Hugo Ratier) o *indígenas tobas* residentes en áreas urbanas del Chaco (Esther Hermitte y equipo).

La mayoría de estos antropólogos sociales llevaron a cabo sus etnografías durante períodos prolongados y en co-residencia cotidiana con las poblaciones estudiadas. Puede decirse que, por un lado, sus investigaciones y resultados se concentraron principalmente en ciertos problemas y temas antropológicos y sociológicos relativos a la organización social y económica de esos grupos sociales, dejando fuera otros problemas y temas relevantes en las agendas tradicionales de las antropologías metropolitanas como la religión, la política o el derecho. Y que, por otro lado, consiguieron reconocer múltiples dimensiones de la vida social de esas poblaciones, algunas de las cuales sólo fueron analíticamente explotadas años después de efectuados sus trabajos de campo y/o de la defensa de sus tesis de doctorado.

La influencia de los enfoques marxistas en la antropología social de los años 1970 y 1980, con un fuerte énfasis en el estudio de las estructuras económicas y de clases, favorecieron una abierta desconsideración de aquello que en tales enfoques se denominaba como epifenómenos propios de la superestructura política, jurídica o ideológica, y cuando lo hacían era para justificar la reproducción de la subordinación de clase. En consecuencia, las poblaciones privilegiadas en esta etapa eran subalternas de la sociedad capitalista, tanto rurales como urbanas.

A mediados de la década de 1990 comienza a percibirse la influencia de nuevas perspectivas, temas y poblaciones objeto de estudio. Reconocemos la fuerte influencia en estos cambios de autores, textos y programas de postgrado de la antropología social del Brasil, más específicamente del Programa de Postgrado del Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nos parece importante enfatizar que esta reorientación no es producto de una influencia directa de las antropologías y sociologías metropolitanas, sino de la impronta

de una antropología periférica que buscó posicionarse en el debate académico internacional desde una cierta originalidad teórica y sustantiva. El intenso intercambio intelectual producido entre las antropologías brasileña y argentina a través de la circulación de publicaciones, estudiantes de postgrado y profesores, debería tenerse en cuenta en una evaluación retrospectiva exhaustiva de este proceso. Como ya hemos mencionado, estos enfoques apelan a una comprensión holística de la política, que no pierde de vista el carácter específico de la misma como esfera de la vida social; y también destacan el enfático recurso a la etnografía como método de producción de conocimiento privilegiado en el estudio antropológico no apriorístico y comprehensivo de cualquier dimensión social en una población determinada. Además de estas influencias, como veremos más abajo, se identifica la presencia de otras corrientes de ideas e intercambios institucionales directos con antropologías, historiografías y sociologías metropolitanas.

Las influencias intelectuales activas en el estudio antropológico de la política en la Argentina desde los años noventa, significaron cambios en los temas y poblaciones objeto. Así pues, por un lado, en la agenda académica comenzaron a desarrollarse nuevos temas, tales como la profesionalización de la política, los procesos electorales, las redes y facciones, la reciprocidad, los eventos y rituales, las trayectorias individuales, el género, las identidades políticas, la nación y los nacionalismos, las burocracias estatales, las moralidades, y los peronismos. Y, por otro lado, fueron colocadas en foco de estudio poblaciones hasta entonces atendidas en nuestro país prioritariamente por otras disciplinas del campo de las ciencias sociales, como los profesionales de la política, los peronistas, las mujeres, los policías, los agentes judiciales, los profesionales de la salud, los ex-combatientes de la guerra de Malvinas y los intelectuales.

¿Qué cambios producidos entre los años 1980 y 1990 redundaron en estas modificaciones en las perspectivas, los temas y las poblaciones objeto de estudio? Sin pretender ser exhaustivos quisiéramos dar cuenta de algunos factores que contribuyeron a ello. En primer lugar, la política pasó a ser reconocida como una esfera específica e importante de la vida social y por lo tanto merecedora de constituirse en un objeto de estudio con peso específico. La política también fue comprendida como una arena de disputas y negociaciones que tiene por principales protagonistas a unos actores sociales que, si bien pueden no estar incluidos entre los sectores sociales más encumbrados de la sociedad, difícilmente podrían ser caracterizados como grupos sociales subalternos. Pensamos también que estas dos cuestiones pudieron ser problematizadas porque los antropólogos nativos comenzaron a distanciarse de la idea de la *antropología social* como una práctica ligada al *compromiso militante* con las *poblaciones dominadas*. En segundo lugar, esos cambios estuvieron informados por la impronta intelec-

tual referida anteriormente, proveniente principalmente de las antropologías del Brasil, Estados Unidos, Inglaterra y en menor medida de Francia. En tercer lugar, estas nuevas influencias contribuyeron a la revalorización de los autores clásicos de la antropología social británica (Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Fortes, Gluckman y Leach), leídos hasta entonces sólo como testimonios de la subordinación antropológica al poder colonial, y desde entonces rehabilitados como buenos interlocutores para pensar la política, el Estado y la sociedad nacional, contemporáneos. En cuarto lugar, y asociado con esta revalorización, encontramos una abundante producción etnográfica llevada a cabo mediante trabajo de campo intensivo y prolongado con las poblaciones estudiadas. Todos estos factores contribuyeron a que la antropología social producida en la Argentina pudiera colocarse en relación con los debates en torno a la política y el Estado contemporáneos sostenidos hasta ese momento exclusivamente por otras disciplinas como la historia, la sociología y la ciencia política.

Este panorama temático comprenderá etnografías producidas desde la década de 1990: 1) que analizan fenómenos que las diferentes poblaciones estudiadas denominan como *política*, o que tienen como propios de la esfera de la *política*; 2) que fueron producidas por antropólogos que se autodefinen y/o son rotulados como hacedores de *antropología política* o *antropología de la política*; 3) o que inscribieron los avances y resultados de sus investigaciones en proyectos, programas, eventos académicos o en diversos ámbitos institucionales clasificados con términos que ponen en relación las categorías *antropología* y *política*. Al respecto, vale la pena señalar que la inclusión de autores y textos en cualquiera de estos tres grupos no constituye opciones excluyentes, de modo que algunos podrán reconocerse como adscriptos a –o ser colocados en– los tres o, al menos, en uno u otro de ellos.

Los trabajos antropológicos que refieren a la *política* podrían reunirse en tres grandes grupos, definidos a partir de los problemas y temas sustantivos que tienen por objeto y por las perspectivas desde las cuales los abordan: primero, el formado por aquellos trabajos dedicados al estudio de la política, de sus profesionales y militancias, y de la producción de políticas públicas; segundo, el integrado por los trabajos que se centran en el análisis de la producción política de las identidades nacionales y etno-nacionales; y, por último, el constituido por los trabajos dedicados al análisis de los procesos de toma de decisiones políticas en la lucha por el poder en diversas esferas sociales.

1. Antropología de la política, de sus profesionales y militancias, y de la producción de políticas públicas

Se trata de etnografías que abordan la *política* desde sus formas sociales más evidentes y explícitas en el Estado y la sociedad nacional contemporáneos, esto

es, analizando sistemas, procesos, eventos, instituciones y actores que las poblaciones estudiadas y los propios antropólogos definen como *políticos*; manteniendo, además, una interlocución intelectual fuerte con textos, autores y temas de la agenda clásica de la antropología política o de la política producida en los centros metropolitanos. Estas etnografías aspiran a producir un análisis holístico de *la política*. En este sentido, reconocen que en el Estado y la sociedad nacional argentina existe/n una/s esfera/s política/s que se reproduce/n de acuerdo con ciertas lógicas y prácticas sociales; no obstante, a priori no autonomizan esas lógicas y prácticas, sino que asumen la necesidad de comprender situacionalmente su articulación, integración y/o imbricación con otras esferas sociales, incluso aún cuando los antropólogos se concentran fundamentalmente en el estudio de *actores políticos*, esto es, caracterizados como profesionales de la política o como funcionarios públicos. En estos autores y textos se observa la influencia de la antropología de la política producida en el Brasil desde la segunda mitad de la década de 1990, especialmente por la impronta del Núcleo de Antropología de la Política.

Al analizar este primer corpus de autores y de textos nos preguntamos qué relación mantienen con el estudio del Estado, ya que existe un campo de producción de conocimientos denominado antropología del Estado que ha tenido un desarrollo clásico en etnografías que indagan sobre sus orígenes históricos (Elman Service, Lawrence Krader, Pierre Clastres) y, también, una vertiente más reciente que comprende el estudio del Estado moderno. Con relación a la primera orientación, los antropólogos sociales que reseñamos en este panorama no establecen una interlocución directa con esas investigaciones (aunque podemos encontrarla en arqueólogos y etno-historiadores argentinos). En cambio, sí pueden reconocerse fuertes relaciones con aquellos antropólogos que tienen por objeto al Estado y sus funcionarios, fundamentalmente debido a que, por un lado, *la política* tiene por objeto (no diríamos necesario, pero sí de modo amplio para diversos actores sociales estudiados) el control del –o sobre el– Estado y sus recursos humanos, materiales y simbólicos. Y, por otro lado, debido a que los procesos de reclutamiento, organización y sociabilidad de los funcionarios estatales, así como el diseño y ejecución de las políticas públicas, están estrechamente ligados en la Argentina contemporánea a la dinámica de los grupos definidos como *políticos*.

Finalmente, decidimos también incluir en este primer grupo a los autores y trabajos que analizan políticas públicas, comprendiendo tanto el estudio de los actores sociales activos en su diseño, ejecución y evaluación como el de las poblaciones definidas como destinatarias de las mismas. Sobre este corpus destacamos dos observaciones. Por un lado, no siempre plantean una interlocución con el debate antropológico metropolitano clásico de la antropología política

o de la antropología de la política, por lo que estos antropólogos no suelen reconocerse como hacedores de antropología política o de la política, sino como especialistas en temas de antropología de las políticas públicas, del desarrollo o apelando a otras nominaciones. Por otro lado, nos interesa destacar que uno de los aportes relevantes de estas investigaciones sobre las políticas públicas es que comprenden –simultáneamente o en un continuo de relaciones sociales– los intercambios entre los actores hacedores de esas políticas y sus poblaciones destinatarias, mostrando que tanto el diseño como la ejecución de las mismas es un resultado negociado entre actores sociales con desigual poder, pero igualmente implicados.

2. Antropología de la producción política de las identidades nacionales y etno-nacionales

En este segundo grupo *la política* aparece estrechamente asociada a la producción y actualización de los sentidos, por un lado, de la nación y las identidades nacionales (principalmente la argentina, pero también la chilena, la paraguaya, la boliviana o la brasileña); y, por otro lado, a diversas identidades étnicas, provinciales o expresivas de otros sentidos de aboriginalidad o de pueblitud. En este corpus de autores y textos se cristalizan los resultados de investigaciones alimentadas por la influencia y difusión de los trabajos de Frederic Barth, Benedict Anderson, Eric Hobsbawm y Terence Ranger. Estos renovados enfoques plantean una perspectiva original en la relación *cultura y política*, combinando una mirada no primordialista o constructivista en el estudio de las culturas e identidades, y una visión culturalmente determinada o informada de los procesos de alianza, conflicto y toma de decisiones políticas, tal como fuera planteado en la primera mitad de los noventa en textos de antropólogos argentinos como Eduardo Archetti, Federico Neiburg, Rosana Guber o Claudia Briones. Algunos de estos trabajos también consiguen observar que los ámbitos de producción y reproducción de los sentidos atribuidos por los actores a la nación y lo etno-nacional no tienen por centro social o como referencia exclusiva a las agencias estatales, sino a individuos y grupos localizados en escenarios específicos de la sociedad civil o incluso del mercado, tales como poblaciones en las fronteras del país o inmigrantes de países limítrofes en diversas localizaciones urbanas y rurales.

Dando continuidad al análisis antropológico de lo nacional, la cultura y la política, algunos autores comprendieron sus relaciones con la producción de una identidad política nacional como el *peronismo*, situando sus etnografías en diferentes contextos: en perspectiva histórica, por ejemplo, Fernando Balbi; en el conurbano de la provincia de Buenos Aires en el caso de Sabina Frederic y Laura Masson; en provincias del interior argentino, Federico Neiburg y Jorge

Pantaleón (Salta), Mauricio Boivín, Ana Rosato, Fernando Balbi (Entre Ríos), Fernando Jaume, Laura Graciela Rodríguez y Germán Soprano (Misiones), Julieta Gaztañaga (Entre Ríos, Santa Fe, Córdoba).

3. Antropología de los procesos de toma de decisiones políticas en la lucha por el poder en diversas esferas sociales

La política también ha sido abordada como una dimensión del análisis etnográfico en el estudio de la configuración de procesos, eventos, instituciones y actores que constituyen el problema y objeto de estudio de investigaciones que no tienen a *la política* como centro, ya sea porque su eficacia social sustantiva no es considerada como la fundamental o la decisiva, o bien porque no ha sido colocada como una cuestión relevante en la agenda analítica de los antropólogos. Así pues, en etnografías que investigan problemas y objetos clasificados como correspondientes al estudio de la organización social, del parentesco, de las clases sociales, de las instituciones, los actores y los procesos económicos, religiosos o jurídicos, de las relaciones de género, o de la definición y ejecución de las políticas públicas, *la política* suele asociarse genéricamente con la lucha por el poder, las tomas de decisiones, la producción de alianzas y las rivalidades interindividuales o colectivas. En estas etnografías *la política* se despliega en una fenomenología muy diversa de intercambios sociales interindividuales y grupales cuya definición las diferencia de aquellas perspectivas que buscan recortar su singularidad sustantiva.

En síntesis, un repaso por la producción de los antropólogos a los que hemos referido en estos tres agrupamientos analíticos, permite concluir que sólo algunos de ellos se auto-adscriben y/o son rotulados como hacedores de antropología política o de la política; es decir, caen en ese grupo, básicamente, aquellos reunidos en el primero. El resto explícitamente orienta sus etnografías buscando comprender identidades de diversos grupos, diferentes formas de organización y procesos sociales en los cuales *la política* es un aspecto subordinado a las preocupaciones de investigaciones que colocan el foco de análisis en otras dimensiones de la vida social o en otros problemas de la agenda antropológica. De allí que la presencia de *la política* entre estos últimos antropólogos está más bien asociada a su aparición como fenómeno sustantivo en el curso del trabajo de campo o el trabajo de archivo; o bien asumiéndola tácitamente o definiéndola genéricamente como una categoría que viene a dar cuenta de procesos de toma de decisiones, de alianzas y de rivalidades por poderes clasificados como económicos, religiosos o de otro tipo. En esta reseña, específicamente, nos ocuparemos del análisis de las contribuciones comprendidas en el primer grupo y de algunas del segundo. Trabajaremos sobre la base de un corpus de textos integrado por libros, capítulos de libros, artículos de revistas especializadas y,

en algunos casos, trabajos publicados en el exterior por antropólogos argentinos que tuvieron repercusión en la constitución de este campo temático de la antropología social en la Argentina.

Identidades, formas de sociabilidad y representaciones sociales en el *peronismo*

Peronismo es una categoría y tema clave en el desarrollo reciente de la antropología de la política en la Argentina. Diversos intelectuales y científicos argentinos, así como latinoamericanistas anglosajones y franceses, han considerado que el esfuerzo por comprender el *peronismo* es homologable a una iniciativa destinada a conocer *él* o *uno de los* diacríticos que caracterizan la sociedad, la política y la cultura en el Estado y la sociedad argentina contemporáneos. Sin embargo, no existen consensos unívocos sobre los significados atribuidos o implicados en torno de esa categoría. Así pues, *peronismo* se nos presenta, a la vez, como una categoría producida y significada por los actores sociales y como una categoría sociológica que designa a un objeto de estudio polisémico. Esto es, una categoría que, por un lado, interpela diferentes definiciones programáticas, tradiciones, prácticas, experiencias políticas y memorias sociales configuradas por los actores sociales. Y, por otro lado, remite a diversas interpretaciones producidas desde el campo de las ciencias sociales con el fin de explicar los contextos socio-económicos, políticos y culturales de emergencia, desarrollo, crisis y/o persistencia de esta identidad y organización política desde la década de 1940 al presente. Estas interpretaciones producidas y puestas en circulación principalmente por la historiografía, la sociología y la ciencia política han sido informadas por la influencia, la intervención directa o por su inscripción en determinadas configuraciones históricas. Pero también observamos que, a menudo, las propias interpretaciones de los científicos sociales han contribuido a la definición, actualización y resignificación de las identidades y formas de sociabilidad asumidas por *el peronismo* o por *los peronistas*.

Tratándose de un diacrítico asociado con la historia y el presente de la *argentinidad*, y debido a que el desafío de interpretar su génesis y desarrollo en la Argentina ha insumido considerables esfuerzos de los científicos sociales, Federico Neiburg abordó en diversos trabajos las relaciones entre los *intelectuales* y el *peronismo*. Tempranamente, llevó a cabo una etnografía que tenía por objeto un sistema de fábrica con villa obrera en una pequeña localidad del interior de la provincia de Buenos Aires (Neiburg, 1988). Sus resultados constituyeron su tesis de Maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), con dirección de Leopoldo Bartolomé y contando con una beca de investigación del CONICET bajo orientación de Hugo Ratier.

En un artículo publicado un par de años después (Neiburg, 1990) el autor demostraba, por un lado, que la emergencia en la década de 1940 del liderazgo de Juan Domingo Perón y del *peronismo* modificaron las relaciones existentes entre los trabajadores de la empresa Loma Negra y los habitantes de la villa obrera respecto del sindicato, la empresa y el patrón de la misma. Y, por otro lado, señalaba que ese liderazgo, identidad y organización eran expresivos de la homologación de formas sociales preexistentes en el espacio de la fábrica con villa obrera desde comienzos del siglo XX. Ahora bien, Neiburg no sólo constataba que entre los trabajadores se daba esa identificación entre los modos de representar sus relaciones con la compañía y el patrón, y los modos de representar y describir sus relaciones con el Estado durante los gobiernos peronistas de 1946-1955 y con Perón. Su investigación profundizaba en el estudio histórico y antropológico de la singular configuración de cada una ellas, es decir, reconocía que la observación de esas homologías formales no debían ocultar la existencia de diferencias sustantivas fundamentales, las cuales podían ser comprendidas mediante un estudio de las percepciones nativas. Esas diferencias se evidenciaban en la naturaleza de los bienes y servicios intercambiados por los actores sociales, en los mediadores que intervenían entre los trabajadores, Perón y el patrón de la empresa, y en las relaciones personalizadas o institucionalizadas percibidas por los primeros como más o menos próximas o socialmente distantes respecto de los centros sociales.

Entre 1988 y 1990, Neiburg efectuó un recorrido analítico que se extiende desde la inicial interlocución con la historiografía thompsoniana sobre la constitución de las clases sociales y con la literatura sobre sistemas de fábricas con villa obrera (Neiburg, 1988) hasta localizarse en las coordenadas del debate sociológico y antropológico sobre patronazgo y clientelismo en las sociedades mediterráneas (Neiburg, 1990).³ A lo largo de ese recorrido, se torna visible en Neiburg la impronta intelectual de la antropología social producida en el Museo Nacional de Río de Janeiro, que se sirvió críticamente de esos debates en el estudio etnográfico de poblaciones campesinas del Brasil. Como veremos más adelante, la apropiación crítica y el diálogo con este último debate socio-antropológico constituye una de las más fuertes influencias ejercidas por las academias anglosajona y brasileña sobre la formación y desarrollo de un campo de estudios antropológicos sobre la política y los profesionales de la política en la Argentina desde mediados de la década de 1990 al presente. Asimismo, en una evaluación retrospectiva, cabe señalar que estos trabajos de Neiburg (1988 y 1990), significativos en la orientación del programa de investigación de los antropólogos de la política argentinos, fueron escasamente atendidos por historiadores y sociólogos abocados al análisis del *peronismo*; incluso pese a los esfuerzos del autor por establecer un diálogo con un sociólogo clásico como Gino Germani (1968)

y con dos analistas –Hugo Del Campo (1983) e Hiroshi Matsushita (1983)– que a comienzos de la década de 1980 renovaron el conocimiento histórico sobre la génesis del *peronismo*.

Las investigaciones de Neiburg sobre este problema y objeto, una vez que se inscribió como doctorando en el Programa de Postgrado en Antropología Social del Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro, con dirección de José Sergio Leite Lopes, derivaron no ya en la profundización del conocimiento histórico y etnográfico del *peronismo*, sino en una antropología e historia social y cultural sobre los *intelectuales* (partidarios y críticos) y *científicos sociales* que buscaron comprenderlo entre las décadas de 1940 y 1960. Es decir, en este nuevo trabajo asoció el estudio de las interpretaciones sobre el *peronismo* con la sociodicea de sus intérpretes. De este modo, si otros analistas se habían concentrado en el papel activo que tuvieron en el *peronismo* los migrantes internos, las alianzas de clase entre trabajadores y la burguesía industrial, el sindicalismo preexistente, los militares, los nacionalistas, la Iglesia Católica y el integralismo católico o la burocracia estatal, en su tesis de doctorado, Neiburg se centró en el lugar que le cupo a los *intelectuales* en dicho proceso. Su tesis, publicada como libro en Brasil en 1997 y en Argentina en 1998, debe ser leída en esta clave, pues no propone una explicación holística de la historia del *peronismo*, sino que ofrece un estudio centrado en un aspecto hasta ese momento descuidado: la trayectoria de los *intelectuales* que lo interpretaron y, por esa vía, participaron de la producción y actualización de su o sus identidades. Señala, además, que las disputas por definir el *peronismo* estaban indisolublemente imbricadas con las interpretaciones sobre la *nación argentina*; es decir, pensarlo implicaba dar cuenta de las condiciones históricas que lo habían generado, cuál sería su futuro y el de la *nación* tras el derrocamiento de Perón en septiembre de 1955. Por ello, Neiburg considera que su investigación también es una forma de estudiar la sociedad o la cultura nacional argentina, poniendo en evidencia el trabajo de construcción (*invención*) al que está sometida permanentemente su definición. Así pues, los combates en torno de las significaciones del *peronismo* se inscriben en una larga tradición crítica de la cultura intelectual argentina. Desde el *sarmientino civilización o barbarie*, a las estrategias de *peronización o des-peronización* de la sociedad de la Revolución Libertadora; las luchas por imponer una visión legítima del proyecto de nación se han servido de estas dicotomías para destacar el valor de las ideas propias y estigmatizar las ajenas. Lejos de constituir otra esencia del siempre irredento *ser argentino*, estos dualismos han demostrado su eficacia social en manos de los actores sociales.⁴

En “O 17 de outubro na Argentina. Espaço e produção social do carisma”, Neiburg (1992) produjo un análisis de un acontecimiento histórico clave de la historia argentina, el 17 de octubre de 1945, que le permitió avanzar en un ori-

ginal enfoque sobre el estudio de la génesis del *peronismo* desde una dimensión cultural, partiendo de una relectura de los trabajos producidos por la historiografía sobre el tema (Murmis y Portantiero, 1984; Luna, 1985; Torre, 1988 y 1989; Navarro, 1980; James, 1987 y 1990). Rituales, iconos, batallas simbólicas por la nominación de objetos, consagración de un liderazgo carismático, creación de una liturgia, teatralización, carnavalización, entre otros temas caros al análisis etnográfico, fueron erigidos como recursos útiles para problematizar ese acontecimiento. En este artículo Neiburg plantea problemas y explora enfoques en el estudio del peronismo que no habían sido trabajados en el campo historiográfico, sociológico y de la ciencia política en la Argentina. En este sentido, “O 17 de outubro na Argentina. . .” está marcado por la impronta de cuestiones ampliamente discutidas en el campo de la antropología brasileira.⁵ Lo mismo cabe decir de *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Aun cuando este libro pueda reconocerse en la línea de los estudios sobre nación, nacionalismo e invención de tradiciones de la historia social anglosajona (Hobsbawm, 1990; Anderson, 1993; Gellner, 1988; Hobsbawm, 1991; Hobsbawm y Ranger, 1993), sus intereses analíticos y sustantivos dialogan con autores y textos que son frecuentados en el Brasil (Bourdieu, 1980; Da Matta, 1990 y 1995; Elias, 1989; Geertz, 1989; Lévi-Strauss, 1964 y 1984; Mauss, 1985; Pitt-Rivers y Peristiany, 1993; Van Gennep, 1973) pero que en el campo de las ciencias sociales de la Argentina no son reconocidos como “buenos para pensar” el *peronismo*.⁶

Sin dudas, la ausencia, hasta hace menos de una década, de trabajos con pretensiones similares a las de Neiburg puede ser atribuida a la débil posición de la antropología social en la academia nacional (muy diferente del caso brasileiro); pero sobre todo está relacionada con la sorprendente constatación de que los antropólogos argentinos sólo nos hemos ocupado directamente del *peronismo* en estos últimos años.⁷ El impacto de estos estudios de Neiburg –en los que se analiza desde diferentes dimensiones sociales al *peronismo*– entre los científicos argentinos todavía es menor, si evaluamos su influencia en relación con el potencial hermenéutico del cual son expresivos. Pero sería alentador que su lectura y circulación sirviera para continuar abriendo nuevas líneas de investigación en la antropología social y para que se multiplicara el diálogo con historiadores, sociólogos y científicos políticos, alejándose así del limitado destino de ser sólo una traducción del *peronismo* a los esquemas de percepción del mundo socialmente legítimos de la ciencia social brasileña.⁸

Casi una década después, otro antropólogo argentino formado en la UBA y doctorado en el Programa de Postgrado en Antropología Social de la UFRJ con la dirección de Moacir Palmeira, Fernando Balbi, estudió la socio-génesis de una categoría nativa clave en la historia del *peronismo*. Su investigación contó también en su favor con los resultados obtenidos anteriormente en una etno-

grafía sobre el *peronismo* realizada junto con Mauricio Boivín y Ana Rosato –dos antropólogos argentinos formados en la UBA en la década de 1970, con postgrados en la London School of Economics y la UBA, respectivamente–. Los tres llevaron a cabo a mediados de los años noventa una etnografía que tuvo por objeto a los *peronistas* de una localidad del interior de la provincia de Entre Ríos. En esa oportunidad, al analizar la dinámica de las facciones partidarias en un proceso electoral, quedó al descubierto que la categoría *traición* constituía un eje en torno del cual se significaba y se actualizaba la práctica política entre *dirigentes* y *militantes peronistas*. Un artículo de estos tres autores sobre el tema fue publicado en 1998 en la revista *Mana. Estudios de Antropología Social* del Programa de Postgrado del Museo Nacional de la UFRJ.⁹ En ese espacio académico, la investigación de estos tres antropólogos encontró buena recepción y diálogo con el enfoque y metodología desarrollados en el estudio de la política por los colegas brasileños. Los autores señalan que la *traición* es la contra-cara de la confianza y, en el *peronismo*, más específicamente de la *lealtad*. En la literatura antropológica la confianza ha sido utilizada para referir al conocimiento mutuo personalizado presente en las relaciones diádicas –y en particular en el *patronazgo* o el *clientelismo*–, fundado en el intercambio recíproco prolongado entre los individuos involucrados. Siguiendo a Georg Simmel (1939), Boivín, Rosato y Balbi distinguen dos formas de confianza. Por un lado, la confianza basada en el conocimiento personal del otro; este es el caso de la relación del líder de la facción y sus integrantes, o la relación personalizada que mantienen los aliados políticos. Por otro lado, la confianza ligada al conocimiento de ciertas referencias exteriores –marcas– atribuidas al otro, que funcionan como signos visibles de su condición social, como son las referencias a la tradición y los símbolos partidarios del *peronismo* (*Perón, Evita, la justicia social, los trabajadores*). De este modo, la *traición* bien puede ser cometida contra el líder político (cuando tiene por referencia las relaciones personalizadas entre individuos) o el partido (cuando se violentan de alguna forma la inscripción pública de un individuo en las referencias simbólicas del colectivo social partidario). Estos autores observan que, si la *traición* es una categoría nativa clave negativamente significada por los *peronistas*, la *lealtad* es, al contrario, el principio articulador del *movimiento peronista*. Para Boivín, Rosato y Balbi la común adscripción a los símbolos que definen la comunidad imaginada *peronista* no bastan para reproducir las formas de solidaridad política entre *dirigentes* y *militantes*; es necesario, pues, que las mismas requieran también de la actualización de la confianza interpersonal.

Ahora bien, como decíamos arriba, Balbi profundizó esa perspectiva de estudio sobre la/s identidad/es y la/s sociabilidad/es en el *peronismo* desde una indagación sobre la socio-génesis de la categoría *lealtad*. En “La lealtad antes de la *lealtad*: honor militar y valores políticos en los orígenes del *peronismo*” (2003)

plantea una elocuente constatación: desde la década de 1950 los científicos sociales han buscado comprender el *peronismo* desde múltiples dimensiones de análisis y, sin embargo, nadie se ha tomado en serio la tarea de reconocer cuáles son las categorías fundamentales (y también cuáles sus sentidos) que orientaron las intervenciones políticas de los *peronistas*. Regueros de tinta han corrido desde entonces buscando una caracterización de la emergencia y desarrollo del *primer peronismo* (1946-1955) como variantes del *populismo*, de un *movimiento nacional-popular*, del *bonapartismo*, de la *alianza clasista entre la burguesía industrial y los trabajadores*, del *corporativismo*, etc., sin que ninguna de ellas reparara seriamente en cuáles fueron los términos a partir de los cuales los propios *peronistas* –*dirigentes, militantes, adherentes, compañeros*– definían y definen su identidad y organización política. La *lealtad*, entonces, quedó aquí colocada en foco. Una vez más, la revolución copernicana producida por este enfoque antropológico respecto del estudio del *peronismo*, sencillamente se disparó al asumir programáticamente como punto de partida el reconocimiento de los puntos de vista de los actores y la desnaturalización del sentido de sus categorías de percepción y de acción sobre el mundo social. Así pues, Balbi rastrea en el análisis de sus registros de trabajo de campo etnográfico y de un acervo documental que refiere a la *doctrina* y la *conducción política peronista*, que la noción de *lealtad* es un valor moral positivo fundamental en la formación militar de Juan Domingo Perón y en la concepción de la política de este, de Evita Perón y de los *peronistas* desde la segunda mitad de la década de 1940 hasta el presente. Un sentido de la *política* y del *peronismo* que no sólo ha sido objetivado y actualizado en el curso de las relaciones políticas interpersonales cotidianas sino, además, institucionalizado en el llamado *Día de la Lealtad* o *17 de octubre*, que conmemora la *lealtad entre el Pueblo y Perón*.

En las conclusiones del anterior artículo, Balbi advertía a sus lectores:

...los sentidos establecidos por Juan y Eva Perón para conceptos como los de *lealtad*, *traición*, *movimiento*, *conducción*, *justicia social*, etc., revisten un carácter canónico que limita el universo de sus sentidos posibles y que es respaldado por diversos mecanismos de control social que los resguardan y que –ellos mismos– sólo pueden ser entendidos en el cambiante contexto de las disputas políticas que se producen continuamente entre los *peronistas* (2003:212).

Ahora bien, ¿cómo ese sentido original de la *lealtad*, aprehendido por Perón en su formación militar, fue puesto en circulación y actualizado en la sociabilidad política de los *peronistas* entre 1946 y 1955? La respuesta a esta pregunta intenta ser explicada por Balbi en “...esa avalancha de homenajes: campo de poder, *lealtad*, y concepciones de la política en el primer peronismo” (2004). Allí

señala, en primer lugar, que en la historia de la política en la Argentina la *lealtad* es un valor moral específicamente *peronista*, que refiere tanto a la necesaria solidaridad entre *compañeros* como al seguimiento de la *conducción del líder*. En segundo lugar, afirma que los sentidos atribuidos a esa categoría no son intrínsecos a la misma, sino el resultado de un específico campo de poder –en el sentido que Norbert Elias (1982) asigna al término– configurado por los *dirigentes, funcionarios y allegados a Perón* que se apropiaron de ella. Así pues, el heterogéneo grupo de políticos, sindicalistas, militares e intelectuales que constituyó la dirigencia del *primer peronismo* se habría aglutinado en torno de la relación personalizada de *lealtad* que mantenían con Perón; y, simultáneamente, el aparato de propaganda del Estado y del Partido habrían amplificado la difusión de esa concepción y sociabilidad política del *peronismo* y los *peronistas* en la sociedad argentina.

Una cuestión a discutir en torno de estos trabajos que repararon en la centralidad de las categorías *lealtad* y *traición* en la producción y actualización de la identidad y sociabilidad en el *peronismo*, es si podemos reconocer en ellas el principio en torno del cual se organiza la vida social de los peronistas; es decir, se trata de preguntarnos si *lealtad* y *traición* configuran un universo de representaciones y prácticas homologables a aquellas que entre los *trobriandeses* estudiados por Bronislaw Malinowski (1986) tenía el *kula*. Decidimos plantear esta cuestión polémica incluso a sabiendas de que las pesquisas de Boivín, Rosato y Balbi advierten contra cualquier universalización u homogenización de los sentidos canónicos otorgados por los nativos a ambas categorías. Pero creemos que una interpretación de este tipo, que extrema las consecuencias de los argumentos de estos autores, puede ser formulada como una lectura o consecuencia de sus trabajos. Sirviéndonos de un análisis comparado de los resultados alcanzados en otras etnografías que comprendieron el estudio de la *política* y el *peronismo* en otras situaciones sociales, podríamos formular las siguientes afirmaciones:

1. Existe un repertorio finito (pero siempre históricamente determinado con continuidades y cambios) de categorías que funcionan como principios que cohesionan las relaciones políticas personalizadas e institucionalizadas entre los *peronistas*, y que delimitan diferencias respecto de actores sociales definidos y/o rotulados como ‘los otros’. Sin pretender agotar ese repertorio, algunas etnografías permiten explorar esa limitada diversidad de sentidos que produce la comunidad imaginada del *peronismo* en la profesionalización de la política, en sus relaciones entre género, clase social o pueblitud.
2. Esas categorías asumen un significado más o menos canónico y revisten mayores o menores grados de eficacia social, dependiendo de quiénes, cómo, por qué y en qué circunstancias son colocadas o actualizadas en las alianzas

y luchas producidas en las arenas políticas en que se inscriben y participan históricamente los *peronistas*.

Esa diversidad de identidades que se imbrican, articulan y/o oponen con el *peronismo* pueden ser especificadas, por caso, en etnografías que establecen relaciones entre aquellas y las identidades sub-nacionales *provinciales*. Ya hemos dicho que el *peronismo* ha sido asociado por diferentes analistas con sentidos de la *argentinidad* o la *nacionalidad argentina*. Ahora bien, lejos de establecer una homología formal y/o sustantiva naturalizada entre estas categorías nativas, nosotros reconocemos que distintos grupos sociales traban alianzas y disputas en las cuales luchan por homologarlas positiva o negativamente o bien diferenciarlas en sus significados.

En el curso de la etnografía realizada en la provincia de Misiones (Soprano, 2002a y 2005b), Germán Soprano –formado como profesor en Historia en la Universidad Nacional de La Plata, master en Sociología por el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais de la Universidade Federal do Rio de Janeiro y doctor en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones con dirección de Rosana Guber– reconoció que en diferentes contextos y ante interlocutores cambiantes, la identidad de *dirigentes y militantes peronistas* se actualizaba de diversas formas: apelando a personajes emblemáticos –*Perón y Evita*–, a unas categorías asociadas con la autodenominada *tradición partidaria* –por ejemplo, estableciendo afinidades entre los términos *peronismo*, *soberanía nacional*, *independencia económica y justicia social*. Asimismo, en cada situación social otras figuras emblemáticas, categorías y relatos se conjugaban con aquellas referencias consensuadas en la *tradición partidaria*, configurando una forma específica e históricamente dada de la identidad peronista: esto es, otros líderes eran invocados –Carlos Saúl Menem, Eduardo Duhalde, Julio César Humada, Federico Ramón Puerta–, otras identidades ligadas a sentidos de pueblitud –como el *peronismo misionero*, el *peronismo posadeño*–, de clase social –el *peronismo trabajador*, el *peronismo humilde*–, de género –las *mujeres peronistas*–, regionales o transnacionales –las *mujeres peronistas mercosureñas*.

De acuerdo con la hipótesis de Soprano, fuera de la apelación a ciertos tópicos fundamentales como aquellos comprendidos en las etnografías de Boivín, Rosato y Balbi –como las figuras de *Perón*, *Evita*, *el 17 de octubre de 1945*, *la lealtad*, *la justicia social*, sobre los cuales existía un amplio consenso entre los *peronistas*– parecería imposible determinar un principio único que defina su identidad, organización y sociabilidad en cualquier circunstancia. Sin dudas, ese repertorio de figuras, categorías y relatos al que recurrían situacionalmente estaba ligado a una serie finita de formas sociales. Pero, difícilmente –so pena de incurrir en primordialismos similares a los nativos– podamos aprehender alguna entidad social que consiga revelarnos una lógica desde la cual el comportamiento

de los *peronistas* se nos vuelva estructuralmente inteligible. Por cierto, los *peronistas* buscaban nominar sentidos esenciales y unívocos a su identidad; y en torno a la imposición legítima de aquellos sentidos se libraban batallas en las que se desplegaba la producción social de *aliados* y *enemigos*. En este sentido, por ejemplo, puede decirse que la afinidad que los *dirigentes* y *militantes peronistas* de la provincia de Misiones establecían entre el *peronismo* –una identidad y organización política nacional– y la *misioneridad* –una identidad sub-nacional provincial– merece ser destacada como una forma nativa, situacionalmente definida, de significar y experimentar *el peronismo*. De tal forma, la producción y actualización de esa asociación era expresiva de ciertas batallas políticas desplegadas por especificar la particular localización de cada *peronista* en la arena política. Por tal motivo, la afinidad entre esa identidad política partidaria nacional y esa identidad sub-nacional *provincial*, no puede ser desatendida al abordar las diversas perspectivas nativas en torno a las cuales se delimitan dimensiones o escalas de la política en la sociedad argentina y, en particular, en el *peronismo*.

La importancia de los sentidos de pueblitud sub-nacionales *provinciales* en el estudio de la política argentina contemporánea ha sido recientemente destacada por diferentes antropólogos argentinos como Rosana Guber y Germán Soprano (2000) y Alejandro Grimson (2003) para el caso de la provincia de Corrientes, Héctor Jacquet (1999), Soprano (2002a, 2005b y 2008) y Grimson (2000 y 2002) para el de Misiones, Beatriz Ocampo (2004 y 2005) y Carlos Kuz (2005) para Santiago del Estero. En estas etnografías que comprenden las relaciones entre cultura y política en el estudio de estas identidades sub-nacionales gravita la influencia teórica de las perspectivas constructivistas sobre el análisis de fenómenos nacionales y etno-nacionales, las cuales fueron difundidas en el campo de la antropología social argentina por los ensayos teóricos y las etnografías de Eduardo Archetti (1999, 2001 y 2003), Rosana Guber (1999, 2000a, 2000b, 2000c, 2001 y 2004) y Claudia Briones (1994, 1995 y 1998). Estos tres antropólogos establecieron una fuerte interlocución con la obra de autores metropolitanos como Fredrik Barth (1976), Benedict Anderson (1993), Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein (1991), Homi Bhabha (2001), Michel-Rolph Truillot (1990), Katherine Verdery (1991) o Ana María Alonso (1994), a fin de especificar sus contribuciones teóricas y etnográficas en el análisis de eventos, actores y procesos inscriptos en el Estado y la sociedad nacional argentina. Pero también se establecen diálogos con antropólogos de academias periféricas de avanzada, como es el caso de la influencia de Roberto Cardoso de Oliveira y su concepto de fricción interétnica en el estudio introductorio a los trabajos sobre fronteras e identidades nacionales y sub-nacionales compilado por Alejandro Grimson (2000).

Finalmente, señalamos que la historiografía argentina recientemente ha provisto investigaciones que permiten comprender en profundidad los orígenes del peronismo en diferentes provincias y localidades (Gayol, Melón y Roig, 1988; Macor e Iglesias, 1997; Macor y Tcach, 2003; Kingard, 2002; Aelo, 2004; Quiroga, 2004; Panella, 2005 y 2006; Melon y Quiroga, 2006; Aelo y Quiroga, 2006; Prol, 2006; Bona y Vilaboa, 2007). Allí donde buena parte de la literatura académica ancló el estudio histórico del *peronismo en la Argentina* exclusivamente en una serie de eventos, sujetos y procesos porteños o metropolitanos, esta historiografía ayudó a reconocer qué elementos cohesionaron al *peronismo* como identidad y organización política nacional, y qué otros deben ser abordados como formas irreductiblemente locales, esto es, cuya explicación remite a la dimensión regional, provincial o municipal. Ahora bien, desde una perspectiva etnográfica, Federico Neiburg (2003) propuso investigar en forma localmente situada los esfuerzos desplegados por determinados actores sociales con el fin de *nacionalizar, provincializar o internacionalizar* conflictos políticos asociados con los orígenes del *peronismo* en la provincia de Salta; al tiempo que su análisis de esos procesos sociales y de sus protagonistas también comprenden la *personalización o familiarización* de esos conflictos, o bien las tentativas de *politización* de las relaciones interpersonales o familiares. Su mirada antropológica presenta una singularidad respecto de los anteriores abordajes historiográficos: Neiburg no sólo postula metodológicamente una reducción en la escala de análisis, sino que, y esto es lo fundamental, destaca la necesidad de aprehender los sistemas de clasificación nativos y la participación activa de los actores sociales en la definición de los espacios, dimensiones, alcances y escalas implicados en los mencionados procesos y eventos, así como en la caracterización de sus protagonistas.

De un modo similar, Julieta Gaztañaga (2005, 2006 y 2008), Germán Soprano (2008), Sabina Frederic y Laura Masson (2007) y Jorge Pantaleón (2005) estudiaron los trabajos desplegados por dirigentes políticos, funcionarios estatales e intelectuales por *nacionalizar, regionalizar y/o municipalizar* temas de agenda pública en las provincias de Entre Ríos, Santa Fe y Córdoba, en liderazgos políticos partidarios en la provincia de Misiones, o en la construcción de la representación política en el conurbano bonaerense, respectivamente. Asimismo, el artículo de Federico Neiburg (1990) anteriormente referido, también plateaba cuestiones ligadas al tratamiento de la escala en las perspectivas nativas. En su opinión, el trabajo de construcción y actualización de la homología entre Perón y el patrón expresaba el interés e intervención de algunos actores sociales —especialmente los *sindicalistas peronistas*— por establecer conexiones entre los dos complejos de relaciones sociales en los cuales se inscribían los trabajadores

y los habitantes de Loma Negra: el de la *compañía* y el *patrón*; el del *peronismo*, *Perón*, *el Estado* y el sistema político y sindical nacional.

Variaciones conceptuales sobre las formas de configuración de los vínculos y la acción política

Clientelismo, *facciones* o *facciosos* son términos nativos ampliamente empleados por diversos actores sociales en la Argentina. Los ciudadanos y medios de comunicación se sirven de ellos para denostar el comportamiento de los funcionarios estatales y dirigentes políticos; y estos últimos los utilizan con vistas a cuestionar la legitimidad del proceder público de sus rivales políticos intra y extra-partidarios. Pero también son prolíficas categorías analíticas a las que recurren o recurrimos los científicos sociales para comprender la política, la organización y actividad de los partidos políticos o el desempeño de los políticos. De modo que, un amplio espectro de la literatura en ciencias sociales de las academias metropolitanas y periféricas usa estas categorías con fines hermenéuticos.

Ahora bien, la significación que de ellas han realizado los antropólogos argentinos que estudian la política enfatiza la identificación de sus sentidos nativos y tiende a descartarlos como categorías analíticas. ¿Por qué? Básicamente porque señalan que este último recurso a dichas categorías suele compartir en las investigaciones de politólogos, sociólogos e historiadores las mismas valoraciones programáticas y morales negativamente connotadas que le atribuyen las poblaciones estudiadas por ellos. Siendo que el conocimiento etnográfico se propone comprender los sentidos y usos de los sistemas de clasificación nativos –como dice la antropóloga brasileña Mariza Peirano (1995)– para producir un saber social que aprehenda la diversidad y sea más genuinamente universal, es necesario proceder, por un lado, suspendiendo nuestras certezas e ideas priori sobre lo que la política es o debería ser en la modernidad republicana y democrática y, por el otro, asumiendo el desafío de comprenderla tal como es concebida y actuada por los propios actores. Veremos a continuación cómo ha sido trabajada esta cuestión recientemente por diferentes antropólogos sociales argentinos, teniendo en cuenta, una vez más, que sobre ellos ha pesado fuertemente la influencia de la producción etnográfica y de los posicionamientos teóricos críticos de los antropólogos brasileños frente a las antropologías metropolitanas; especialmente, observaremos la incidencia jugada entre los estudios de antropología de la política en la Argentina por el Núcleo de Antropología de la Política, que reúne a antropólogos pertenecientes a los Programas de Postgrado en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio de Janeiro

(Museu Nacional), de la Universidade de Brasília y del Programa de Postgrado en Sociología de la Universidade Federal do Ceará.¹⁰

Los estudios en ciencias sociales sobre el patronazgo y el clientelismo político habitualmente buscaban explicar por qué y cómo unos patrones y clientes con desigual autoridad y recursos materiales y simbólicos, ligados a través de lazos de interés y de afecto, con vínculos anclados en determinados contextos sociales y culturales, manipulaban sus relaciones orientándolas con arreglo a fines y/o a valores. Actualmente, los antropólogos observamos que los politólogos y sociólogos especialistas en política utilizan estas categorías persiguiendo respuestas a preguntas como: ¿cómo los dirigentes políticos tratan de hacerse del control de recursos públicos en beneficio propio?; o ¿cómo los favores de diversa índole, otorgados por dirigentes a clientes/electores, son cambiados por votos? Creemos, pues, que han construido el patronazgo, el clientelismo político y las facciones como categorías sociológicas residuales, bien por considerarlas un vestigio del pasado tradicional y pre-moderno destinado a desaparecer con el advenimiento de la plenitud de la modernidad capitalista y el sistema político republicano y democrático, bien por restringir su eficacia social a los contextos locales, negándoles entidad en el estudio de los sistemas políticos en los Estados y las sociedades nacionales, donde la dinámica social estaría determinada por la acción de fuerzas más programáticas e impersonales.

En este sentido, al estudiar los procesos de organización y sociabilidad política procuramos desarrollar una perspectiva holística que comprenda el objeto de estudio aprehendiendo sentidos y experiencias nativas cotidianas sobre *la política*, sirviéndose de enfoques y métodos etnográficos. El punto de partida no es, entonces, una definición apriorística sobre qué es la política y cómo debería practicarse, pues ese tipo de definiciones –decíamos– suelen expresar prejuicios políticos y morales relativos a las posiciones políticas e ideológicas propias del investigador y del grupo social o sociedad de la que proviene. En otras palabras, su pretendida universalidad es, en realidad, una manifestación de determinadas tradiciones históricas y culturales occidentales sobre esa específica esfera de la vida social que denominamos *política*. En estos casos cuando la política nativa no se ajusta a la *performance* pautaada por esas definiciones, termina siendo interpretada como un fenómeno desviado, patológico y/o resabio de un pasado destinado a desaparecer con el advenimiento de la modernidad. De allí que la reflexión antropológica debería gravitar en torno de los sentidos y situaciones sociales en las que los nativos emplean los términos *facciones*, *faccionalismo* o *clientelismo*, evitando erigirlas en categorías sociológicas. Tal ha sido el posicionamiento programático adoptado por los antropólogos brasileños del NuAP –que tanto han influido en antropólogos argentinos formados en el Programa de Postgrado del Museu Nacional de la Universidade Federal do

Rio de Janeiro—frente a las etnografías sobre patronazgo y clientelismo político desarrollados por la antropología anglosajona y americana entre las décadas de 1950 y 1970.

Los trabajos clásicos sobre patronazgo y clientelismo han tenido una larga tradición en la antropología social británica y en la antropología cultural americana desde la década de 1950 (al interior de estos debates también sumaron sus etnografías algunos antropólogos holandeses, franceses e italianos). Una esquemática referencia a estos trabajos podría organizarse según las áreas geográficas y culturales que buscaron estudiar. Por un lado, los estudios sobre las denominadas sociedades mediterráneas del sur de Europa, Norte de África y Medio Oriente comprendidas por los textos de Gellner y otros (1985), Davies (1983), Boissevain (1965 y 1966), Graziano (1975 y 1977), Campbell (1964), Pitt-Rivers (1994), Banfield (1958), Silverman (1965), Kenny (1977), Blok (1973) y Bailey (1970). Por otro lado, los estudios que tomaron por objeto México y Centroamérica como los de Foster (1963 y 1974), Wolf (1980) y Friedrich (1965, 1968 y 1991). Luego, aquellos abocados al análisis del fenómeno en el sudeste asiático como los de Scott (1972 y 1976), Geertz (1991) y en Japón los de Kahane (1983). También existen algunas publicaciones que reunieron investigaciones de diversos autores que analizaron comparativamente el patronazgo en distintos contextos como Strickon y Greenfield (1972), Schmidt y otros (1977) y Eisenstadt y Roniger (1984).¹¹

Al estudiar las facciones, el patronazgo y el clientelismo político han observado que aquellas categorías sociológicas comprenden redes de relaciones sociales necesarias y eficientes en la reproducción de la vida en las sociedades modernas.¹² Para Ernest Gellner (1985), este tipo de relaciones se halla presente allí donde la burocracia estatal centralizada no alcanza a imponer su presencia o es ineficaz, o donde la lógica del mercado capitalista resulta defectuosa; sin embargo, señala que nunca podrían constituirse en el principio integrador de una sociedad nacional. Eric Wolf (1980) considera que las relaciones de patrón-cliente, de amistad y de parentesco son relaciones que se reproducen en los intersticios de la sociedades complejas; tipos de estructuras no institucionales, paralelas a las relaciones de mercado y al poder del Estado. Jeremy Boissevain (1966) observa que el patronazgo vincula la comunidad local con la estructura de gobierno provincial, regional y nacional; configura canales de representación que normalmente aparecen ligados con la estructura y las funciones de los partidos políticos. Y Julian Pitt-Rivers (1994), reconoce que el clientelismo resulta de la mediación que un miembro de una comunidad local ejerce entre ésta y una autoridad política exterior.

Algunos antropólogos definieron las facciones como grupos no corporados (Wolf, 1980), un colectivo donde los individuos que lo conforman mantienen

relaciones desiguales, se relacionan por diferentes causas e invierten distintas expectativas y capitales en esa relación. Para ellos la cohesión de los grupos no corporados deviene de la presencia de un patrón, que liga ese inestable colectivo –la facción– estableciendo relaciones personalizadas con cada cliente o aliado. El cliente concede la dirección de ese grupo al líder y la trasgresión de las reglas políticas y comportamientos morales legítimos del grupo da lugar a figuras delictivas o inmorales como la *traición* y a acciones compensatorias como la *venganza*. Del mismo modo, la agresión u ofensa a un individuo de la facción por parte de un individuo o grupo extraño a ella es tenida por sus integrantes como un atentado a la persona del líder o a cualquiera de sus miembros. El *ethos* del patronazgo y del clientelismo político sería, pues, un código normativo implícito, no escrito, que domina las relaciones entre patrón y cliente, fundado en el *honor*, y que obliga a corresponderse y a cumplir lo acordado verbalmente. El par de categorías nativas *honor* y *vergüenza* constituye el fundamento ético que asegura el cumplimiento legítimo de los compromisos asociados a esas relaciones (Campbell, 1964). Como ha señalado Beatriz Heredia (1999), la inestabilidad y el carácter difuso de las fronteras de las facciones resultan de la competencia entre los individuos y los grupos que las componen por ampliar las redes de relaciones de alianza y clientela. Estas disputas se producen aún al interior de una facción y, aunque pueden ser vedadas al público, suelen ser más violentas que las entabladas con las facciones opositoras, ya que en el primer caso está en juego el control de los mismos aliados y clientes. En la construcción del liderazgo de una facción tiene un papel relevante la lucha por la producción y apropiación del prestigio. Los patrones o potenciales patrones de una red política entablan luchas por hacerse de recursos materiales y simbólicos que constituyen su prestigio; en tanto que los clientes obtienen poder de negociación de esa competencia. En uno u otro caso, los actores sociales actúan de acuerdo a una regla no escrita de la política que divide a los individuos con los que se relacionan en la arena política en *amigos* o *enemigos* (Bailey, 1998), tanto a aquellos que pertenecen a la facción propia como a los de las facciones rivales.

En síntesis, estas etnografías sugieren que en un análisis del patronazgo o del clientelismo no basta con afirmar que se trata de una relación entre un patrón y un cliente que intercambian recursos materiales y favores. Resulta, pues, imprescindible atender a una indagación sobre el contenido sustantivo de los compromisos morales que envuelven y dan lugar a la relación social. El patronazgo o el clientelismo, como sistemas de prestaciones totales (Mauss, 1999), no sólo suponen intercambios materiales sino intercambios simbólicos (*honor, prestigio, reconocimiento social*). Esta observación debería prevenirnos contra interpretaciones que reducen estas relaciones a intercambios mercantiles utilita-

ristas entre individuos que buscan maximizar recursos escasos, dejando fuera de análisis las mediaciones sociales y culturales que intervienen en la producción del fenómeno. De forma generalizada, al abordar el intercambio de obligaciones recíprocas entre patrón y cliente, los estudios sobre clientelismo han tendido a concentrarse en los bienes y servicios intercambiados, antes que en los sentidos atribuidos por los actores a esa particular relación social; es decir, confunden la descripción del intercambio de bienes y servicios, con los principios subjetivos plurales que los sujetos invierten en dicha relación. La comprensión de este fenómeno debería especificar, en cada contexto histórico social y cultural, el contenido simbólico y material de la relación, pues resulta necesario cualificar qué y cómo se intercambia. No bastaría, así, con afirmar que tal o cual relación social es una de “reciprocidad simétrica” (alianza) o de “reciprocidad asimétrica” (clientelismo), para luego representarlas formalmente siguiendo un esquema gráfico horizontal o vertical.¹³

Desde fines de los años noventa en la Argentina, el sociólogo Javier Auyero (1997 y 2001) ha sido un influyente analista del clientelismo político y el peronismo. Adoptando una perspectiva teórica y metodológica que propone desprenderse de las definiciones y usos canónicos que las ciencias sociales han hecho de esta categoría, plantea la necesidad de cuestionar las perspectivas sociológicas que politizan o moralizan el análisis del clientelismo, comprender simultáneamente los intercambios “objetivos” y “subjetivos” implicados en esa relación social, singularizar el lugar del mediador en la misma, y establecer qué relaciones existen entre el clientelismo político y las redes de resolución de problemas en las poblaciones de pobres urbanos. Auyero caracteriza a este fenómeno como “la política de los pobres”, es decir, una forma de *empowerment* vinculada a la agencia de ciertas poblaciones. Ahora bien, esta interesante renovación de los estudios sobre el clientelismo político en la Argentina ha recibido algunas significativas objeciones de parte de los antropólogos sociales, quienes señalaron: que la figura del mediador político debería inscribirse en una red en la cual los diferentes actores sociales participan simultáneamente como aliados, subordinados y superordinados con y /respecto de otros (Soprano, 2002b); que la *performance* de Evita Perón es una forma dóxica de ejercicio de la política entre las mujeres peronistas, pero que en modo alguno agota el repertorio de subjetividades producidas y actualizadas por ellas (Soprano, 2002b, 2005b, 2008a y 2008b; Rodríguez, 2005); y que no se trata sólo de una “política de los pobres” –pues estas tramas de relaciones incluyen a actores sociales con desiguales recursos materiales y simbólicos, desde los más jerárquicamente encumbrados hasta los más empobrecidos (Masson, 2002 y 2003; Frederic, 2003; Guber y Soprano, 2003; Soprano, 2008a y 2008b)– ni se encuentra unívocamente homologada con las identidades y sociabilidades del *peronismo*.

Dos etnografías sobre *dirigentes y militantes del peronismo* en la provincia de Misiones, efectuadas entre 1999 y 2000, también han recurrido a las categorías de clientelismo y facciones para comprender la sociabilidad política de estas poblaciones. En sus trabajos se reconocen los usos nativos de esos términos, al mismo tiempo que no se descarta su empleo como categorías analíticas; ello, aún cuando deban enfatizar recurrentemente que no comparten las implicancias políticas y morales negativamente connotadas atribuidas por los actores sociales y por muchos científicos sociales a esos términos. Germán Soprano (2002b, 2004a, 2007 y 2008a) y Laura Graciela Rodríguez (2001 y 2005)¹⁴ señalan que quienes se asociaban a dichas redes políticas partidarias se situaban en una estratificación política sujeta a permanentes cambios, producto de negociadas relaciones personalizadas de alianza, de subordinación y superordinación política o clientelística. En el curso de un proceso electoral, el contenido de dichas relaciones supone la circulación de bienes y servicios (*recursos materiales, dinero, favores, subsidios públicos, empleo en la administración pública y en el sector privado*) y compromisos morales (*apoyo, asistencia, gratitud, honor, lealtad*).

Por su parte, Sabina Frederic –antropóloga formada en la UBA que obtuvo su doctorado en la Universidad de Utrecht (Holanda) bajo la dirección de Antonius Robben– aborda la configuración y dinámica de las facciones y las redes de alianza, subordinación y superordinación política entre *dirigentes y militantes peronistas* de un distrito del conurbano bonaerense, en diálogo con la literatura antropológica que enfoca el estudio de las relaciones entre la moralidad política, el crecimiento o la sucesión política y la definición de las comunidades de referencia de los políticos (Frederic, 2004). Su etnografía muestra las condiciones de emergencia de nuevas categorías como la de *militancia social* y su dependencia de redefiniciones del vínculo político en el proceso de profesionalización de la política. Junto con Fernando Balbi (2007) son dos de los escasos antropólogos que exploran el análisis de las relaciones entre la política y las moralidades. Aunque en terrenos empíricos diversos, las políticas públicas recientes en el Gran Buenos Aires en el caso de Frederic y la génesis de las concepciones de política en el peronismo, en Balbi, los autores se interesan por conceptualizar los modos por los cuales la moral orienta el comportamiento. A partir de un pormenorizado análisis del modo en que la antropología conceptualizó la moralidad y los valores morales, los autores proponen abordajes diferentes pero igualmente acreedores del trabajo etnográfico, donde el desarrollo temporal de los acontecimientos se torna en un rasgo común. Sin entrar aquí en una comparación de sus abordajes que merecería una mayor extensión, conviene señalar que se distinguen por el énfasis cognitivo que la perspectiva de Balbi sostiene sobre la moral, frente a la de Frederic que se apoya más en el orden de la relación entre el juicio y la acción.

Buscando explorar esas relaciones, analiza el debate y las etnografías anglosajonas sobre reciprocidad y clientelismo con el fin de comprender el problema de la división del trabajo político entre los *dirigentes políticos profesionalizados* que controlan los espacios institucionales del nivel central municipal y los *dirigentes villeros y líderes barriales* de la localidad estudiada. Para esta antropóloga, las contribuciones sobre el tema de la autoridad política y el clientelismo de Pitt-Rivers (1994), Foster (1977), Silverman (1977), Barth (1977), Firth (1979), Godelier (1981) y sobre la conformación de las elites de Cohen (1981) y Geertz (1980), pueden ser leídas enfatizando la configuración de una arena en la que está en disputa la división del trabajo político. Por último, para Julieta Gaztañaga –antropóloga social formada en el grado en la UBA y doctoranda de la misma universidad– la actividad de los *políticos peronistas* también puede ser entendida desde los sentidos atribuidos al término nativo *trabajo político* por instalar ciertos temas relevantes para determinados actores (incluidos los propios *políticos*) en la agenda pública y estatal (Gaztañaga, 2005, 2006 y 2008).

Ahora bien, si autores como Germán Soprano y Laura G. Rodríguez mostraron que las formas de organización y sociabilidad en el *peronismo* resultan comprensibles dando cuenta de la dinámica de facciones y relaciones personalizadas de alianza, subordinación y superordinación, a partir de esta hipótesis no es posible concluir que la categoría *partido político* –sobre la que mucho ha reflexionado teórica y empíricamente la ciencia política– carezca de entidad sustantiva en el análisis de las experiencias de *dirigentes y militantes*. Tal como señala Carl Landé (1977) en una etnografía sobre la política en Filipinas, en las representaciones y prácticas cotidianas de la política se superponen relaciones personalizadas y relaciones institucionales, legales, burocráticas o programáticas. Estas últimas pueden ser reconocidas, por ejemplo en la etnografía de Germán Soprano, en una lógica que imponía reglas de juego a la organización de los *peronistas misioneros* mediante la cual fijaban un esquema de representación política partidaria y competencias a las autoridades del partido, asignando el cumplimiento de determinadas funciones y en diferentes niveles jurisdiccionales (*nacional, provincial, municipal*); o estableciendo criterios para la elección periódica de los integrantes del congreso partidario, de las autoridades ejecutivas del partido, y de los candidatos que participaban en los procesos electorales bajo el lema del Partido Justicialista. A su vez, la incorporación formal de individuos al partido también delimitaba un colectivo social asociado a la *tradición partidaria* (recordemos que esta es una categoría nativa), definiendo qué era *ser peronista* y orientando sus percepciones y acciones en la *política* mediante la actualización de unos esquemas que constituían la o las identidades peronistas (Soprano, 2002a). En el contexto etnográfico del *peronismo misionero* analizado por Soprano (2005b y 2008), la apelación a *el partido*, el significado

de la tradición partidaria o de la historia del peronismo, no poseían un sentido unívoco entre *dirigentes y militantes*. Por el contrario, su significación presentaba cambios y variaciones según los actores que la actualizaban, sus interlocutores y los contextos en que se desplegaba; su definición conformaba un campo de lucha por la imposición de una clasificación socialmente legítima, una arena donde estaba implicada la producción de facciones y relaciones personalizadas de alianza, subordinación y superordinación. En consecuencia, la oposición entre relaciones impersonales/formales/partidarias/programáticas *versus* relaciones personalizadas/informales/facciones/clientelísticas puede ser comprendida en términos de lógicas sociales diferenciadas, pero no incompatibles en el terreno de las representaciones y prácticas sociales concretas, pues para los nativos no constituían universos ajenos y excluyentes (Soprano, 2003). Sin embargo, y a pesar de esta necesaria complementariedad, los aspectos formales o legal-institucionales de la actividad política partidaria de los peronistas han sido poco atendidos en las etnografías precedentes, con la excepción de un trabajo de Ana Rosato (2003) sobre la construcción de la representación política en torno de la formación de líneas internas y la participación en procesos electorales partidarios de líderes, militantes y simpatizantes justicialistas.

Finalmente, respecto de las relaciones entre lógicas y prácticas sociales formales o legal-institucionales y las personalizadas, quisiéramos detenernos en una afirmación de Gellner (1985), según la cual la dinámica de las facciones y el clientelismo político constituyen el motor de la política local, pero nunca podrían erigirse en un principio unificador de la política nacional. Esta hipótesis también fue desarrollada por otros antropólogos como Wolf (1980), Boissevain (1966) y Foster (1974). Pero esta distinción analítica entre las dinámicas políticas local y nacional ha sido puesta en cuestión por antropólogos sociales como Landé (1977), Bailey (1971) y Herzfeld (1993) al observar que las redes de relaciones diádicas personalizadas de alianza, subordinación y superordinación, la lucha por las reputaciones, el recurso a lealtades primordiales y el intercambio de favores son, todos ellos, fenómenos corrientes tanto en el ámbito de pequeñas comunidades como en las instituciones formales de la política estatal y partidaria oficial nacional. Como vimos con mayor detalle en Frederic y Soprano (2008), las definiciones de lo nacional y lo provincial, lo personal y lo colectivo, se enlazaban y confrontaban en una pluralidad de significados configurados en un campo de lucha en el que los actores sociales traban disputas por la imposición de sentidos legítimos en torno de lo que consideran como política local o política nacional, un dirigente local, provincial o nacional en el marco de procesos de nacionalización, regionalización, provincialización o municipalización de la trayectoria de un dirigente o de una política. De este modo, creemos que resulta difícil establecer apriorísticamente una frontera social taxativa entre lo nacional

y local, aunque sí es posible atender a los sentidos que los nativos les atribuyen a estos términos, indagar cuáles son sus relaciones con *la política* en ciertos contextos y ante determinados interlocutores y, en base a ello, construir categorías analíticas sobre lo nacional, provincial, internacional, municipal, barrial o local (entre otras) que comprendan la diversidad de definiciones y situaciones sociales experimentadas por las poblaciones estudiadas.

Etnografías de procesos electorales (una vez más, el *peronismo*)

¿Por qué elegir analizar la construcción de facciones y relaciones de alianza, subordinación y superordinación durante un proceso electoral? Los individuos que integran las facciones políticas se ven envueltos cotidianamente en una pluralidad de relaciones, resultado de su participación en distintas esferas de la vida social. Pero en los períodos electorales la facción suele emerger como el rasero a través del cual todas esas relaciones son definidas y evaluadas; es el “tiempo de la política”, tal como lo definen ciertas comunidades campesinas del Brasil estudiadas por Moacir Palmeira y Beatriz Heredia (1997), dos autores que también influyeron decisivamente en la orientación de las etnografías sobre procesos electorales en la Argentina. Las relaciones establecidas dentro del ámbito de la vida social familiar o laboral, que funcionan con una lógica propia, entonces se ven atravesadas y aún reestructuradas por las reglas de la política. Así pues, las etnografías sobre procesos electorales permiten especificar cuál es el significado que *la política* tiene para aquellos que son profesionales de la política y para aquellos que no lo son, tal como lo han problematizado diferentes autores clásicos como Michels (1984), Weber (1992), Wright Mills (1957) o Bourdieu (1989). Como señala Mario Grynspan (1990), quienes acceden a la condición de profesionales de la política deben desarrollar ciertas competencias específicas que constituyen las exigencias demandadas por la lógica de producción y reproducción del campo político (reglas del juego, saberes, disposiciones corporales, dominio de los rituales y discursos legítimos en el campo), viéndose compelidos cotidianamente a orientar sus acciones en función de ellas; esas competencias o disposiciones pueden ser comprendidas en tanto *habitus* (Bourdieu, 1980). En consecuencia, las redes de alianza, subordinación y superordinación política analizadas en las etnografías arriba mencionadas, dan cuenta de una trama social en la que participan individuos que se definían como *dirigentes* o *militantes*, con una actividad *política* de tiempo completo, pues durante el curso de la vida cotidiana desempeñaban de forma permanente, en distintos ámbitos de la vida social y ante diversos interlocutores, acciones que consideraban *políticas*. De esas redes políticas también participaban individuos que sólo se incorporaban a las facciones durante los períodos electorales, es de-

cir que sólo devenían en *militantes*, *referentes*, *adherentes* o *simpatizantes* en dicha coyuntura, pues para ellos *la política* era una actividad social extra-cotidiana.

De manera que, puede decirse que los procesos electorales constituyen objetos sociológicos privilegiados para el análisis de dinámicas culturales y contextos socio-políticos. Durante las *campañas electorales* se vuelven evidentes aspectos complejos y cotidianos de la vida social y política de una sociedad. Un conjunto diverso y contradictorio de sentidos, visiones y divisiones del mundo, se explicitan en lenguajes, creencias y rituales desplegados en distintos escenarios y ante diferentes interlocutores. En este sentido, las *campañas electorales* no son un escenario de *la política*, sino una actualización de *la política* misma. Como observan los antropólogos brasileños Irllys Barreira y Moacir Palmeira:

El escenario de ordenamiento de la representación que se presenta en los distintos procesos electorales, refleja una complejidad de visiones y divisiones del mundo, actualizando los elementos de continuidad y discontinuidad entre la vida social y las actividades más restringidas de la política (1998:19, nuestra traducción).

Las etnografías que toman por objeto procesos electorales recientes que tienen por protagonistas a los *peronistas* durante las elecciones partidarias o internas, municipales, provinciales y/o nacionales, muestran situacionalmente cómo se producía una *politización* de las relaciones sociales (Boivín, Balbi y Rosato, 1998; Frederic, 2000; Masson, 2004; Rosato, 2003; Soprano, 2005a, 2005b y 2008b; Vommaro, 2007). Para la mayor parte de los habitantes de los distritos electorales estudiados en esas etnografías, la experiencia de *la política* era una actividad considerada socialmente distante y con la cuál se relacionaban ocasionalmente con motivo de las elecciones. Sin embargo, el desarrollo de los procesos electorales influía en sus relaciones, en sus visiones sobre el mundo social, y se constituía transitoriamente en un principio integrador relevante de sus vidas cotidianas. En esas coyunturas los profesionales de la política buscaban construir o actualizar su aspiración a convertirse en *representantes de los ciudadanos* movilizandolos recursos humanos, materiales y simbólicos, formulando *promesas electorales* y ofertándolas en el mercado político, e interpelando a los *ciudadanos y vecinos*. A tal efecto, debían producir un trabajo de construcción de sus candidaturas que desplegaban en determinados escenarios y convocando a ciertos interlocutores. En tanto que, si estaban dispuestos a participar efectivamente del proceso electoral, los electores debían elegir en un mercado político con opciones restringidas a qué candidato *apoyan* o *votan*, o bien *negociar* ese voto con algún líder político y/o candidato si el elector estaba envuelto (o pretendía estarlo) en redes políticas.

Teniendo en cuenta esta última afirmación, los procesos electorales también fueron pensados como momentos significativos en la vida política porque durante esos períodos se ven reafirmadas o modificadas las relaciones personalizadas de alianza, subordinación y superordinación establecidas entre *dirigentes, militantes, afiliados y electores* en general; por ello, eran la ocasión por excelencia en que se producían migraciones entre facciones, se confirmaban o se cambiaban lealtades. En este sentido, como dice Moacir Palmeira (1996), son un momento en el que se habilitan acuerdos políticos y/o son formalizados compromisos construidos en el período comprendido entre dos elecciones; acuerdos y compromisos que, de otra forma, continuarían siendo interpretados por los actores sociales como *ingratinitudes o traiciones*. Así pues, en sociedades con un sistema político democrático, la realización periódica de elecciones compromete a los *candidatos –políticos* que pretenden representar o actualizar su representación de los intereses de los *ciudadanos*– a involucrarse en una competencia con otros *candidatos* que tratan también de hacerse del *apoyo* y el *voto* de los *electores*. En el curso de los procesos electorales los profesionales de la política despliegan estrategias procurando legitimar socialmente sus pretensiones de representación política, buscando erigirse en portavoces autorizados de los *electores* –considerados individual o colectivamente– (véase, al respecto, los trabajos reunidos en Rosato y Balbi, 2003). Finalmente, las *campañas electorales* son un momento de constitución y/o recomposición de las pretensiones de los actores sociales por establecer conexiones entre esferas sociales. Desde este punto de vista, tales situaciones sociales pueden comprenderse como escenificaciones del poder (Balandier, 1994), producción de centros (Geertz, 1991 y 1994), rituales (Van Gennep, 1973; Turner, 1988), rituales de representación (Kertzer, 1988), dramas sociales (Turner, 1974) o actos de institución (Mauss y Hubert, 1979; Bourdieu, 1996), donde individuos y grupos actualizan *la política*, produciendo, poniendo en circulación, disputando y apropiándose de bienes simbólicos y materiales. En tanto rituales, las *campañas electorales* han sido abordadas en algunas etnografías en tanto esquemas reveladores de la emergencia de *la política* como una esfera en la que se explicitan divisiones sociales del espacio público, se elaboran estrategias simbólicas de competencia entre los líderes y sus facciones, se imbrican diferentes esferas sociales, se construyen identificaciones entre candidatos y electores, y se actualizan los principios de la *representación política* (Jaume, 2000; Herkovitz, 2004; Soprano, 2005a, 2005b y 2008b).

Antropología social de las burocracias estatales, las políticas públicas y las *militancias*

Consideraremos a continuación los estudios desarrollados por el equipo de Antropología Política y Jurídica dirigido por Sofía Tiscornia, cuya continuidad y expansión se destacan sin duda en nuestro medio académico. El equipo tiene su asiento en la sección Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, desarrollando actividades de investigación sobre violencia institucional, burocracias penales y administrativas, y colectivos sociales que demandan justicia. Asimismo el conjunto de sus investigadoras realizaron o realizan su doctorado en esta universidad. Esta fuerte afiliación institucional es complementada por el grupo a través de una gran articulación con organizaciones de derechos humanos y agrupaciones anti-represivas nacionales y extranjeras, así como con referentes académicos del campo antropológico brasileiro –como, por ejemplo, Roberto Kant De Lima– con quienes han desarrollado investigaciones en conjunto y organizan mesas y simposios en jornadas y congresos antropológicos.

Si bien las autoras reunidas en ese grupo, no suscriben ni refieren al estudio de la antropología de la política –como sí lo han hecho, fundamentalmente en sus primeros tiempos, al de la antropología política–, se ocupan de las burocracias estatales y de los procesos de su estructuración y consolidación, en relación con otros actores entre los cuales los funcionarios políticos ocupan un lugar. Es decir que aunque no toman a *la política* como problema, estudian actores y aspectos de la estructuración del Estado, la entidad que definió en un sentido clásico y occidental el campo político. Tal como señala la propia Sofía Tiscornia en la Introducción de la compilación denominada *Burocracias y Violencia: estudios de antropología jurídica*, que reúne diez años de trabajo: “...burocracias y linajes son autónomos respecto al poder político, este pasa los otros quedan...” (2004:5).

Consiguientemente, el énfasis está puesto en la presunción de que el orden socio-político en la Argentina se ha sostenido en gran medida en actores y organizaciones burocráticas que pese a la inestabilidad política y la ausencia de grandes consensos públicos le han dado continuidad y permanencia. De ahí, que los trabajos de estas antropólogas atiendan principalmente a agentes burocráticos tales como policías y funcionarios judiciales, miembros de instituciones de reserva del poder público y, sobre todo, del poder punitivo. En estos trabajos, la política es poder, poder oculto, poder naturalizado que, por lo tanto, no se expresa como “la política” sino que está inscripto en las instituciones policiales y jurídicas con sus agentes, sus normas implícitas y tácitas ya arraigadas.

Para dar cuenta de estas burocracias y de la lógica que explica el comportamiento de estos actores “las más de las veces despóticos” –según destaca Tiscor-

nia (2004:5)–, las autoras recuperan el trabajo de campo etnográfico y algunos conceptos de la antropología clásica. Respecto de esto último, han decidido pensar a judiciales y policías como miembros de antiguas “familias” –aristocráticas y plebeyas, respectivamente– y linajes conformados por la tradición, de manera que los procesos de reforma y refundación democráticos deben ser entendidos en el marco de una consolidación de larga data. La apelación a conceptos traídos del campo de estudios sobre el parentesco no sólo los remite a autores como Evans-Pritchard quien supo mostrar el modo en que el parentesco en sus dos acepciones –agnaticia y cognaticia– podía contribuir a la conformación de un orden político, también lo hace a los trabajos de Radcliffe-Brown para quien la continuidad y el orden social eran dependientes de la estructura jurídica hablada en el lenguaje del parentesco. Queremos destacar que este grupo de autoras sigue los estudios pioneros que buscaban en sociedades sin Estado aquella dimensión que lo reemplazaba o sustituía, realizando el camino inverso. Miran las estructuras burocráticas con las categorías antes usadas para encontrar las funciones burocráticas. Lo mismo sucede con la aplicación de otras categorías teóricas de la antropología que el grupo aplica como “el clientelismo y el intercambio de dones y favores antropológicas” (Tiscornia, 2004:6).

Tanto o más importante que la utilización de los conceptos desarrollados por la tradición antropológica política, es la impronta de la perspectiva desarrollada por Michel Foucault al calor de sus estudios sobre la genealogía y arqueología de los dispositivos del Estado como mecanismos por excelencia de disciplinamiento y producción de subjetividad en la modernidad occidental. Así, entre los denominadores comunes que caracterizan estos trabajos encontramos el principio de que las identidades se definen tanto en relación al Estado como fundamentalmente “resistiendo al Estado” (Tiscornia, 2004:6), es decir contra él. El estudio de los mecanismos de castigo, coerción y control social, permiten acceder al modo en que las instituciones moldean subjetividades y domesticar cuerpos. Pero por la preeminencia en la historia de la conformación del Estado argentino del ejercicio represivo del poder público, este no es explorado, como hace y sugiere Foucault, sólo en sus extremos “donde la cotidianeidad de sus usos lo hace invisible, natural y deseado” (Tiscornia, 2004:6). El denominado –por la directora del grupo– “armazón del poder” es buscado en el cúmulo de información, saberes y datos de quienes pertenecen al linaje, manejan y pueden contar y explicar.

Según ellas mismas, encontramos cuatro orientaciones diferentes en sus investigaciones sobre el armazón del poder. En primer término los trabajos que no reconocen como etnográficos porque están desarrollados en base al uso de fuentes escritas (archivos, historias, crónicas y memorias judiciales) y cuyo objetivo es dar cuenta de cómo ocultan las “relaciones burocráticas de poder” (Tis-

cornia, 2004; Tiscornia y Sarrabayrouse Oliveira, 2004; Tiscornia y Pita, 2004). En segundo lugar, encontramos las investigaciones que analizan las posibilidades y obstáculos de las reformas aplicadas a las burocracias (Tiscornia, Sarrabayrouse Oliveira y Elbaum, 2004; Tiscornia, Elbaum y Lekerman, 2004; Elbaum, 2004; Sarrabayrouse Oliveira, 2004). En tercer lugar, los trabajos que sí son identificados por sus autoras como etnográficos debido a que están fundados en evidencia producida en el trabajo de campo con observación participante y entrevistas, y que analizan los dispositivos a través de los cuales se moldean los cuerpos y se serializa a las personas (Sirimarco, 2004; Villalta, 2004; Daich, 2004; Lekerman, 2004), identidades burocráticas por excelencia. Por último, encontramos los trabajos que exploran la resistencia al control y a la coerción, un conjunto de luchas y conflictos, “momentos en que los actores emergen debatiendo las tramas burocráticas que los han atrapado” (Tiscornia, 2004:9), la producción de identidades que se constituyen confrontando con el poder público (Martínez, 2004; Pita, 2004).

El conjunto de los trabajos indicados que reconocen su integración en una perspectiva compartida, entienden lo político como una esfera particular y diferenciada de la sociedad posible de ser identificada y recortada del conjunto. Son las instituciones burocráticas las que albergan altas concentraciones de poder canalizado en sus mecanismos de control y coerción y que constituyen lo político. Por consiguiente la pregunta no está dirigida a comprender los fundamentos de la acción que se dice o reconoce como política, sino a establecer las formas de activación de los dispositivos de poder burocrático y los mecanismos sociales de desactivación efectiva o potencial.

Contrariamente, los estudios que revisaremos a continuación no presuponen la existencia de lógicas y prácticas correspondientes a una esfera política autónoma y por consiguiente relativamente diferenciada. Ellos comparten una pregunta más que una presunción, la cual consiste en analizar y determinar en situaciones, procesos, relaciones sociales concretas y en sus diferentes dimensiones, el modo por el cual “la política” se alimenta y expresa. No hay, a priori, una esfera política de bordes claros y precisos que distinga lo político de lo no político, pero tampoco la hay a posteriori. Justamente, la riqueza de estos trabajos, como veremos, consiste en mostrarnos la labilidad y porosidad del campo político, su dependencia –en cierto modo– de categorías, valores y relaciones que no podrían clasificarse como políticas en forma abstracta. A tal punto estos estudios avanzan en aquella conclusión que la idea de la política como esfera o campo diferenciado no es verificada en la realidad, sino su solapamiento e imbricación con otras arenas sociales de las que por consiguiente “la política” parece alimentarse y depender.

Pese a guardar una unidad general de perspectiva, los estudios a los que nos referiremos a continuación ingresan al estudio etnográfico de “la política” por distintas puertas y transitan diferentes senderos definidos tanto por la mirada del etnógrafo como por las particularidades que exhibe el contexto estudiado. Pero esto no es una paradoja ni mucho menos una contradicción, es lo que contribuye a darle consistencia a la perspectiva descripta. Estos constituyen abordajes particulares de objetos socialmente definidos como las políticas públicas o las militancias, que nos muestran el modo en que mujeres, técnicos, vecinos, abogados y feministas, se constituyen a si mismos, así como las condiciones sociales en que esto es posible.

Así, en los trabajos de Laura Masson (2004) y Laura G. Rodríguez (2005) encontramos que la puerta de entrada a “la política” es la notable y recurrente presencia de “mujeres” en las políticas públicas y en la competencia o el uso efectivo de cargos públicos. Este fenómeno potenciado durante la década de los ‘90 en la Argentina, por el ingreso casi masivo de las mujeres en la política, que en parte promovió la sanción de la ley de cupo en el ámbito parlamentario, alentó el estudio del modo en que lo femenino interviene en la configuración de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, pero también entre mujeres. Los trabajos de estas autoras analizan la recreación de escenarios de actuación (Rodríguez, 2005) o eventos específicos (Masson, 2004) que las mujeres se ocupan de animar recurriendo a discursos o valores disponibles, respectivamente, que legitiman sus actos y su investidura. Antes de dar paso a la descripción del abordaje de las relaciones entre género y poder, y de las diversas formas mediante las cuales las mujeres consiguen proyectarse políticamente, nos interesa destacar el recurso a situaciones o eventos para entender los procesos políticos. La referencia de estas autoras a acontecimientos denominados “escenarios de actuación”, en el primer caso, y “eventos”, en el segundo, nos obligan a hacer un paréntesis, para remitirnos a la reflexión que Masson junto con Frederic (2008) realizaron sobre la relevancia del estudio de eventos en el conocimiento de los procesos políticos en general y de las políticas públicas en particular. Las autoras definen el ‘evento’ como una situación social que atraviesa diversas estructuras, instituciones y lógicas de sentido que permiten analizar la agregación social y zanjar la brecha entre análisis de la escala local y análisis de la escala nacional (Frederic y Masson, 2008). Sus respectivas etnografías –tomadas como ejemplo en el trabajo citado– intentan conceptualizar un recurso teórico metodológico que, de otro modo, también destaca Rodríguez (2005), y que consiste en detectar aquellos acontecimientos de la política que sean capaces de condensar las dimensiones claves en juego.

Por su parte, el trabajo etnográfico de Laura G. Rodríguez muestra cómo un determinado grupo de mujeres ingresa a la esfera pública “exaltando la dife-

rencia sexual y argumentando que al MERCOSUR, una política pública ideada exclusivamente por los hombres, le faltaba una mirada ‘de género’” (2005:237). Pero esta justificación requirió de la recreación de escenarios de actuación “mercosureños” donde las mujeres lograron completar el proceso de construcción de la categoría “mujer mercosureña” y así ocupar posiciones de mayor poder. La ventaja relativa de la localización de las mujeres de la provincia de Misiones en la frontera nordeste de la Argentina, contribuyó a efectivizar la participación de mujeres de Paraguay y Brasil en tales escenarios. El análisis de la trayectoria de una de estas mujeres le permite a Rodríguez establecer cómo esas categorías consiguen consolidarse en redes de poder institucionalizadas a través de las denominadas organizaciones no gubernamentales, particularmente de empleadas domésticas. Para Rodríguez el Estado es una entidad clave en la producción de la región del MERCOSUR. Interpelando y reapropiándose de las categorías estatales que definen esa región, las mujeres mercosureñas se constituyen y empoderan como actores sociales en el escenario político provincial y regional. El andamiaje conceptual que sostiene argumentalmente su etnografía depende de Fredrik Barth (1976) en cuanto a su análisis de la conformación identitaria en zonas de frontera y de Víctor Turner (1988) en lo tocante a su visión del proceso ritual como espacio de producción social. Asimismo, Rodríguez retoma los estudios de Nancy Fraser (2000) y de Carole Pateman (2000) para apoyar su análisis en torno al empoderamiento de género.

El segundo caso mencionado es el estudio de la antropóloga Laura Masson de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia provincia de Buenos Aires quien obtuvo su título de Magíster y el Doctorado en Antropología Social en el Museo Nacional de Río de Janeiro, dirigida en ambas instancias por Federico Neiburg. En su etnografía de tesis de maestría, publicada en el 2004, el género es una arena de disputas no sólo entre mujeres y varones sino también entre mujeres. Apoyándose en el concepto de configuración social de Norbert Elias (1997), Masson realiza una descripción etnográfica de las interdependencias entre los diferentes puntos de vista tomados de materiales de análisis diversos sobre los valores femeninos, en torno a la implementación del Plan Vida en la provincia de Buenos Aires durante el gobierno de Eduardo Duhalde, que confluyen en la reivindicación de una “nueva forma de hacer política”. La autora resalta las características de esta interdependencia, consistente en un conjunto de valores morales asociados a lo femenino que precisaban el sentido y la actitud de las mujeres hacia los hijos, la familia, el esposo, los discapacitados, como de cuidado del otro. Retomando la conocida expresión acuñada por Vee-na Das, Masson afirma que estos valores y sus usos se despliegan en distintos ‘eventos críticos’ que, aún formando parte de espacios divergentes –como los medios de comunicación, las relaciones personales y la administración pública–

reflejan imágenes convergentes. Así, el género como disposición moralizadora adquirió su legitimidad presentándose como una tendencia “despolitizadora” de la política social, no sin originar una serie de conflictos al interior del partido peronista y entre éste y el Frente País Solidario, FREPASO, durante las elecciones legislativas de 1997. Cabe señalar que su argumentación encuentra en los trabajos de Francine Muel Dreyfus (1996) y de Henrietta Moore (1991) los principales apoyos conceptuales para proceder al análisis de esa forma particular de integración entre género y poder.

Nos interesa destacar particularmente un aspecto del estudio de Masson (2004) sobre las relaciones entre poder y género, que es el de las transformaciones de los organismos estatales que administraron las políticas sociales durante el período en el cual desarrolló su investigación. Durante la gobernación *duhaldista* de la provincia de Buenos Aires (1991-1999), estas transformaciones –propias de la década del ‘90 en la Argentina al igual que en otros países de América Latina– encarnaron en el Consejo Provincial de la Mujer, organismo que llevó adelante el Plan Vida. Aquí ocuparon un lugar primordial las directivas establecidas en torno a “la gerencia social del año 2000” que conferían legitimidad a saberes presentados como modernos. Los funcionarios reunidos por el Consejo Provincial, muestra Masson, podían legitimar su saber hacer gerencial porque organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo o el Banco Mundial financiaban actividades de capacitación, eventos y hasta políticas si aplicaban tales saberes específicos. Así, quienes demostraban el manejo de tales conocimientos –una clase de conocimiento “técnico”– se convirtieron en “nuevos especialistas en lo social” (Masson, 2004:93).

Ahora bien, dicha realimentación de “la política” por esos saberes promovidos por organismos transnacionales con asiento en el hemisferio norte y por campos disciplinares que se convierten en especialistas de lo público y de lo social, es retomada por otras etnografías de la política realizadas en los últimos diez años. Tal es el caso de la etnografía realizada por Jorge Pantaleón para su disertación de maestría en el Museo Nacional de Río de Janeiro bajo la dirección de Federico Neiburg, posteriormente publicada con el título *Entre la Carta y el Formulario: política y técnica en el Desarrollo Social* (2005). El objeto de su trabajo es analizar las condiciones en que “la pobreza es tratada y recreada en una institución estatal en un momento de transformación” (2005:15). Su análisis de este proceso hacia 1996 encuentra en la alteración de la denominación del Ministerio de Bienestar Social de la provincia de Salta por la de Secretaría de Desarrollo Social, la vía de acceso a las condiciones sociales que hicieron posible el uso de la categoría *desarrollo social* en el ámbito de las políticas públicas dirigidas hacia la pobreza. Las prácticas sociales en nombre de las cuales se realiza el *desarrollo social* que Pantaleón describe espacial y temporalmente, asu-

men contenidos y formas, considerados como “nuevos” modos de tratamiento de los problemas sociales. Otras titulaciones, una mayor academización de los saberes estatales, otras mediaciones promovidas por organizaciones no gubernamentales, y otras formas de conceptualizar lo social, todas englobadas como un saber hacer *técnico*, constituyen un *habitus* –en el sentido de Elias (Pantaleón 2005:19)– que distingue y legitima a los agentes que lo detentan. La aparición en ese lugar y tiempo del *formulario* y el desplazamiento que realiza de la *carta* como instrumento de producción del problema social, evidencian, para el autor, los atributos que los actores ponen en juego con la categoría de *desarrollo social*. Si bien son los organismos internacionales los que establecen las condiciones de financiamiento de lo social, el recurso a ciertas competencias académicas y científicas que legitiman el “diagnostico del problema” como *social* y contribuyen a su redefinición y tratamiento, introduce actores y prácticas sociales locales al terreno de las políticas sociales. Apoyado en la perspectiva de Lenoir (1979, 1980 y 1991) Pantaleón consigue mostrar cómo el valor de esos saberes técnicos puestos al servicio del *desarrollo social* revelan el estado particular de las luchas de los actores en la definición de un problema social.

El abordaje de dimensiones como el género y los saberes que alimentan y definen las políticas públicas por su inscripción en procesos políticos particulares, también lo encontramos en el trabajo de Sabina Frederic (2004). En su descripción sobre la profesionalización de los políticos durante los años ‘90 en el Gran Buenos Aires, la moralidad –también señalada en el trabajo de Masson (2004)– se torna la dimensión analítica central. Esta opción analítica permite a Frederic mostrar que la implementación de las políticas públicas de “Regularización Urbana” y de “Descentralización de la Gestión” en un municipio depende de que los agentes apliquen evaluaciones morales recíprocas del comportamiento. Así, el contenido particular que las políticas mencionadas adquieren y las situaciones sociales que ellas recrean no son independientes de dichas evaluaciones morales (Frederic, 2004). El análisis diacrónico de este mecanismo permite ver las condiciones de retracción y emergencia de formas de la militancia y actores políticos como los *vecinos*. Así su etnografía muestra la confrontación entre modalidades de “hacer política” y el pasaje de la *militancia política* a la *militancia social* en un proceso particular de profesionalización de la política.

Inversamente, la etnografía de Julieta Quirós (2006) busca destacar las continuidades entre las denominadas formas de “hacer política” que expresan quienes están en los piquetes frente a actores sociales precedentes. La autora llama la atención sobre el hecho de que los piqueteros que reciben los planes sociales, viven su relación con los dirigentes del movimiento de modo semejante a como lo hacen con dirigentes políticos. Es más, muestra que los actores que lo integran sostienen vínculos múltiples que hacen del movimiento piquetero un

colectivo que mantiene con el Estado relaciones muy semejantes a las que establecen los políticos como intermediarios de éste. Formada como antropóloga social primero en la Universidad de Buenos Aires y luego en el Museo Nacional de Río de Janeiro, donde realizó para su disertación de Maestría bajo la supervisión de Lygia Sigaud la investigación mencionada, la autora consigue poner distancia de las perspectivas que “encuentran” lo nuevo y lo diferente de los procesos políticos, más porque parecen presuponerlo que porque formen parte de la realidad de los agentes.

Últimamente asistimos a la aparición de análisis etnográficos interesados en destacar como objeto el estudio de las *militancias* y el *militantismo*.¹⁵ Algunos de estos trabajos se reconocen o inscriben en la antropología de la política, y buscan describir formas de acción política de agentes ligados o no a la función pública. Siguiendo nuestra opción metodológica decidimos destacar aquellos estudios enfocados en actores cuyas acciones políticas suponen la intervención en la función pública. Entre ellos encontramos el trabajo de Virginia Vecchioli, quien realizó su maestría y doctorado en antropología social en el Museo Nacional de Río de Janeiro, dirigida en ambos casos por Federico Neiburg. En el estudio que realiza para su disertación de doctorado, Vecchioli nos acerca la comprensión socio-histórica de la conversión de un grupo de profesionales del derecho en expertos en Derechos Humanos y funcionarios públicos legítimos. En un artículo publicado recientemente (Vecchioli, 2007), describe las variaciones históricas y las condiciones sociales que hicieron posible el curso que tomó la profesionalización de un grupo de abogados hasta que estos ingresaron en la política profesional hacia comienzos de la década del '70. Destaca de este proceso que analiza desde los años '30, el punto de origen de esta corriente, los saberes técnicos necesarios y los valores legítimos que expresan los abogados, las alteraciones de la causa de los Derechos Humanos, las redes internacionales que construyeron, los principios de reclutamiento y los espacios de socialización profesional y política.

También la última etnografía de Masson (2007) se inscribe en el estudio de las formas de acción política y de militancia. Concretamente, la investigación se propone comprender las propiedades de las categorías y conceptos por medio de las cuales las feministas piensan el feminismo (y su pertenencia al mismo) y la configuración actual de esta forma social. La autora llama la atención, desde el título de su libro *Feministas en Todas Partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*-, sobre la circunstancia de que el *feminismo* es considerado un espacio social heterogéneo que incluye varios espacios: académicos, gubernamentales, de los partidos políticos y de las organizaciones no gubernamentales. Masson advierte una tensión entre la uniformidad de propiedades sociales de las mujeres que se reconocen como feministas (excelente

dominio del lenguaje, acceso a la educación superior y a medios de expresión pública, etc.) y la diversidad de categorías de acusación que las distinguen y oponen (feministas institucionalizas, feministas utópicas, feministas políticas, feministas puras, académicas puras, feministas puras). Así, la forma social que la militancia feminista conforma, es analizada como una configuración social particular cuyo contenido específico lo expresan eventos, espacio y narrativas concretas sobre los que Masson estructura su estudio.

Perspectivas futuras y algunos desafíos para la antropología de la política en la Argentina

Mientras escribíamos este panorama temático se sucedían una serie de acontecimientos de intensidad social y política considerable entorno al paro agropecuario. Estos hechos nos han llevado a considerar la importancia de que la antropología de la política consiga indagar en abordajes y enfoques capaces de dar cuenta de fenómenos que no tienen a los profesionales de la política ni a sus seguidores como protagonistas. Fenómenos como este muestran que ciertos procesos sociales y políticos, como el que la Argentina conoció en diciembre de 2001, parecen hablar de las condiciones en que *la gente* desborda a la dirigencia política. Este desbordamiento nos habla de modalidades de relación con *la política* y los políticos, aparentemente diferentes de las que habitualmente caracterizan a seguidores y dirigentes. Si bien existen algunas etnografías donde se exploran formas alternativas de la *militancia* –como modalidad de relación y simbolización del vínculo político– (Frederic, 2004; Vecchioli, 2007; Masson, 2008), la revisión aquí realizada nos indica una tendencia de nosotros, los antropólogos, a concentrarnos en el estudio de aquel universo y relegar el de las relaciones de los *ciudadanos* o *la gente* con *la política*. Los cortes de rutas en distintos puntos del territorio argentino mediante los cuales los productores agropecuarios rechazaron durante 21 días una medida de aumento y movilidad de las retenciones, expresaron una dinámica de la política donde actores sociales rurales y urbanos ajenos a las estructuras partidarias y sindicales fueron los protagonistas de un conflicto de difícil solución. En este sentido, nos indicaron que los protagonistas del conflicto y de la protesta (*pequeños, medianos y grandes productores agropecuarios, sectores medios y altos urbanos de la Ciudad de Buenos Aires*) y sus detractores (*gobierno, partidarios kirchneristas de diversos sectores, piqueteros y sindicalistas*) son movidos por racionalidades aparentemente diversas y desconocidas, más complejas que las que la prensa, una parte de los intelectuales y el gobierno nacional imaginaron, y sobre las que muy pocos se han preguntado. A cambio, el desconcierto, el miedo y la incertidumbre para hacer inteligibles los acontecimientos pusieron en juego categorías tradicionales (*gol-*

pistas, gorilas, peronistas, negros, etc.) que como ya ha demostrado la antropología son parte de la construcción de la realidad. Queda por indagar con el estudio de nuevos eventos y sus condiciones de producción, las formas de segmentación social, los valores morales en juego así como otras dimensiones que definen las racionalidades de quienes como los productores y ciertos sectores urbanos no disponen de socialización política partidaria, son amateurs de la política, pero muy activos.

En segundo lugar, quisiéramos señalar que una revisión de la literatura antropológica producida en Argentina sobre la política expresa una referencia casi unilateral hacia el estudio del *peronismo* y los *peronistas*. Ya se ha dicho aquí que, en modo alguno, los antropólogos somos originales al involucrarnos mediante nuestras etnografías en la actualización de esta tendencia que domina las elecciones temáticas de científicos sociales argentinos, argentinólogos y latinoamericanistas extranjeros. Desde hace medio siglo, *Perón, Evita y el peronismo*, son invocados recurrentemente en los estudios sociales con el fin explícito o la pretensión implícita de acceder a la comprensión de la *argentinidad* o, cuanto menos, de una dimensión sustantiva importante de la definición contemporánea de la misma. Sin embargo, las clásicas prevenciones antropológicas contra la tendencia a reificar el contenido de cualquier identidad o forma de sociabilidad en el conocimiento social, deberían ponernos en guardia contra esta vocación por establecer necesarias asociaciones entre *peronismo* y *nación*, *peronismo* y *sociedad argentina*, *peronismo* y *cultura política nacional*. En este sentido, habilitar el desarrollo de estudios socialmente situados de una diversidad de identidades y formas de sociabilidad política mediante los esfuerzos teóricos y metodológicos de la antropología social y de otras ciencias sociales, permitiría sopesar –análisis comparado mediante– posibles relaciones de continuidad y de diferencia entre aquello que los estereotipos científicos y nativos suelen invocar como rasgos característicos del *peronismo* y *la Argentina*. En otras palabras, todavía nos debemos la producción de etnografías sobre la *política* y *el radicalismo*, *el macrismo*, *el arismo*, *los socialismos*, *el liberalismo* y *el autonomismo correntino*, *los demócratas mendocinos*, *el movimiento popular neuquino* u otras expresiones políticas partidarias nacionales, provinciales o municipales.¹⁶ Transitar este camino intelectual, no sólo sería una forma de desafiar y poner a prueba nuestros enfoques y métodos en el conocimiento de la política; también contribuiría a la elaboración de un mapa más diverso y comprehensivo de la política en la Argentina contemporánea.

El conocimiento adquirido sobre la política y lo político gracias al abordaje etnográfico, debiera poner a la antropología social en diálogo con los abordajes de la sociología política, la ciencia política y la historiografía. Sin embargo, éste no ha sido frecuente y mucho menos sistemático. La importante producción

alcanzada por la antropología social en este terreno durante la última década podría llevarnos en el mediano plazo a construir una comunidad académica más sólida. Pero esto no debería hacernos perder de vista la obligación de establecer una discusión que nos enriquezca recíprocamente y renueve las condiciones que establecen la relevancia científica de nuestros objetos. Entre los aspectos que este diálogo conlleva está el de la comparación de nuestros abordajes y de los de aquellas disciplinas. En este punto, nos encontramos con lo que podríamos denominar un salto entre los abordajes etnográficos y los abordajes que se apoyan en métodos cuantitativos, en el orden de la agregación de los datos construidos y el alcance de la validez de los resultados. Antes de vernos obligados, en aras de defender una tradición que ha probado ser exitosa, a limitar la validez de los estudios microscópicos que encaramos, las antropólogas y los antropólogos sociales deberíamos ser capaces de imaginar nuevos abordajes etnográficos que incluyan la producción y uso de datos agregados. Consideramos, a este respecto, que el recurso al trabajo colectivo en diferentes etapas de la producción de datos –ahora reducido principalmente a la instancia de reelaboración mediante la discusión de resultados parciales– y el uso crítico de instrumentos de relevamiento y formas de procesamiento de la información agregada tales como las encuestas y el análisis estadístico, constituirían un paso importante en el camino de un mayor diálogo con estudios realizados por las disciplinas arriba mencionadas. Sin duda que, para ello, es necesario retomar la discusión sobre los ámbitos que tradicionalmente hemos tomado como el contexto mayor en el cual se inscribe nuestra “unidad de estudio”: la sociedad o la cultura, para sortear limitaciones que se nos presentan como metodológicas cuando son principalmente de orden teórico.

Finalmente, pensamos que valdría la pena continuar explorando el estudio etnográfico de los temas de las agendas pública y estatal *nacional, provincial, regional o municipal* instalados por diferentes sujetos sociales, actuales y/o potenciales objeto de estudio, interlocutores en el curso del trabajo de campo, o *ciudadanos* con quienes mantenemos diálogos cuando ponemos en acto nuestro doble rol de antropólogos y nativos. Sin dudas, la promoción de cierto distanciamiento respecto de esos temas y la afirmación de la autonomía teórica, metodológica y en el recorte de las cuestiones sustantivas significativas, constituye uno de los requisitos fundamentales para el desarrollo de cualquier actividad científica. Pero también es dado considerar que la realización efectiva de esa vocación autonómica (y decimos vocación, pues está claro que este esfuerzo es una pretensión que se inscribe en las coordenadas del mundo social) se ha producido entre nosotros de una forma en la cual, casi unilateralmente, hemos orientado nuestras investigaciones apropiándonos de las agendas académicas instaladas y cultivadas en y por algunas antropologías metropolitanas

y, muy especialmente, la brasileña. Con esta última, ya se ha visto, mantenemos un fuerte nivel de interlocución, deuda e incluso una dependencia intelectual, que se evidencian en la formación de postgrado de numerosos antropólogos argentinos como maestrandos y doctorandos de programas de la Universidad Federal de Rio de Janeiro y en la Universidad de Brasilia, en la circulación de profesores e investigadores entre instituciones brasileñas y argentinas, en la realización de eventos académicos y de proyectos de investigación compartidos, o en el consumo entre nosotros de libros y publicaciones especializadas del vecino país. Al destacar esta particular situación entre los antropólogos argentinos que investigamos sobre *la política*, no pretendemos proclamar una especie de fronda independentista contra aquellos colegas e instituciones extranjeras en los cuales nos hemos referenciado durante los últimos quince años en beneficio de nuestras tareas como docentes, investigadores y organización institucional. Más bien, tratamos de enfatizar la siguiente hipótesis: si la antropología brasileira ha conseguido posicionarse en el escenario de las antropologías mundiales como una academia periférica de avanzada, ello ha sido –entre otras razones– porque consiguió apropiarse del acervo intelectual de las antropologías metropolitanas interpelando críticamente sus enfoques teóricos, métodos, problemas y objetos de estudio consagrados. La promoción de esa estrategia en favor de la elaboración de una agenda académica con cierta autonomía, también estuvo relacionada con la intensión de atender al estudio de temas considerados relevantes en la agenda pública, estatal, o de las ciencias sociales y la antropología del Brasil. Así pues, en la definición y concreción relativa de posicionamientos críticos de este tipo, creemos, reside uno de los desafíos más grandes que debemos enfrentar en este momento quienes buscamos poner en relación la antropología social y la política en la Argentina. Quizá sea esta la más importante y difícil lección que podamos aprender de nuestros colegas brasileiros.

Notas

- ¹ Investigadora y Docente de la Universidad Nacional de Quilmes. Investigadora del CONICET. E-mail: frederic@unq.edu.ar
- ² Docente de la Universidad Nacional de la Plata. Investigador del CONICET con sede en la Universidad Nacional de Quilmes. E-mail: gsoprano@speedy.com.ar
- ³ Bailey (1971); Boissevain (1966); Davies (1983); Gellner (1985); Schmidt et al (1977); Scott (1969) y Pitt-Rivers y Peristiany (1993).
- ⁴ Desarrollos y resultados de esta investigación también fueron publicados en revistas especializadas de la Argentina (Neiburg, 1995a y 1999) y en una compilación de artículos sobre el peronismo (Neiburg, 1995b).
- ⁵ De hecho, este artículo no fue publicado en castellano en la Argentina sino hasta once años más tarde (en: Rosato y Balbi, 2003).

- ⁶ En este sentido, es necesario mencionar que algunos relativamente recientes trabajos de historiadores sobre peronismo y cultura política toman similares autores como referentes: James (1990), Zanatta (1996 y 1999), Plotkin (1993), Caimari (1994). Pero vale la pena resaltar que todos han producido sus trabajos en academias extranjeras (Gran Bretaña-EEUU, Italia, EEUU y EEUU, respectivamente).
- ⁷ Excepción hecha de los trabajos pioneros de Hugo Ratier (1971a, 1971b) y Hebe Vessuri (1971), que refirieron al *peronismo* en sus etnografías enfocando las relaciones entre el campo y la ciudad, así como las determinaciones socio-económicas, políticas y culturales activas en poblaciones inscriptas en la sociedad nacional. En ambos casos, el *peronismo* es abordado –digámoslo así– desde el “patio trasero”, esto es, a través de un análisis de los villeros de la Isla Maciel y de las relaciones de patronazgo en las fincas santiagueñas, antes que desde el conocimiento de sus actores sociales más rutilantes: el movimiento obrero, los trabajadores industriales, la burguesía industrial, los militares o los nacionalistas católicos.
- ⁸ En el libro *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Neiburg afirmaba: “Mis interlocutores en el Programa de posgrado en Antropología Social donde comenzaba a realizar mi doctorado no eran argentinos, ni ‘especialistas en peronismo’, ni tampoco ‘especialistas en Argentina’, y desde las primeras discusiones con ellos me vi obligado a realizar un enorme, y por momentos penoso, esfuerzo de explicitación y explicación de temas, problemas y categorías que eran tan naturales para mí como para la literatura que estaba examinando. Pronto se reveló la productividad de utilizar positivamente ese diálogo para realizar un ejercicio de sociología o antropología reflexiva: la desconformidad y el desconocimiento de mis interlocutores respecto de mis propias representaciones sobre la Argentina, y de las representaciones que transmitían los textos sobre los cuales apoyaba mis lecturas, podían servir para reflexionar sobre algunos procesos de construcción de mi propia cultura, en el doble sentido de cultura nacional y cultura académica nacional. Desde esta perspectiva, comencé a interesarme menos por lo que las interpretaciones y los intérpretes del peronismo decían explícitamente sobre su objeto y más por lo que decían sobre la sociedad y la cultura en la que ambos habían sido *inventados*” (1998: 22-23).
- ⁹ Una edición en castellano de este artículo fue publicada en el libro de Rosato y Balbi (2003) con el título original del texto –“Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto... y después conversamos”, que refería a una expresión nativa de los *peronistas entrerrianos*–, suprimida en la edición en portugués de la revista *Mana* y reemplazada por otra tomada de *Los desposeídos* de Ursula Kroeber Le Guin. En el mencionado libro de Rosato y Balbi, también se publican las contribuciones al estudio de la política de otros antropólogos brasileños miembros del NuAP (Moacir Palmeira, Marcio Goldman, Ana Claudia Cruz Da Silva, Christine de Alentar Chaves) argentinos con larga residencia y sociabilidad académica en el Brasil e integrantes de ese Núcleo (Beatriz Heredia, Gabriela Scotto, Federico Neiburg) y argentinos (Mauricio Boivin, Sabina Frederic y los propios Rosato y Balbi).
- ¹⁰ Algunos textos de antropólogos brasileños de este Núcleo influyentes en el desarrollo de este tema entre los antropólogos argentinos fueron: Palmeira (1992), Palmeira y Heredia (1995), Palmeira y Goldman (1996), Barreira y Palmeira (1998), Heredia (1999).
- ¹¹ A pesar de ese esfuerzo invertido en el estudio de la alteridad social y cultural, y de esa comprometida tentativa por reconocerla en su específica lógica y contexto de uso, la antropología social metropolitana no estuvo exenta de etnocentrismos; sin dudas, porque esa tarea de lograr comprenderse a sí misma como un conocimiento localmente situado (esto es, como un saber nativo entre otros) constituye un objetivo harto difícil de realizar plenamente. Al estudiar sociedades del capitalismo periférico del área del Mediterráneo, México, Centroamérica y el Caribe, los antropólogos abordaron positivamente estos fenómenos que definieron como patronazgo, clientelismo y facciones, otorgándoles una entidad propia como categorías sociológicas e, incluso, observaron que podían ser necesarios en la producción de formas de cohesión social en los procesos de modernización del Estado y la sociedad. Pero en sus etnografías también tendieron a identificarlos como un complemento (al decir de Landé, 1977) de las relaciones interindividuales e institucionales que

debían predominar definitivamente en esas sociedades si los procesos de modernización se completaran, tal como ocurrió en las sociedades anglosajonas que ellos tenían por referencia teórica, histórica y personal. En este sentido, sus monografías fueron expresivas de una perspectiva etnocéntrica bastante convencional, que reconoce en las “sociedades tradicionales” unos diacríticos como “relaciones personalizadas”, “amistad”, “patronazgo”, “compadrazgo”, definidos en función de su presunta ausencia en la sociedad de origen de los antropólogos donde, por el contrario, se desplegarían unos diacríticos considerados como opuestos excluyentes: “relaciones impersonales” y “racionalidad con arreglo a fines” propias de la formación de la “burocracia”, el “Estado” y el “mercado” (Marques, 1999).

- 12 Una microfísica de las relaciones personalizadas patrón-cliente establecidas en una facción podría ser abordada a partir del concepto de contrato diádico de Foster (1974). Para este autor, la diáda proporciona la estructura de las relaciones de alianza y clientela. Se trata de un contrato implícito o informal de obligación recíproca entre dos individuos que intercambian bienes y servicios de diferente tipo, en un flujo continuo que persiste en la medida en que su circulación permanece desequilibrada. De modo que, si las obligaciones de un individuo hacia otro no se saldan definitivamente, su relación se proyecta en el tiempo. El contrato diádico puede efectuarse entre individuos de igual jerarquía social, económica, cultural, moral y/o política; en este caso sus obligaciones recíprocas se consideran complementarias y estaremos ante un contrato diádico simétrico o relaciones de alianza. También puede ser un contrato entre individuos con desigual acumulación de capitales económico, social, cultural, moral y/o políticos, donde cada participante debe al otro bienes y servicios cuantitativa y cualitativamente diferentes; hablaremos entonces de un contrato asimétrico o de una relación de clientela o patronazgo. Así pues, la desigual distribución de posiciones sociales y de poder existente entre dos individuos se objetiva a través de relaciones de intercambio material y/o simbólico. Por su parte, Eric Wolf (1980) señala que los bienes que ofrece el patrón –tales como la ayuda económica y la protección– son más inmediatamente tangibles, mientras que el cliente ofrece en contrapartida la demostración de estima, la información y las promesas de apoyo político. Contra el foco puesto por Foster en la producción de relaciones diádicas, para Eisenstadt y Roniger (1984) las diádas sólo son comprensibles al desplegarse conformando redes de alianza y clientela, un entramado de dependencias e intercambios recíprocos, jerarquías y distribución desigual de poder entre individuos (Boissevain y Mitchell, 1973; Boissevain, 1974). Jeremy Boissevain (1966) observa que al analizar estas redes se torna necesario dar cuenta de las causas por las cuales cada individuo se integra a la misma, así como el tipo de relación que cada uno establece con el patrón. Asimismo, resulta imprescindible atender al proceso mediante el cual se construye, distribuye y cambian las relaciones de poder en la red. En este sentido, para Adrian Mayer (1977) las redes de clientela forman *action sets*, es decir conjuntos de personas aglutinadas por un ego en función del cual existen y dependen; por tal motivo, esas personas no conforman un grupo propiamente dicho, pues sus relaciones de solidaridad e interacciones se producen siempre en forma vertical y personalizada entre *ego* –o sus intermediarios– y un miembro del *action set* (antes que de forma horizontal). Reconstruyendo el diseño o la estructura de esa red es posible delimitar las fronteras de una facción.

- 13 Para Marshall Sahlins (1977a), las relaciones de reciprocidad, aún cuando se funden en intercambios recíprocos entre individuos de igual jerarquía, están sometidas a tensiones y potenciales conflictos, pues los tres momentos en que se despliega la relación entre los individuos –obligación de dar, de recibir y de devolver– se producen en una temporalidad diferida. Por lo tanto, el individuo que recibe un bien o un servicio se ve obligado a recibirlo y devolverlo en algún plazo. El tiempo transcurrido hasta completar los tres momentos y saldar la deuda contraída es un período potencialmente conflictivo para los individuos involucrados: para uno porque está compelido a devolver y para el otro porque espera ser compensado por su don inicial. Durante ese tiempo, la relación de alianza entre estos dos individuos iguales en jerarquía se ve potencialmente amenazada. Por otro lado, están también los casos en que la devolución se produce con usura, a fin de desequili-

brar la relación de intercambio, modificando las posiciones sociales inicialmente iguales entre los participantes, creando una obligación que difícilmente podrá ser saldada en su totalidad y, por eso mismo, da lugar a una forma de dominación entre dos individuos que otrora fueron iguales. Este es un caso típico de forma agonística de intercambio de dones (Mauss, 1979; Godelier, 1998; Godbout y Callé, 1997).

- ¹⁴ Laura Graciela Rodríguez es Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Misiones, Magíster en Ciencias Sociales con mención en Sociología por FLACSO sede Buenos Aires, y doctora por el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, con tesis doctoral realizada con dirección de Rosana Guber.
- ¹⁵ El reconocimiento de ese interés común dio lugar a la conformación de una Red de Estudios sobre Militantismo que agrupa investigadores de diferentes disciplinas, nacionalidades y pertenencias institucionales. La Red organiza encuentros especiales y participa de la conformación de grupos de trabajo o simposios en eventos académicos.
- ¹⁶ Entre las escasas etnografías que se concentraron en el estudio de la política en identidades y formas de sociabilidad partidarias no peronistas, se cuentan el trabajo de Guber y Soprano (2000) sobre el *nuevismo* durante la crisis en la provincia de Corriente de los años 1999/2000, o el de Sabina Frederic (2007) sobre el *macrismo* en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Bibliografía

- Aelo, O. (2004). Apogeo y ocaso de un equipo dirigente: el peronismo en la provincia de Buenos Aires, 1947-1951. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 44, 173, 85-107.
- Aelo, O. y Quiroga, N. (2006). Modelos en conflicto. El Partido Peronista en la Provincia de Buenos Aires, 1947-1955. *Estudios Sociales*. 30,
- Alonso, A. M. (1994). The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23, 379-405.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Archetti, E. (1999). Hibridación, pertenencia y localidad en la construcción de una cocina nacional. En C. Altamirano (Ed.), *La Argentina en el siglo XX* (pp. 217-237). Buenos Aires, Editorial Ariel.
- Archetti, E. (2001). *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Archetti, E. (2003). *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Auyero, J. (1997). Evita como 'performance'. Mediación y resolución de problemas entre los pobres urbanos del Gran Buenos Aires. En J. Auyero (Comp.), *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo* (pp. 167-232). Buenos Aires, Losada.
- Auyero, J. (2001). *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Bailey, F. G. (1970). *Las reglas del juego político*. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.
- Bailey, F. G. (Ed). (1971). *Gifts and Poison. The Politics of Reputation*. Oxford, Basil Blackwell.

- Bailey, F. G. (1998). *The Need for Enemies: A Bestiary of Political Forms*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escena*. Barcelona, Paidós.
- Balbi, F. A. (2003). La lealtad antes de la *lealtad*: honor militar y valores políticos en los orígenes del *peronismo*. En A. Rosato y F. Balbi (Eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social* (pp. 187-214). Buenos Aires, CAS-IDES - Editorial Antropofagia.
- Balbi, F. A. (2004). '...esa avalancha de homenajes'. Campo de poder, *lealtad* y concepciones de la política en el primer peronismo. *Anuario de estudios en Antropología Social*. 1, 103-118.
- Balbi, F. A. (2007). *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el Peronismo*. Buenos Aires, Ediciones Antropofagia.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation, Class*. London and New York, Verso.
- Banfield, E. C. (1958). *The moral basis of a backward society*. Glencoe, The Free Press.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barreira, I. (1998). *Chuva de papeis. Ritos e Símbolos de Campanhas Eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume-Dumara - Núcleo de Antropologia da Política.
- Barreira, I. y Palmeira, M. (Orgs.). (1998). *Candidatos e candidaturas. Enredos de campanha eleitoral no Brasil*. Sao Paulo, Anablume - UFC.
- Bezerra, M. O. (1999). *Em nomes das 'bases'*. Política, Favor e Dependencia Pessoal. Rio de Janeiro, Relume-Dumara - Núcleo de Antropologia da Política.
- Bhabha, H. (2001). *O local da cultura*. Belo Horizonte, Editorial de la UFMG.
- Blok, A. (1974). *The Mafia of a Sicilian Village. 1860-1960. A study of violence*. Oxford, Basil Blackwell.
- Boissevain, J. (1965). *Saints and Fireworks. Religion and Politics in Rural Malta*. London, University of London.
- Boissevain, J. (1966). Patronage in Sicily. *Man*. 1, 1, 18-33.
- Boissevain, J. y Mitchell, C. (eds.). (1973). *Network Analysis. Studies in Human Interaction*. The Hague, Mouton & Co.
- Boivin, M., Rosato, A. y Balbi, F. A. (1998). 'Quando o inimigo te abraça com entusiasmo...': Etnografía de uma traicao. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 4, 2, 35-65.
- Bona, A. y Vilaboa, J. (Coords.). (2007). *Las formas de la política en la Patagonia. El primer peronismo en los territorios nacionales*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1989). A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. En *O poder simbólico* (pp. 163-207). Lisboa, Difel.
- Bourdieu, P. (1996). Linguagem e poder simbólico. En *A economia das trocas lingüísticas. O que falar que dizer* (pp. 81-128). Sao Paulo, Editora da Universidade de Sao Paulo.

- Briones, C. (1994). Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: Usos del Pasado e Invención de la Tradición. *Runa*. 21, 99-130.
- Briones, C. (1995). Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. *Apuntes de trabajo*. 4, 33-48.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del 'cuarto mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Caimari, L. (1995). *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina. 1943-1955*. Buenos Aires, Ariel.
- Campbell, J. K. (1964). *Honour, Family and Patronage*. Oxford, Claredon.
- Caniello, M. (1990). Patronagem e rivalidade: observações iniciais sobre processos de modulação ética numa cidade do interior. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 14, 46-59.
- Comerford, J. C. (1999a). *Fazendo a Luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará - NuAP.
- Comerford, J. C. (1999b). Sindicatos, sociabilidad e poder: um estudo sobre trabalhadores rurais. *Cuadernos do Núcleo de Antropologia da Política*. 2, 33-49.
- Costa Teixeira, C. (1998). *A honra da política. Decoro parlamentar e cassação de mandato no Congresso nacional (1949-1994)*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará - Núcleo de Antropologia da Política.
- Da Matta, R. (1990). *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.
- Da Matta, R. (1997). *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro, Rocco.
- Davies, J. (1983). *Antropología de las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- Del Campo, H. (1983). *Sindicalismo y peronismo. Los comienzos de un vínculo perdurable*. Buenos Aires, CLACSO.
- Eisenstadt, S. y Roniger, L. (1984). *Patrons, clients and friends. Interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Elias, N. (1982). *La sociedad cortesana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. E. (Eds.). (1961). *African Political Systems*. London, New York and Toronto, Oxford University Press.
- Foster, G. (1974). El contrato diádico: un modelo para la estructura social de una aldea de campesinos mexicanos. En C. Wagley y otros. *Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la antropología social* (pp. 129-158). Buenos Aires, Editorial Periferia.
- Fraser, N. (2000). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'. *New Left Review*. 0, 126-155.

- Frederic, S. (2003). Comentario a 'La villa como aldea' de Laura Masson. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 28, 215-220.
- Frederic, S. (2004). *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Frederic, S. (2005). Región etnográfica y microanálisis. A propósito de la política como problema moral en una ciudad bonaerense. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 315-341). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Frederic, S. (En Prensa). Mauricio Macri et la professionnalisation de la politique. Tradition et innovation dans la production d' un candidat. *Revista Politix*.
- Frederic, S. y Soprano, G. (2005). Introducción. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 11-66). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Frederic, S. y Soprano, G. (2008). Construcción de escalas de análisis en el estudio de la política en sociedades nacionales. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Frederic, S. y Masson, L. (2007). Hacer política en la provincia de Buenos Aires: cualidades sociales, políticas públicas y profesión política en los '90. *Anuario de Estudios en Antropología Social*. 3, 129-138.
- Frederic, S. y Masson, L. (2008). Acerca de escalas y eventos: potencial teórico y metodológico en el estudio de procesos políticos. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Friedrich, P. (1965). A Mexican Cacicazgo. *Ethnology*. 4, 2, 190-209.
- Friedrich, P. (1968). The legitimacy of a cacique. En M. J. Swartz (Ed.), *Local-level Politics. Social and Cultural perspectives* (pp. 243-269). Chicago, Aldine.
- Friedrich, P. (1991). *Los Príncipes de Naranja. Un ensayo de método antropológico*. México, Editorial Grijalbo.
- Gaztañaga, J. (2005). Un puente entre el trabajo político y un anhelo centenario. Etnografía de un proceso político. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 197-218). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Gaztañaga, J. (2006). El trabajo político o la política como 'vocación de servicio': obligaciones y relaciones interpersonales. *Anuario de Estudios en Antropología Social*. 2, 199-216.
- Gaztañaga, J. (2008). Procesos políticos y problemas de 'escala': el caso de la región centro de la República Argentina. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Gayol, S., Melón, J. C. y Roig, M. (1988). Peronismo en Tandil ¿perpetuación conservadora, desprendimiento radical o génesis sindical? 1943-1948. *Anuario del IEHS*. 3.

- Gellner, E. (1985). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Júcar Universidad.
- Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza.
- Germani, G. (1965). *Política y sociedad en una época de transición. De la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires, Paidós.
- Geertz, C. (1991). *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Lisboa, Bertrand Brasil - Difel.
- Geertz, C. (1994). Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (pp. 147-171). Barcelona, Ediciones Paidós.
- Gil, G. (2006). Investigación, represión e investigación de campo. La carrera de Antropología de Mar del Plata (1971-1977). *Anuario de Estudios en Antropología Social*. 3, 53-73.
- Godelier, M. (1986). *La producción de los Grandes Hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid, Ediciones Akal.
- Graziano, L. (1975). *A Conceptual Framework for the Study of Clientelism*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Graziano, L. (1977). Patron-Client Relationships in Southern Italy. En Schmidt, S., Guasti, L., Lande, C. y Scott, J. (Eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism* (pp. 360-377). Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Grimson, A. (Comp.). (2000). *Fronteras nacionales e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus - La Crujía.
- Grimson, A. (2002). *El otro lado del río. Periodistas, Nación y Mercosur en la frontera*. Buenos Aires, Eudeba.
- Grimson, A. (2003). *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*. Barcelona, Gedisa Editorial.
- Grynspan, M. (1990). Os idiomas da patronagem: um estudo da trajetória de Tenório Cavalcanti. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 14, 73-90.
- Guber, R. (1999). Alfredo Lorenzo Palacios. Honor y dignidad en la nacionalización de la causa de Malvinas. *Revista de Ciencias Sociales*. 10, 83-116.
- Guber, R. (2000a). La recuperación de la frontera perdida. La dimensión mítica de los derechos argentinos a las Islas Malvinas. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. 15, 77-87.
- Guber, R. (2000b). Un gaucho y 18 cóndores en las Islas Malvinas. Identidad política y nación bajo el autoritarismo argentino. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 6, 2, 97-125.
- Guber, R. (2000c). La nacionalización de 'Malvinas'. De cuestión diplomática a causa popular. En *Avá. Revista de Antropología*. 1, 57-74.
- Guber, R. (2001). *¿Por qué Malvinas? De la causa nacional a la guerra absurda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Guber, R. (2002). *Antropología Social: An Argentine diáspora between revolution and nostalgia*. En *Anthropology Today*. 18, 4, 8-13.

- Guber, R. (2004). *De chicos a veteranos. Memorias argentinas de la guerra de Malvinas*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Guber, R. (2006). Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires. *Avá. Revista de Antropología*. 8, 26-56.
- Guber, R. y Soprano, G. (2002). La dimensión cultural de la crisis en Corrientes. En *Análisis de los factores intervinientes en la crisis del Estado en la Provincia de Corrientes* (pp. 232-370). Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- Guber, R. y Soprano, G. (2003). Tramos perdidos. Patronazgo y clientelismo político desde la antropología social argentina de los años '60. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 28, 221-226.
- Guber, R. y Visacovsky, S. (1998). Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 22/23, 25-53.
- Guber, R. y Visacovsky, S. (2000). "Nación, marginalidad crítica y el Otro interno en la antropología social argentina de los 1960s-70s. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 40, 158, 289-316.
- Heredia, B. (1999). Conflitos e desafios: lutas no interior de faccão. En: *Do local ao internacional: práticas políticas, relações pessoais, facções* (pp. 39-58). Rio de Janeiro, Cuadernos do Núcleo de Antropologia da Política.
- Herkovitz, D. (2004). Rituales políticos y centros carismáticos: un estudio sobre las escenificaciones del poder. *Avá. Revista de Antropología*. Posadas. Universidad Nacional de Misiones. 6, 50-60.
- Herzfeld, M. (1993). *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. (1991). *Nações e nacionalismo desde 1780*. Sao Paulo, Paz e Terra.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (Orgs.). (1984). *A invenção das tradições*. Sao Paulo, Paz e Terra.
- James, D. (1987). 17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 27, 107.
- James, D. (1990). *Resistencia e integración: el peronismo y la clase trabajadora argentina. 1946-1976*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Jaquet, H. (1999). *Los combates por la invención de Misiones. Un estudio de la participación de los historiadores en la construcción de una identidad para la provincia de Misiones. 1940-1950*. Tesis de Maestría no publicada, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Argentina.
- Jaume, F. (2000). Estrategias políticas y usos del pasado en las ceremonias conmemorativas de la 'Masacre de Margarita Belén'. 1996-1998. *Avá. Revista de Antropología*. 2, 65-94.
- Kahane, R. (1983). Hypotheses on patronage and social change: a comparative perspective. *Ethnology*. 22, 13-24.

- Kenny, M. (1977). Patterns of patronage in Spain. En Schmidt, S., Guasti, L., Lande, C. y Scott, J. (Eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism*. (pp. 355-360). Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Kertzer, D. (1988). *Ritual, politics and power*. New Haven, Yale University Press.
- Kindgard, A. (2002). Procesos sociopolíticos nacionales y conflictividad regional. Una mirada alternativa a las formas de acción colectiva en Jujuy en la transición al peronismo. *Entrepasados. Revista de Historia*. 22, 67-90.
- Kuper, A. (1988). *The Invention of Primitive Society. Transformations of An Illusion*. London, Routledge.
- Kuschnir, K. (2000). *Eleições e Representação no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Relume-Dumara –Núcleo de Antropologia da Política.
- Kuz, C. (2005). Lengua, provincia y nación en la obra de un intelectual santiagueño. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 129-140). Bernal. Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Landé, C. (1977). Introduction: the dyadic basis of clientelism. En: S. Schmidt y otros (Eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism* (pp.13-17). Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Leach, E. (1976). *Sistemas políticos de Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona, Editorial Anagrama.
- L'Estoile, B., Neiburg, F. y Sigaud, L. (2002). *Antropología, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume-Dumara.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Luna, F. (1985). *El 45*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Lenoir, R. (1979). L'invention du 'troisième âge'. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 26/27, 57-82.
- Lenoir, R. (1980). La notion d'accident du travail; un enjeu de luttes. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 32/33, 77-87.
- Lenoir, R. (1991). Objet sociologique et probleme social. En P. Champagne, R. Lenoir, D. Merlië y L. Pinto (Orgs.), *Initiation a la pratique sociologique* (pp. 53-100). Paris, Dunod.
- Macor, D. e Iglesias, E. (1997). *El peronismo antes del peronismo. Memoria e historia en los orígenes del peronismo santafesino*. Santa Fe, Universidad Nacional de Santa Fe.
- Macor, D. y Tcach, C. (Eds.). (2003). *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- Malinowski, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Editorial Planeta - Agostini.
- Marques, A. C. (1999). Algumas Faces de Outros Eus. Honra e Patronagem na Antropologia do Mediterraneo. *Mana. Estudos de Antropologia Social*. 5, 1, 131-147.

- Masson, L. (2002). La villa como aldea. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 27, 71-78.
- Masson, L. (2003). Sobre tramos perdidos, villeros y pobres. Respuesta a los comentarios de Guber, Soprano y Frederic. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 28, 227-230.
- Masson, L. (2004). *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia - CAS-IDES.
- Masson, L. (2007). *Feministas en Todas Partes. Una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Prometeo.
- Matsushita, H. (1986). *Movimiento Obrero Argentino. 1930-1945*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y formas del intercambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y antropología* (pp. 155-263). Madrid, Editorial Tecnos.
- Mauss, M. (1985). Essai sur les variations saisonnières des sotiétés eskimos. En *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.
- Mauss, M. y Hubert, H. (1979). Esbozo de una teoría general de la magia. En *Sociología y Antropología* (pp. 45-152). Madrid, Editorial Tecnos.
- Mayer, A. (1977). The significance of Quasi-Groups in the Study of Complex Societies. En Schmidt, S., Guasti, L., Lande, C. y Scott, J. (Eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism* (pp. 43-54). Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Melón, J. C. y Quiroga, N. (Eds.). (2006). *El peronismo bonaerense: partido y prácticas políticas*. Mar del Plata, Ediciones Suárez.
- Michels, R. (1984). *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Madrid, Amorrortu.
- Moore, H. (2004). *Antropología y Feminismo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Muel-Dreyfus, F. (1996). *Vichy et L'Éternel Féminin. Contribution a une sociologie politique de l'ordre des corps*. Paris, Editions Du Seuil.
- Murmis, M. y Portantiero, J. C. (1984). *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Navarro, M. (1980). Evita and the crisis of 17 October 1945: a case study of peronist and antiperonist mythology. *Journal of Latin American Studies*. 12, 1, 127-138.
- Neiburg, F. (1988). *Fábrica y Villa Obrera. Historia Social y Antropología de los Obreros del Cemento*. Buenos Aires, CEAL.
- Neiburg, F. (1990). Entre Perón e o patrão: reflexões sobre os alcances de uma homologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 13.
- Neiburg, F. (1992). O 17 de outubro na Argentina. Espaço e produção social do carisma. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 20.

- Neiburg, F. (1995a). Ciencias sociales y mitologías nacionales: La constitución de la sociología en la Argentina y la invención del peronismo. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 34, 136, 533-556.
- Neiburg, F. (1995b). El 17 de Octubre de 1945: Un análisis del mito de origen del peronismo. En J. C. Torre (Comp.), *El 17 de Octubre de 1945* (pp. 219-292). Buenos Aires, Ariel.
- Neiburg, F. (1998). *Los intelectuales y la invención del peronismo. Estudios de antropología social y cultural*. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Neiburg, F. (1999). Politización y universidad. Esbozo de una pragmática histórica de la política en la Argentina. *Prismas. Revista de Historia Intelectual*. 3, 51-72.
- Neiburg, F. (2003). Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 36, 141, 287-303.
- Núcleo de Antropologia da Política. (1998). *Uma antropologia da política: rituais, representações e violência*. Rio de Janeiro, Cuadernos do NuAP N°1.
- Ocampo, B. (2004). *La nación interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los Hermanos Wagner. El discurso culturalista de los intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.
- Ocampo, B. (2005). Discursos y narrativas culturalistas. Canal Feijóo y la construcción de la nación. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 107-128). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Palmeira, M. (1992). Voto: Racionalidade ou Significado? *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*. 7, 20, 26-30.
- Palmeira, M. y Goldman, M. (Eds). (1996). *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro, Contracapa.
- Palmeira, M. y Heredia, B. (1995). Os Comícios e as políticas de Facções. *Anuário Antropológico*. 94, 31-94.
- Panella, C. (Comp.). (2005). *El gobierno de Domingo A. Mercante en Buenos Aires. 1946-1952*. Tomo I. La Plata, Instituto Cultural del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires - Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.
- Panella, C. (2006). *El gobierno de Domingo A. Mercante en Buenos Aires. 1946-1952. Un caso de peronismo provincial*. Tomo II. La Plata. Instituto Cultural del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires - Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires - Asociación Amigos Archivo Histórico.
- Pantaleón, J. (2005). Ciencia y política en la invención de la región del noroeste argentino. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 67-106). Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Pateman, C. (2000). Feminismo y democracia. En M. Navarro y C. Stimpson (Comps.), *Cambios sociales, económicas y culturales*. Buenos Aires, FCE.
- Peirano, M. (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

- Pitt-Rivers, J. (1994). *Un pueblo en la sierra: Grazalema*. Madrid, Alianza Editorial.
- Pitt-Rivers, J. y Peristiany, J. G. (Eds.). (1993). *Honor y gracia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Plotkin, M. (1993). *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*. Buenos Aires, Ariel.
- Prol, M. (2006). Peronismo y prácticas políticas: sur de Santa Fe, 1945. *Estudios Sociales*. 21, 107-127.
- Quiroga, N. (2004). El Partido Peronista en Mar del Plata: articulación horizontal y articulación vertical. 1945-1955. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. 24, 75-110.
- Quiroz, J. (2006). *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, CAS - IDES - Antropofagia.
- Ratier, H. (1971a). *Villeros y villas miseria*. Buenos Aires, CEAL.
- Ratier, H. (1971b). *El cabecita negra*. Buenos Aires, CEAL.
- Rodríguez, L. G. (2001). De patronas y clientas. Etnografía de una organización de mujeres. *Avá. Revista de Antropología*. 3, 109-119.
- Rodríguez, L. G. (2005). Las 'mujeres mercosureñas': el MERCOSUR con 'mirada de género'. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 219-270). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
- Rodríguez, L. G. (2008). Las amas de casa en Misiones: entre la casa y la nación. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Rosato, A. (2003). Líderes y candidatos: las elecciones 'internas' en un partido político. En A. Rosato y F. Balbi (Eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social* (pp. 61-80). Buenos Aires, Editorial Antropofagia - Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Rosato, A. y Balbi, F. (Eds.). (2003). *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Buenos Aires, Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social - Editorial Antropofagia.
- Sahlins, M. (1977a). Poor Man, Rich Man, Big man, Chief: Political Types in Melanesia and Polinesia". En Schmidt, S., Guasti, L., Lande, C. y Scott, J. (Eds.), *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism* (pp. 220-232). Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Sahlins, M. (1977b). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid, Editorial Akal.
- Schmidt, S., Guasti, L., Lande, C. y Scott, J. (Eds.). (1977). *Friends, Followers, and Factions. A reader in political clientelism*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- Scott, J. (1969). Corruption, Machine and Political Change in Southeast Asia. *American Political Sciences Review*. 66, 66, 99-113.
- Scott, J. (1972). *Comparative Political Corruption*. New Jersey, Prentice-Hall.

Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in the Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.

Scotto, G. (1999). Imagens, candidatos e campanhas eleitorais: um estudo comparativo sobre campanhas presidenciais brasileiras e argentinas. *Cuadernos do Núcleo de Antropologia da Política* (pp. 50-68). Rio de Janeiro, Cuadernos do NuAP N°2.

Silverman, S. (1965). Patronage and Community-Nation. Relationships in Central Italy. *Ethnology*. 4, 2, 172-189.

Simmel, G. (1939). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Buenos Aires, Espasa Calpe.

Soprano, G. (2002a). La Galería de los Recuerdos. Consagración y desconstrucción de un liderazgo y una tradición política peronista en la provincia de Misiones. *Etnía*. 44/45: 222-252.

Soprano, G. (2002b). A favor de una etnografía sobre clientelismo político y peronismo. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 42, 167, 483-488.

Soprano, G. (2003). Formas de representación en el sistema político argentino. Partidos políticos y movimientos sociales a comienzos del siglo XXI. *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales*. 1, 117-124.

Soprano, G. (2005a). El marketing político y la dinámica de las facciones partidarias del peronismo durante una campaña electoral municipal. *Anuario de Estudios en Antropología Social*. 1, 127-144.

Soprano, G. (2005b). La producción de actores e identidades políticas en el peronismo durante una campaña electoral. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina* (pp. 161-196). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.

Soprano, G. (2005c). Antropología y política. Oportunidades y desafíos de la antropología social en la Argentina. *Anuario de Estudios en Antropología Social*. 1, 217-221.

Soprano, G. (2007). La vocación kantiana de la antropología social. Ensayo sobre el diálogo etnográfico entre las categorías nativas y las categorías científicas del conocimiento social en el estudio de la política. En E. Rinesi y G. Soprano (Comps.), *Facultades alteradas. Actualidad de El conflicto de las Facultades de Kant* (pp. 205-246). Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento - Prometeo.

Soprano, G. (2008a). *Recorriendo el espinel de la política*. Identidades, redes y escenarios políticos nacionales, provinciales y municipales en el peronismo. En S. Frederic y G. Soprano (Comps.), *Política y variaciones de escalas en el análisis de la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Soprano, G. (2008b). Doña Silvia. Análisis de redes políticas en el peronismo de la provincia de Misiones durante una campaña electoral municipal. *Andes. Antropología e Historia*. 19.

Strickon, A. y Greenfield, S. M. (Eds.). (1972). *Structure and process in Latin America. Patronage, Clientage and Power Systems*. Santa Fe, University of New Mexico Press.

- Torre, J. C. (Org.). (1988). *La formación del sindicalismo peronista*. Buenos Aires, Legasa.
- Torre, J. C. (1989). Interpretando (una vez más) los orígenes del peronismo. *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*. 28, 112.
- Truillot, M. R. (1990). *Haiti State against nation*. New York, Monthly Review Press.
- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell University Press.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid, Taurus.
- Van Gennep, A. (1973). *Les rites de pasaje*. La Haya, Mouton.
- Velho, G. y Kuschnir, K. (Orgs.). (2001). *Mediacao, Cultura e Política*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- Verdery, K. (1991). *National ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley, University of California Press.
- Vessuri, H. (1971). *Land Tenure and Social Structure in Santiago del Estero. Argentina*. Oxford, Oxford University.
- Visacovsky, S., Guber, R. y Gurevich, E. (1997). Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *Redes. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia* N° 10. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Vommaro, G. (2007.) Acá no conseguís nada si no estás en 'política'. Los sectores populares y la participación en espacios barriales de sociabilidad política. *Anuario de Estudios en Antropología Social*. 3, 161-178.
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Weingrod, A. (1985). Patronazgo y poder. En E. Gellner (Ed.). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*. Barcelona, Júcar Universidad.
- Wolf, E. (1980). Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En: M. Banton (Comp.), *Antropología social de las sociedades complejas* (pp. 19-39). Madrid, Alianza Editorial.
- Wright Mills, C. (1957). *La elite del poder*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Zanatta, L. (1999). *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1943-1946*. Buenos Aires, Sudamericana.

Dossier de Trabajo de Campo

NO TE BAÑARÁS NUNCA EN EL MISMO RÍO ETNOGRÁFICO.

NOTAS SOBRE LAS DIFICULTADES DEL REGRESO AL CAMPO
EN UN PUEBLO DE LOS ANDES COLOMBIANOS

Santiago Álvarez¹

Introducción

En este artículo intento describir una experiencia y las dificultades de su traducción al campo etnográfico. Me refiero al retorno al campo después de nueve largos años de ausencia. Empezaré con una perogrullada afirmando que, contrariamente a la idea de fijación fotográfica que la construcción de una etnografía supone (un proceso marcado por el alejamiento y la distancia), el campo se mueve y continúa moviéndose de un modo que podría definirse como cinematográfico.

Volver implica enfrentar el cambio de aquello que en nuestra escritura quedó fijo e inmutable. Me pregunto qué les hubiera pasado a los Nuer de Evans-Pritchard si él hubiese vuelto al Nilo Blanco unos años después. Algunas de sus afirmaciones más fuertes hubieran sido seguramente cuestionadas por él mismo, o al menos puestas entre paréntesis. Alejados ya del campo, en la comodidad de nuestras bibliotecas o frente a la computadora personal en nuestras casas, elaboramos un relato explicativo de nuestras experiencias. La distancia nos permite construir una interpretación que día a día parece más plausible y racional que la fluidez y la ambigüedad del campo. En cuanto a mí, este retorno implicó examinar y cuestionar las hipótesis presentadas, con cierta juvenil arrogancia, en mi tesis doctoral.

Todo regreso supone el riesgo de encontrar profundas alteraciones en el espacio al que se vuelve. Los cambios experimentados son múltiples, empezando por nosotros mismos, por nuestras visiones y observaciones, que se modificaron con el tiempo; pero, y tal vez más dramáticamente aún, el campo re-visitado no es lo que era. Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que el regreso también supone recabar la persistencia de continuidades, de vasos comunicantes que fluyen de un manantial más profundo y persistente. Al volver al campo debemos saber entender tanto lo que se transformó como lo que permaneció y ani-

marnos a contrastarlos con el modo en que estos elementos fueron tratados en nuestra construcción etnográfica. Esto supone entender que esta construcción es un artefacto que a menudo *fetichizamos*: acudimos a él para recordar cómo era realmente el campo. Cuanto más nos olvidamos de nuestras experiencias, más pensamos que la reconstrucción etnográfica es ese recuerdo perdido. En ese sentido, volver a las notas escritas en el campo nos permite transitar un camino intermedio: si bien son reflexiones y observaciones –y no “pura experiencia”– en ellas encontramos lo caótico y lo deshilvanado que fuimos hilvanando y ordenando en nuestra tesis.

Uno de los problemas fundamentales que encuentro en mi caso particular es intentar contrastar dos experiencias etnográficas diferentes. Un breve regreso nos pone en contacto con los acontecimientos, con lo que ocurre, con las cosas que suceden; una estadía prolongada, en cambio, nos conecta con los ríos más profundos por donde corren las continuidades sociales.

Mi trabajo de campo, que podría denominarse clásico, fue realizado entre fines de 1994 y principios de 1996. Supuso una larga estadía: permanecí quince meses en una comunidad campesina de los Andes sur-orientales colombianos. Esta comunidad –que he denominado ‘Nómeque’ para no expresar su nombre real² se encuentra enclavada en el altiplano Cundiboyacense, al pie del páramo de Sumapaz, a unos dos mil seiscientos metros de altura y a unos cien kilómetros al sudeste de Bogotá. En el momento de mi investigación, estaba habitada por unas tres mil personas en su área urbana

A mediados de los noventa, Nómeque se veía afectada por diferentes enfrentamientos externos e internos. En ese entonces la guerrilla, las fuerzas armadas y los narcotraficantes luchaban violentamente por el control de la región. Además, varias familias campesinas estaban enfrentadas en venganzas de sangre en las que los ideales agresivos de masculinidad encontraban su trágica expresión (Álvarez, 1999:1; 2001:2-3). Durante mi trabajo de campo varios miembros de la comunidad situados, por voluntad o por azar, en medio de estos conflictos, fueron asesinados. Ya me referiré más adelante a las profundas transformaciones políticas observadas y también a la tenaz persistencia de estos elementos de conflictividad interna.

Si comparamos la larga estadía en la comunidad con mi breve retorno a ella, debemos partir teniendo en cuenta que las condiciones del regreso no podrían ser más diferentes. Estas diferencias se nos presentan como dificultades a resolver. En estas circunstancias, ¿es posible y válido hacer una comparación? Considero que sí, que la comparación es posible y válida siempre que se tengan en cuenta los límites objetivos en los que ésta se enmarca: estamos comparando datos obtenidos de modos diversos, cualitativa y cuantitativamente diferentes (unos recabados con todo o casi todo el tiempo del mundo frente a otros obte-

nidos al apuro de unos días). Un argumento sólido a favor de la posibilidad de comparación es entender que mi anterior presencia actúa como conocimiento acumulado. Supone trabajar sobre una serie de conocimientos empíricos previos que potenciaron mi segunda experiencia. Haber estado en la comunidad antes por un tiempo muy prolongado me permite analizar los cambios encontrados dentro de un contexto conocido y trabajado. Hegel decía que se veía como a un enano montado sobre los hombros de gigantes, en el sentido que su filosofía asumía los aportes de los filósofos del pasado. Del mismo modo un breve regreso al campo se puede montar sobre los hombros de una larga experiencia etnográfica.

En esta segunda ocasión, permanecí un mes en total en Colombia, aprovechando este período para visitar el pueblo que en mi tesis denominé Nόμεqueen numerosas ocasiones. Decidí además establecerme allí por un lapso continuo de diez días, dejando claro que incluso las condiciones de permanencia en este breve lapso de estadía fueron diferentes. Dada la situación política que atravesaba el lugar (me referiré a estos cambios más adelante) y seguramente teniendo en cuenta ciertos fundados temores atribuibles a mi experiencia y madurez, decidí no pernoctar en el pueblo de Nόμεque haciéndolo en cambio en una ciudad cercana, que en mis anteriores trabajos denominaba 'Sutagao'. Me transportaba todas las mañanas hasta el lugar y volvía a la ciudad una vez que comenzaba a oscurecer. Además de esto, entrevisté personalmente o contacté telefónicamente, en Bogotá y en Sutagao, a personas que habitaron en el pueblo en el momento de mi primer trabajo de campo. Estos contactos continuaron hasta el último día de mi permanencia en Colombia, cuando casi pierdo el vuelo de regreso debido a que decidí viajar esa misma mañana, al alba, junto a dos personas de Nόμεque, a una localidad de la Sabana, distante unas dos horas y media de Bogotá. Allí, en un asilo de ancianos, me encontré con quien en mi tesis denominé el padre Santana, un viejo sacerdote que ya hacía muchos años había dejado de ser el párroco del pueblo, y que nueve años atrás había sido uno de mis principales informantes. Al poco tiempo, apenas unos meses después, y ya de regreso en Argentina, me informaron de su fallecimiento. Ya en el aeropuerto, justo antes de embarcar, contacté a otro informante clave.

A pesar de todos estos condicionamientos, esta visita me permitió volver a tomar contacto con las personas que me ayudaron en el período anterior, saber sobre la vida de quienes habían abandonado el pueblo y enterarme de una serie de acontecimientos que, si bien no siempre los pude analizar con la profundidad que merecían, sin duda ponían en crisis varias de las afirmaciones que había realizado en mi tesis.

Volver

Subo por el camino hacia Nómeque en unas combis (que allí llaman *vans*) nuevas, relucientes y claramente más confortables que los viejos autos que se iban llenando de gente por el camino y que hacían el mismo recorrido nueve años atrás (de todos modos los conductores siguen con la costumbre de intentar meter en ellas la mayor cantidad de pasajeros posible y empujarlos cuando no entran). Si bien los vehículos eran más nuevos y confortables, encontré que la ruta de Sutagao a Nómeque estaba en condiciones mucho peores. El angosto camino –del que ya no podía decirse que estuviese pavimentado– subía hacia las montañas utilizando innumerables curvas. Nuestro viaje (me refiero al primer reencuentro, al primer día que volví) se interrumpió porque el camino estaba cortado por un alud de barro y piedra y debimos esperar veinte minutos para que una máquina despejase el lugar y así poder avanzar. Llovía, y había llovido intensamente sin parar durante días, lo que hacía que la vegetación que nos rodeaba fuera de un verde muy intenso. Me vuelven a sorprender las nubes que cubren y descubren las montañas en un horizonte, la alegría de redescubrir un paisaje que cambia constantemente.

Al seguir subiendo pasamos por un caserío donde leo en una pared una pintada en aerosol que dice “Matemos a todos los guerrilleros: fuera con toda esa chusma. AUC”. Las AUC son las Autodefensas Unidas de Colombia, es decir los paramilitares, quienes no operaban en Nómeque al momento de mi trabajo de campo. No puedo más que sorprenderme, hace unos años no hubiera podido existir una pintada que no fuese de la guerrilla de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). Este fue el primer síntoma de la presencia de los paramilitares en el área. Algo había cambiado, y lo había hecho dramáticamente.

La región tenía una presencia guerrillera que se remontaba a más de cincuenta años. En el capítulo histórico de mi tesis trabajé sobre el enraizamiento de este movimiento y su profunda relación con los campesinos (ver Álvarez, 2004). Ese análisis no hacía pensar que en muy poco tiempo la guerrilla iba a ser borrada del mapa, aunque para hacerlo se utilizaran las tácticas de una guerra sucia. Más adelante escucharía, en voz baja y con extrema precaución, las palabras “listas negras” y “limpieza” para referirse al “trabajo” de los militares y de los “paras” en la zona.

Al llegar de nuevo al centro del pueblo la primera sensación que tuve fue que nada había cambiado, que todo estaba en su lugar. La iglesia, con su voluminosa torre y sus dos ángeles soplando las trompetas y protegiendo –o vigilando– el pueblo, era el edificio más grande, y seguía esperando reparaciones o al menos una mano de pintura. No se veían nuevas construcciones y los negocios eran increíblemente parecidos a sí mismos, como cuando los dejé: las mismas me-

sas, las mismas sillas, los mismos artículos. Solamente una computadora que ofrecía el servicio de Internet, en un pequeño local que era también papelería y poseía –entre otros rubros– una fotocopidora, marcaba un cambio, una incipiente modernización.

La mayoría de los hombres, particularmente los campesinos, seguían utilizando la tradicional *ruana*. En la plaza reconozco y soy reconocido por quien fuera el sacristán del pueblo (aunque a primera vista me confundió con un seminarista). Este hombre había sido un informante clave en lo tocante a los episodios de venganzas entre familias. Mal vestido y envejecido, había perdido su posición y su estatus con la llegada del nuevo párroco; vendía ahora, como ambulante, números de la lotería. Más tarde me llegaría el comentario de que se había sentido muy halagado porque me había acordado de él y lo había reconocido y saludado afectuosamente.

Reencuentros, afectos y distancia científica

Me encuentro después de muchos años, con Presentación Choachí –tal es el nombre que le di en la tesis–, quien fue tal vez mi principal informante. Encontrarme con ella significó una gran emoción. La relación establecida con Presentación y su familia era (y es) una relación muy afectiva. He aquí otro punto difícil del retorno: hemos escrito sobre personas con las que nos hemos relacionado, con quienes hemos compartido. Maurice Bloch dice:

Un trabajador de campo no debe olvidar que, en última instancia, deberá terminar, o por lo menos suspender, las intimidades del campo para poder reasumir su vida. Hacer esto es a menudo extremadamente doloroso, tanto para los que son estudiados como para el científico social, pero esta tensión es en sí misma extraordinariamente enriquecedora (en Álvarez, 2004:11).

Este problema no es de ninguna manera fácil ni puede ser abordado pensando que, dado que poseemos buenas intenciones, nuestras relaciones afectivas y nuestra investigación caminarán paralela y armoniosamente juntas. Cuando pensaba en esto, fui a ver la película *Capote*, en la que se nos muestra el dilema moral de Truman Capote. El escritor se relaciona humanamente con un homicida y al principio lo ayuda, en la medida en que éste le ayuda a escribir su novela *A sangre fría*. Lo abandona (deja de pagar a sus abogados) cuando necesita terminar su novela y cuando se da cuenta que el mejor final para esta es que el asesino sea castigado con la pena de muerte y que no consiga otra postergación del cumplimiento de la pena. Capote visita al condenado a muerte en sus últimos momentos y éste le pide que presencie su ahorcamiento. Cuando decide, luego de muchas vacilaciones, verlo por última vez, no sabemos si lo hace por

amistad con su informante o para registrar hasta el final lo que luego formará parte de su libro. Convengamos que el caso de Capote es particularmente psicopático, pero el dilema moral está ahí. Hemos escrito sobre otras personas con las que nos relacionamos, y al volver a encontrarnos con ellas vamos a saber hasta qué punto las respetamos y no las ofendimos con nuestras opiniones. Ellas ha sido el material de nuestras investigaciones, más allá del cariño que les tengamos. Decidir qué escribir y qué no escribir acerca de ellos es un dilema moral de difícil resolución en el que cada caso presenta una situación diferente. Temblé cuando le entregué mi libro a Presentación Choachí. Luego todo fue más fácil: Presentación leyó el libro y lo discutió conmigo, coincidió con las apreciaciones básicas, y yo respiré aliviado. Su hija se lo tomó incluso más ligeramente: se reía de los nombres que le había puesto a cada una de sus tías o cuando podía descubrir a alguna otra persona conocida del pueblo a la que el trabajo hacía referencia. Ella me preguntaba entonces, “¿es éste?”

Trabajamos sobre un material humano y esto implica una enorme responsabilidad. Hay elementos personales que hubieran podido aportar un poco más de sal al libro y que en su momento preferí omitir. Al mismo tiempo, había otros elementos que había escrito y que podían ser considerados ofensivos. Hasta ahora el juicio de mis informantes lectores ha sido benévolo.

Salimos con Presentación a la calle y empiezo a reconocer otros rostros que se acercan o a los que me acerco cuando pasan o mientras camino hacia algún lugar del pueblo. Pregunto por éste y por aquél: muchas personas que vivían en el pueblo han decidido marcharse a Sutagao, la ciudad más cercana, por razones de comodidad en algunos casos o de seguridad en la mayoría de ellos; otros lo han hecho porque sus vidas corrían serio peligro y algunos hasta se exiliaron en Europa o Canadá.

Algunos cambios

Danilo, el marido de una de las Moreno (de quienes hago extensa referencia en la tesis) fue asesinado por las AUC en Sutagao luego de ser incluido en una lista negra, acusado de trabajar con la guerrilla; el resto de la familia había decidido abandonar el pueblo. “Paco”, un jefe guerrillero local, fue asesinado en su finca en el páramo mientras “hacía que cultivaba unas papas”. Según la versión oficial intentó sacar su arma y disparar, aunque habría sido muerto por la espalda.

Los Artaza, los narcos que describo en el capítulo sexto de mi tesis, habían abandonado repentinamente sus fincas y desaparecido misteriosamente cuando la policía andaba cerca de sus huellas. Guillermo, mi relación con los Artaza, quien me había llevado a su finca, se fue también al Canadá alegando una ex-

traña persecución política que nadie creyó, salvo las autoridades canadienses que le concedieron, generosamente, el status de refugiado.

La feria de *Nómeque*: de la pequeñez a la grandeza

La feria de *Nómeque* que yo había observado diez años atrás, era entonces una de las más pequeñas y pobres de la región. En realidad había estado suspendida durante varios años por hechos de violencia y se había relanzado durante mi trabajo de campo. Cuando regresé al pueblo, en cambio, todo el mundo quería contarme los detalles de la última feria, que había tenido lugar el año anterior con enorme éxito y ostentación. La gente hablaba de una cabalgata en la que participaron más de mil jinetes de las asociaciones de caballo de paso fino de toda la región. Como desarrollé puntualmente en mi tesis, estas asociaciones eran a menudo acusadas de estar compuestas por narcos y paramilitares (Álvarez, 2004:143-144). No puedo dejar de pensar en una gran demostración de poder. Esta feria, particularmente ostentosa, significaba la celebración de un triunfo, que ellos gustarían de pensar como final y definitivo, el de estos actores sociales sobre la guerrilla, ya erradicada (¿definitivamente?) del pueblo.

Las listas negras y la eficacia del terror

En mi tesis hacía una referencia crítica al concepto de “terror” de Michael Taussig quien lo usa para hablar de un poderoso discurso de dominación que actuaría potenciando los miedos de las personas. El terror sería efectivo, según Taussig en “destruir la capacidad de resistencia de las personas” (Taussig, 1987:128; ver también Taussig, 1992:11). Yo admitía que en *Nómeque* el discurso del terror era producido por diversos agentes involucrados en políticas de dominación social. Sin embargo, apuntaba entonces que:

...he quedado sorprendido al encontrar que, incluso ante condiciones increíblemente amenazantes, la mayoría de las personas en la comunidad no asume una situación pasiva; continúan, por el contrario, persiguiendo sus propios objetivos y no dudan en usar ellos mismos la violencia para conseguir lo que se proponen (Álvarez, 2004:24).

Pensaba que el discurso del terror era menos efectivo en *Nómeque* tal vez porque no estaba monopolizado por un solo actor social. En la vuelta al campo me encontré con un intento de monopolización del discurso del terror por parte de una conjunción política de hecho entre el estado y los paramilitares. ¿En que consistía la “limpieza” hecha por los militares y los “paras”? Me decían –

siempre en voz baja y mirando a ambos lados para ver si encontraban a alguien escuchando— que se trataba de buscar los “apoyos” de la guerrilla en el pueblo, seguirlos, capturarlos, meterlos presos sin juicio por unos meses para ver qué pasaba y luego soltarlos o condenarlos; amenazarlos, advertirles que si seguían colaborando con la guerrilla iban a tener problemas. Luego los paramilitares se encargarían de cumplir las amenazas. En el pueblo aparecieron varias listas negras con los nombres que debían abandonarlo o serían ejecutados. Danilo y Paco habrían estado en ellas:

Danilo, casado con una Moreno, tenía un carro que hacía el viaje de Sutagao a Nόμεque pero parece que lo usaba también por el páramo llevando armas a la guerrilla. Lo mataron en Sutagao; cuando iba a parquear su carro pasó una moto y ahí nomás a las tres de la tarde le dispararon. A partir de allí se habló de listas negras y de que iban a matar a todos los que estaban en esa lista. Se decía que en esa lista estaba un hijo de Eurico y un nieto de doña Lucila, y estaba también el hermano de la ex mujer de Eurico, quien había estado preso ya un año y medio por ayudar a la guerrilla. Lo mataron abajo en el camino a Sutagao ya van a ser dos años de eso.

En definitiva las listas negras producían terror y lograban su cometido: se trataba de “dejar a los peces sin agua” como me comentó Ernesto, un cuadro que pude volver a contactar con cierta dificultad. Ernesto, de padres comunistas, había estudiado en el este de Europa.

Tuve un encuentro personal con este “cuadro” formado, con quien había tenido contacto en mi otra estadía (prefiero no dar aquí más detalles personales). Nos encontramos en Nόμεque pero arreglamos para vernos en Bogotá donde nos reunimos en dos oportunidades. Debe moverse por toda la zona y está aterrorizado con la presencia de las AUC. Me dice que en Nόμεque la presencia de los paras es más limitada en comparación con las atrocidades que cometen en Sutagao, Sylvania y Subia:

En algunas veredas altas de Sylvania han matado cientos de personas y enterrado allí mismo los cadáveres. Un electricista, que fue a cambiar los cables enviado por la empresa eléctrica, fue asesinado porque matan a todos los que no conocen. Cuando sus familiares quisieron recuperar su cadáver, que las AUC habían descuartizado, les dijeron que ni se les ocurra, que les pasaría lo mismo.

En Subia capturaron a cuatro miembros de una familia que colaboraba con la guerrilla, les torturaron con motosierras. A ella, para que diera más nombres le cortaron los senos y luego las rodillas y las piernas. Hay masacres en esas zonas todas las semanas, una vez seis, otras cinco u ocho y así. . .

Si en mi tesis me sorprendía encontrando que a pesar de la enorme carga de violencia ejercida en Nόμεque no encontraba la efectividad de lo que Taussig denominaba el lenguaje del terror, en mi nueva visita al pueblo éste se respiraba en cada conversación.

A Ernesto le preocupaba también la pérdida de reconocimiento de la guerrilla. Según decía, la guerrilla había perdido predicamento porque algunos de los campesinos que eran miembros de ella aprendieron el negocio de los secuestros y de la recaudación de la “vacuna”³ y entonces se dijeron ¿por qué no lo hacemos para ganar nosotros?. “Y estos grupos secuestraron a todo mundo y ahí se desprestigió. Además, las FARC no supieron ceder algo en las negociaciones de paz con Pastrana [Andrés Pastrana Arango, presidente de Colombia entre 1998 y 2002; S.A.]; algo hay que ceder si se quiere conseguir algo”. Sin embargo afirma que la situación en el Sumapaz está latente ya que la guerrilla se ha retirado pero puede volver.

La persistencia de las venganzas entre familias

En el Nόμεque de mi tesis los conflictos entre familias se resolvían violentamente mediante la *vendetta*. ¿Que pasó con los Casares, envueltos en un ciclo de venganzas con los Ramallo? Presentación me comentó que uno de los últimos Casares, que había quedado a cargo de la carnicería luego de la muerte de su hermano, fue también asesinado: “Hicieron un gran entierro con mariachis y todo, su viuda lloró desconsoladamente y recitó un poema. Para reabrir la carnicería le pidió ayuda a doña Lucila quien le prestó a Walter, el muchacho que le ayudaba. A los tres meses andaban juntos”. Yo también conocía a Walter, un fanático de las riñas de gallos que en ese entonces era amigo de los Casares y me ayudó a conocerlos. Apostábamos juntos por sus gallos. Volví a verlo a los pocos días y posó orgulloso junto a mí en una foto que nos sacamos enfrente de la fama (carnicería) que ahora dirigía; tenía una hijita con la ex mujer del difunto Casares y hasta manejaba un destartalado *jeep*. Todo un progreso para alguien que había habitado en una pequeña vivienda compartiendo el cuarto con innumerables hermanos.

Otros dos Casares quedaron con graves lesiones luego de un ataque perpetrado por sus enemigos –uno de ellos había perdido incluso una pierna en este incidente–. La mujer de uno de ellos, que se llevaba mal con su marido, recibió la carta de un supuesto amante para que se encontraran en un lugar en el páramo. La mujer llevó a su hijita al encuentro y, más tarde, ambas fueron encontradas muertas en las montañas.

Es decir que las venganzas siguieron su ciclo hasta llegar casi a la aniquilación de una de las familias involucradas, tal como había pasado en otros casos anteriores.

El cementerio y algunos muertos

Una visita al cementerio significó otra sorpresa: el lugar que otrora estaba desordenado y sucio estaba ahora cuidado y poseía incluso una pequeña capilla recién construida. Pese a pasar allí medio día, no pude encontrar las tumbas que hacían mención a figuras revolucionarias. En mi tesis comparaba el desorden reinante en el cementerio con una sociedad que había expulsado exitosamente a los terratenientes pero que no había terminado de sedimentar una estructura social. En este retorno, el orden parecía haber sido restablecido. Entre esas tumbas revolucionarias que ya no estaban había una que hacía referencia al “camarada Gonzalito”, muerto en un enfrentamiento hace unos doce años. Su hermano –que tenía un *jeep* verde y era, según uno de mis informantes, “un fregado, una muy mala persona”– participó en la muerte de dos policías que habían sido capturados por la guerrilla. Lo cierto es que investigaron, lo siguieron y finalmente lo prendieron, y hasta el día de hoy no ha salido de la cárcel.

Otra familia comunista en problemas es la de Bernal, el fotógrafo del pueblo:

Primero cogieron al gordo, uno de sus hijos. Lo cogieron cuando intentaba volar unos puentes por Melgar y lo llevaron a la cárcel de máxima seguridad, su padre esperaba durante los diálogos de paz de Pastrana que hubiese una amnistía y pudiese salir. Pero él en la cárcel se fregó porque mató a un narcotraficante muy peligroso que seguramente le hacía la vida imposible. Encima él asumió esa muerte: “yo cargo con esa muerte”, dijo públicamente. Ya lleva como cinco años preso. El otro hijo “chusco”, lindo muchacho, llegó a tener cierta importancia en las FARC; cuando fueron los encuentros de la guerrilla con el gobierno en San Vicente del Caguán, su padre se quedaba mirando la televisión a ver si entre los guerrilleros aparecía él, pero no. Su padre estaba muy preocupado al no tener noticias suyas y le rezaba –él, que era comunista– novenas al Divino Niño para que apareciera. Al final se enteró que había muerto en un enfrentamiento. Pobre viejo, sólo le quedaba una hija viva que se fue a vivir a Bogotá. La madre no estaba de acuerdo con sus ideas pero se murió. A la muerte de la madre los hijos sintieron que no tenían qué hacer en Nómeque y le dijeron al padre que ellos tenían sus ideas y que lo mejor era irse al monte.

Todas estas historias nos marcan profundas transformaciones detrás de las cuales el discurso del terror deja su indeleble marca.

Conclusiones

Considero que una breve estadía diez años posterior a un largo trabajo de campo posibilita poner en cuestión los presupuestos fundamentales del mismo. En ese sentido, y con esas limitaciones, ambas experiencias son “comparables”.

El regreso al campo nos pone en contacto con el juicio de los actores de nuestra tesis y debemos afrontar los problemas éticos que conlleva, tales como el de transcribir respetuosamente elementos personales, en algunos casos íntimos, en una etnografía.

La vuelta al campo implica además encontrarse con variaciones y permanencias que contestan las rigideces construidas en la narrativa etnográfica. Continuando con la metáfora inicial podemos decir que, aunque dejamos de bañarnos en el mismo río, podemos entender que las aguas más profundas mantienen elementos esenciales que no cambian tan rápidamente. ¿Qué elementos de permanencia concuerdan con mis apreciaciones anteriores? Si bien la corta estancia del retorno no me permite conjeturar demasiado sobre el conjunto de ideologías y prácticas dominantes que yo denominaba patronazgo,⁴ todas las evidencias registradas me indican su permanencia (Álvarez, 2004:17). Incluso me atrevería a decir que el triunfo de los paramilitares y los narcos nos marcan también el triunfo de una masculinidad agresiva, competitiva, donde prevalecen ideas de subordinación y control de la mujer. Al mismo tiempo la persistencia y continuación de las *vendettas* entre familias nos hacen ver la persistencia de las tensiones y conflictos provocados, según afirmaba entonces, por las tensiones y conflictos observados al interior de los hogares.

Escribía en las conclusiones de mi tesis, “En Nómeque, el poder es disputado a través del uso por parte de todos los grupos en pugna de diversas formas y manifestaciones de violencia” (Álvarez, 2004:189). Escribo ahora que la comunidad experimenta la victoria de los paramilitares apoyados más o menos desembozadamente por el poder del Estado. En mi tesis de ninguna manera había previsto que la guerrilla, enraizada cultural e históricamente a Nómeque, fuese borrada del mapa. Esta ruptura de un “equilibrio inestable” entre estos diversos grupos hace efectivo el discurso sobre el terror que en mi experiencia anterior parecía no tener la misma efectividad.

Este regreso al campo me hace ver que los elementos centrales del patronazgo se mantienen inalterables, mientras se perciben profundas alteraciones en el ámbito de lo político a favor de los sectores de ideologías y prácticas políticas y sociales más conservadoras. Cuando escribí mi tesis no consideraba que estos sectores conservadores triunfarían ni que pudieran imponer el terror en la región.

Notas

- ¹ PhD London School of Economics (Department of Anthropology). Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Palermo (Antropología Jurídica, Seminario de Casos I), Buenos Aires, Argentina. E-mail: alvaresantiago@hotmail.com
- ² Los nombres de las localidades y de sus habitantes han sido cambiados a fin de preservar el anonimato de las personas con que me relacioné en el campo.
- ³ La “vacuna” es el impuesto revolucionario solicitado por las FARC a los que considera pudientes.
- ⁴ Con el concepto de “patronazgo” definí a una particular versión del sistema patriarcal relacionada con una organización familiar dominada idealmente por una figura masculina poderosa y central, el “patrón” con una numerosa prole legítima e ilegítima que ejerce control sobre las mujeres y también sobre los hombres a él subordinados.

Bibliografía

- Álvarez, S. (1999). *The relationship between internally and externally generated violence in an Andean Mestizo Colombian community*. Tesis de doctorado no publicada, London School of Economics, Inglaterra.
- Álvarez, S. (2001). Enterrando hérois, patriarcas, suicidas e traidores: solidaridad e ostracismo nos Andes colombianos. *Mana*. 7, 2, 35-55.
- Álvarez, S. (2004). *Leviatán y sus lobos, violencia y poder en una comunidad de los Andes colombianos*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Londoño, R. (1993). *Los nuevos hacendados del Sumapaz*. Bogotá.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism and the wild man*. Chicago, Chicago University Press.
- Taussig, M. (1992). *Un gigante en convulsiones*. Barcelona, Gedisa.

Resumen

Este artículo se propone mostrar las dificultades teóricas inherentes al regreso al campo. Luego de un trabajo de campo etnográfico de quince meses en una comunidad campesina de los Andes colombianos, el autor regresa nueve años después por un breve período en condiciones diametralmente diferentes. Es en ese marco que el artículo se propone discutir la viabilidad de la comparación entre estas experiencias. Se muestran las profundas transformaciones que sucedieron en el área analizada y se debate la validez de las hipótesis desarrolladas en la tesis. En particular, se discuten la importancia y efectividad de lo que Michael Taussig denominó el “lenguaje del terror” y la persistencia o no de ideas y prácticas dominantes en las que priva una masculinidad agresiva y competitiva y donde prevalecen ideas de subordinación y control de la mujer.

Palabras clave: Trabajo de campo etnográfico; Comparación; Lenguaje del terror; Patronazgo

Abstract

This article has the aim of showing the intrinsic theoretical difficulties of returning to the field. After an ethnographic fieldwork of fifteen months in a Peasant community of the Colombian Andes the author returned nine years later for a short period in dramatically different conditions. Is in this context that the article discusses the viability of the comparison of diverse ethnographic experiences. The article shows the deep transformations that took place in the field and discusses the accuracy of the hypothesis developed in the thesis. Debates, specially on the relevance and effectiveness of what Michael Taussig defined as the “Language of terror” and also on the persistence of dominant ideas and practices in which prevails an aggressive and competitive masculinity and in which exist ideas of subordination and control over women.

Key words: Ethnographic fieldwork; Comparison; Language of terror; Patronazgo

Crítica de Libros

LOS SAQUEOS DE 2001 Y LOS GRISES DE LA POLÍTICA: UNA INVITACIÓN A SOCIOLOGIZAR LO CLANDESTINO.

COMENTARIOS AL LIBRO DE JAVIER AUYERO: *La Zona Gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. BUENOS AIRES, SIGLO XXI, 2007.

Julieta Quirós¹

“Invitamos a saquear el supermercado Kin el próximo miércoles a las 11.30, el supermercado Valencia a las 13.30, y el supermercado Chivo a las 17’. Este volante y otros similares circularon en varios barrios pobres de Moreno, un distrito ubicado en el oeste del conurbano bonaerense, invitando a vecinos a unirse a las multitudes que saquearon varias docenas de supermercados y negocios de comestibles durante los días 18 y 19 de diciembre” (Auyero, 2007:24).

La lectura de este trecho de *La Zona Gris: violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*, último trabajo de Javier Auyero publicado en la Argentina, me remitió a las dos visiones que, presentándose como excluyentes, se disputaron la interpretación de los saqueos de 2001 y los acontecimientos del 19 y 20 en su conjunto: una –que podríamos llamar ‘espontaneísta’– vio en las acciones populares de aquellas jornadas un estallido social –muchos hablaron de rebelión o insurrección popular–, donde confluyeron diversos sectores golpeados por la crisis económica. Desde esta perspectiva, los saqueos habrían sido la respuesta de los sectores más golpeados a una situación colectiva de hambre, pobreza y desempleo. Otra visión –‘conspirativa’ si se quiere– vio en las jornadas del 19 y 20, y específicamente en los saqueos, un conjunto de acciones cuidadosamente organizadas: una maniobra diseñada por ciertos sectores del poder político y económico para desestabilizar –y eventualmente derrocar– al gobierno de Fernando De la Rúa. Desde esta perspectiva, los protagonistas de los saqueos habrían sido las piezas con las cuales los poderosos –una fracción del peronismo y del empresariado nacional– llevaron a cabo su jugada desestabilizadora. La oposición entre rebelión (desde abajo) y conspiración (desde arriba) fue, también, la oposición entre lo “espontáneo” y lo “organizado”: el primer término hacía del 19 y 20 de diciembre una protesta popular auténtica y legítima; el segundo, una artimaña espuria y golpista.²

La Zona Gris constituye el primer estudio sociológico que interroga de cerca la dinámica de los saqueos de diciembre de 2001. Javier Auyero se atreve a desglosarlo de ese conjunto compacto que dimos en llamar “19 y 20 de diciembre” –en el que cacerolazos, movilizaciones, saqueos y asambleas populares se fundieron en un único fenómeno: la rebelión popular o la conspiración palaciega–, para examinarlos en su especificidad. Por este recorte novedoso, y por el tipo de preguntas de las que parte, *La Zona Gris* es, también, un desafío a las interpretaciones que hasta el momento se han disputado la representación de los hechos de diciembre. Las desafía, sobre todo, porque antes que preocuparse por definir *qué* fueron, o *por qué*, se pregunta, primero –y sencillamente–, *cómo* sucedieron. Y en ese “cómo” –que significa cuándo, dónde, por quiénes, frente a quiénes, contra quiénes– Auyero nos presenta un escenario enmarañado que torna dudosa cualquier respuesta simple a los *qué* y los *por qué*. No se trata, simplemente, de que se vuelve difícil hablar de rebelión o de conspiración; se trata, más bien, de que a la luz del análisis del autor los propios límites entre lo espontáneo y lo organizado comienzan a desdibujarse. En este sentido, es de imaginar que el libro –que nos confronta con un universo complejo, plagado de grises– impaciente a aquellos que sólo se sosiegan con una sociología de afirmaciones (blancas o negras) y respuestas (conclusivas).

En principio, con este nuevo trabajo Auyero traza una línea de continuidad con sus investigaciones en el área de estudios sobre la acción colectiva y la protesta social (cf.: Auyero, 2002 y 2004). Siguiendo a Thompson, el autor contesta la visión espasmódica de la acción colectiva –esto es, la articulación mecánica entre condiciones materiales (hambre, pobreza, desempleo) y acción popular–, y parte del supuesto inverso: el de que cualquier comportamiento colectivo supone un conjunto de acciones elaborado cuya explicación no se agota en condicionamientos materiales. Plantea que para comprender la naturaleza de los saqueos de 2001 debemos poner entre paréntesis las grandes explicaciones, ajustar el zoom y analizar su dinámica microscópica, es decir, las tramas de relaciones y secuencias de interacciones que estuvieron en su génesis y desarrollo. El autor emprende su propuesta por un doble camino: por un lado, el de la investigación de archivo, llevando a cabo una minuciosa reconstrucción de los hechos en base al examen de la prensa nacional, provincial y local, correspondiente a diciembre de 2001. Por otro, el de las entrevistas a algunos de los protagonistas de los saqueos en dos distritos del conurbano (personas que saquearon, vecinos, comerciantes cuyos negocios fueron saqueados, militantes partidarios locales, *punteros* políticos) y a actores políticos claves en aquel momento histórico (Juan José Álvarez, Secretario de Seguridad de la provincia de Buenos Aires; Aníbal Fernández, entonces Ministro de Trabajo de la provincia; Luis D’Elia, dirigente de la Federación Tierra y Vivienda).

Articulando ambos tipos de evidencia, el autor advierte que la dinámica de los saqueos presenta una serie de recurrencias reveladoras. En primer lugar, la selectividad de los blancos: los saqueos se concretan mayoritariamente en comercios chicos y no en los grandes supermercados. Segundo, la protección policial también es selectiva: estadísticamente hay presencia policial en los grandes mercados y ausencia en los chicos. Tercero, presencia de militantes y referentes partidarios en los lugares de saqueo que carecían de protección policial, y ausencia de esos militantes en puntos con presencia policial. Cuarto, las acciones cuentan con gente que dirige, organiza, decide dónde ir y dónde no, cuándo entrar y cuándo salir –según algunos de los entrevistados, esos organizadores eran en algunos casos *punteros* partidarios–. Quinto, fuerzas de la policía bonaerense que, estando en lugares con amenazas o acciones de saqueos, no sofocan a sus protagonistas –tenían orden de no hacerlo–, e incluso participan de los mismos. Finalmente, buena parte de los entrevistados señala que *sabía* que iba a haber saqueos –hacía tiempo que se venían anunciando a través de rumores–, y casi todos ellos los atribuyen a la “política”.

Si examinamos de cerca la dinámica de los saqueos es difícil, argumenta Auyero, oponer saqueadores a fuerzas represivas, agentes del caos a agentes del orden, violencia a política institucional. Aún más: la dinámica de los saqueos, dice el autor, revela un conjunto de relaciones y conexiones “clandestinas y ocultas” (2007:24) entre saqueadores, militantes partidarios, autoridades políticas y fuerzas represivas del Estado, que fueron parte de las condiciones de posibilidad de esos hechos. Estas conexiones –que imbrican lo que solemos pensar como separado, y tornan borrosas las distinciones entre política institucional y política beligerante– constituyen lo que Auyero denomina la *zona gris* de la política.

Su tesis sobre la zona gris es doble: (1) las relaciones que la constituyen son un componente clave en la génesis de acciones de violencia colectiva extraordinaria –como los saqueos–; (2) lejos de desaparecer cuando desaparece la violencia, la zona gris es constitutiva de la vida política ordinaria y formal, o si se quiere, de la normalidad de la política. Los saqueos de 2001 son, en este sentido, una especie de caso ejemplar a través del cual Auyero construye y explora ese “objeto analítico” (2007:48) que le interesa: la *zona gris* de la política. El libro plantea, así, una propuesta de investigación: invita a convertir en objeto sociológico una serie de fenómenos hasta ahora reservados al universo de la especulación, de la anécdota, de las denuncias y los informes periodísticos, de las biografías no autorizadas. Auyero nos dice que el volante que recibieron los vecinos de Moreno invitando a saquear debe ser considerado seriamente si es que queremos entender cómo funciona efectivamente la vida política argentina.

Acogiendo la propuesta programática del libro, reflexiono, en las páginas que siguen, sobre algunas dimensiones e implicancias de ese objeto analítico que apunta a circunscribir y encarar el estudio de fenómenos que, como bien nos indica el autor, tienden a ser dejados de lado, tanto por los estudios de la política beligerante, como por los de la política institucional. Entre los caminos posibles que puede adoptar esa reflexión, aquí me propongo esbozar uno, doblemente parcial. Primero, porque busca trazar un diálogo –también, uno entre otros posibles– entre la mirada sociológica y la antropológica; es decir, plantea al libro preguntas e inquietudes que podríamos considerar “antropológicas”. Segundo, porque en la medida que da la bienvenida a la proposición del libro, no para sintetizarla o reproducirla, sino para analizarla con el espíritu en que el propio autor la ofrece, esto es: no como un punto de llegada, sino como un punto de partida a ser desplegado. En este sentido, mi reflexión no da el mismo tratamiento a todos los puntos del argumento de la obra, sino que se concentra en algunos específicos: aquellos que indican, a mi entender, direcciones para pulir la noción de la *zona gris* como herramienta conceptual y desdoblar su usos analíticos.

Sociologizar lo clandestino

La zona gris no es sólo un área de ambigüedad donde se funden las fronteras de la política institucional y la política violenta. Es también un espacio de clandestinidad, en la medida en que incluye prácticas y relaciones signadas por diverso grado y escala de ilegitimidad e ilegalidad. Sociologizar lo clandestino es, entonces, uno de los desafíos al que nos convoca Auyero. La lectura del libro abre, en este sentido, una serie de interrogantes sobre las implicaciones del ejercicio; interrogantes que trascienden el fenómeno de los saqueos y el campo de la política, en tanto y en cuanto constituyen dilemas de buena parte, sino toda, la investigación sociológica y antropológica –pues todo universo de estudio nos depara, en mayor o menor medida, con sus zonas grises–.

¿Cómo estudiar, entonces, lo clandestino? La pregunta se desenvuelve en varias otras. Algunas de carácter epistemológico: ¿cómo no transformar la pesquisa en una búsqueda de “verdades” ocultas, y con ello, la relación del investigador con sus interlocutores en un vínculo guiado por la sospecha?; ¿cómo no aplanar o medir la palabra de nuestros interlocutores con la vara de lo verdadero/falso? Y, más importante: ¿cómo no jerarquizar las perspectivas y las versiones encontradas, o no presumir que unas son menos parciales o interesadas que otras? El análisis de Auyero resiste a esta jerarquización y despliega visiones discrepantes, en cuya superposición –y contradicción– el autor va diseñando el cuadro de conexiones que le permiten iluminar parte de la trama

relacional de los saqueos. Así, por ejemplo, mientras en una entrevista el Ministro de Trabajo de la provincia de Buenos Aires dice enterarse de los saqueos con anticipación, gracias a la información que provenía de “las bases” del partido en los barrios, los entrevistados pertenecientes a las “bases” –*punteros* por ejemplo– dicen al autor que ellos sabían de antemano que habría saqueos, porque “la gente del partido” lo había comunicado. El autor no se apresura dando más o menos crédito a una versión, sino que las pone en un primer diálogo, del cual surge un dato que interesa: la existencia de una red de relaciones por la que circula información, y por la que circularon los rumores que crearon, entre otras cosas, condiciones y disposiciones para saquear.

Incluir zonas grises en nuestras investigaciones abre, también, un conjunto de interrogantes de orden metodológico: ¿qué técnicas de investigación requiere ese ejercicio?; y, más específicamente, ¿qué implicancias, alcances, y limitaciones, presenta la técnica de la entrevista? Entiendo que, además de una reflexión sobre cómo el investigador irá a hacer visible aquello que es para ser oculto –es decir, qué tipo de escritura y presentación de los datos se requiere para hablar de lo que compromete a nuestros interlocutores–, es necesario, también, algo que en ciencias sociales solemos hacer poco: me refiero a la incorporación en el análisis de la situación de entrevista y del estatuto de los datos allí producidos. La esterilidad de juzgar el discurso del entrevistado en términos de verdad/falsedad, creencia/sospecha, no es una cuestión de disposiciones subjetivas sino un problema sociológico vinculado a: (1) el hecho de que, como nos enseñara Malinowski, el sentido de la palabra no está desligado del contexto de situación en que la palabra es proferida –en qué circunstancias, frente a quién, para quién nuestros interlocutores están hablando, son elementos que constituyen el significado de lo que es dicho–; y (2) a que, como nos enseñaran primero Jakobson y luego Austin, la función comunicativa es tan sólo una de las múltiples funciones del lenguaje –al hablar no sólo “comunicamos” sino que producimos realidades, efectos poéticos, estéticos, performativos, sobre el mundo social–.

En este sentido, podríamos decir que lo que comerciantes, políticos, funcionarios, vecinos y militantes partidarios le dicen a Auyero en relación a los saqueos no está desvinculado de: la relación que cada uno de ellos tiene con el investigador; los juicios y valores, propios y ajenos, en torno a los hechos narrados; lo que el entrevistado piensa sobre las ideas, valores, y juicios del entrevistador (y viceversa); las expectativas del entrevistado en relación a lo que se dirá sobre y a partir de lo dicho, y, por tanto, las imágenes –una vez más, propias y ajenas– que el entrevistado quiere dar ante el entrevistador y la audiencia; la posición social y estructural del entrevistado en los hechos narrados y en las redes de relaciones que esos hechos involucran (quiénes son esas personas y qué

vínculos tienen entre sí); los intereses de cada quién y la competencia, dentro de esas redes, por imponer una cierta visión acerca de los saqueos. Aunque Auyero introduce algunos de estos elementos a lo largo del libro, una interrogación sistemática sobre ellos enriquecerá, sin duda, el material empírico, e iluminará nuevas y más dimensiones de las bases relacionales de los saqueos.

La Zona Gris nos lleva a reflexionar sobre la entrevista como técnica en un sentido más profundo: el de la importancia de buscar evidencias empíricas alternativas a la palabra. En un trabajo excepcional sobre las prácticas de brujería en la Francia contemporánea, Jeanne Favret-Saada (1977) problematiza las dificultades que atravesó durante su trabajo de campo para acceder a los fenómenos en que estaba interesada. A juzgar por las respuestas que sus interlocutores daban a sus preguntas, ella debería haber afirmado, sencillamente, que ninguno de ellos practicaba brujería, o inclusive, que en el Bocage la brujería no existía. Sólo cuando la investigadora, conviviendo en la comunidad, se vio implicada en una situación de acusación de brujería –es decir, cuando se vio involucrada y afectada dentro de ese mundo–, pudo saber algo sobre esas prácticas que a nivel del discurso eran negadas, o simplemente atribuidas a otras personas y a otros lugares. Su etnografía evidencia cómo, dependiendo del objeto, la pregunta como técnica de indagación, y la palabra como evidencia, pueden tornarse caminos trancos de investigación. Volviendo a *La Zona Gris*, entiendo que los puntos mencionados arriba (contexto de situación, funciones performativas del lenguaje, análisis sociológico de las posiciones–de y las relaciones–entre los entrevistados) constituyen una puerta prolífica en esta dirección, como también lo son la investigación de archivo y el análisis estadístico, por los que Auyero llega a hipótesis y conclusiones sugestivas.

Una última observación en relación a la zona gris como objeto sociológico: ¿gris –ambiguo, y clandestino– para quién y desde el punto de vista de quién? Esta pregunta –la pregunta con la que un antropólogo siempre viene a importunar– no es protocolar, sino que hace, a mi entender, a la potencia de la ‘zona gris’ como herramienta analítica. El vínculo entre “violencia colectiva extraordinaria” y “política partidaria habitual” –que el autor identifica al inicio como una clave para comprender los saqueos– es una de las tantas formas que puede adoptar la zona gris. A lo largo del libro, el objeto tiende a extenderse cuando la “política partidaria habitual” deviene “política”, o cuando la “violencia colectiva extraordinaria” deviene “violencia” a secas, y abarca comportamientos colectivos e individuales, cotidianos y extra-cotidianos. La zona gris pasa a ser, entonces, el espacio donde se localiza un amplio espectro de prácticas y relaciones –desde los vínculos entre gobiernos y partidos políticos con la mafia, el tráfico de drogas, la represión ilegal, el crimen organizado, hasta casos que el autor toma de sus investigaciones, como la relación entre vecinos y pun-

teros barriales en enclaves de pobreza, o como el caso del El Chofa, una especie de matón local de cuyo accionar depende el funcionamiento de la política institucional en una provincia argentina (2007:65 y ss.). Lejos de ser un problema en sí mismo, entiendo que esta elasticidad puede ser ventajosa, siempre y cuando explicitemos desde el punto de vista de quién y en base a qué criterios (blancos y negros) estamos definiendo las fronteras de la zona gris –que son también las fronteras, siempre relativas y situacionales, entre política/violencia, legalidad/ilegalidad, legitimidad/ilegitimidad-. Pensando en esta dirección, sugiero que una serie de ideales sobre el deber-ser del vínculo político y de la institucionalidad democrática están operando en la aparición del ‘gris’, y que vale la pena ensayar el ejercicio de reflexionar sobre ellos: en primer lugar, porque se trata de ideales que suelen estar en la base de las preguntas y respuestas con que abordamos el estudio de la política desde el campo académico; y, en segundo lugar, porque explicitarlos nos permitirá evitar que la zona gris se nos escabulla como objeto, o se transforme en una categoría moral (y acusatoria), más que analítica.³

En lo que sigue esbozo un inicio de este ejercicio, y para ello me detengo en un apartado del libro donde la zona gris se vuelve escurridiza: el de las imbricaciones entre política partidaria y vida cotidiana en contextos de pobreza y marginalidad.

La zona gris de la “política de los pobres”

La zona gris se extiende en otra dirección cuando es definida como el espacio social en el que convergen no dos, sino tres elementos: la “violencia colectiva” (extraordinaria), la “política partidaria” (habitual), y la “vida cotidiana”. Esta tríada es central en el argumento, en la medida en que permite al autor mostrar que la trama de relaciones que se activó durante los saqueos los precede y los trasciende. Al tomar distancia de una visión rupturista entre política ordinaria y extraordinaria, y al desconfiar de las grandes explicaciones mecanicistas –tanto de derecha como de izquierda–, Auyero demuestra que los saqueos no salen de un repollo, sino que están inscriptos y elaborados en una red de relaciones interpersonales, cotidianas, microscópicas. La reconstrucción de esa red es sugestiva: el autor nos muestra, por ejemplo, la circulación del rumor como un elemento clave en la creación de oportunidades para saquear (y luego para desmovilizar), las relaciones interpersonales (de parentesco, amistad y vecindad) por las que circularon esos rumores, y a esas relaciones operando en el momento del saqueo (la gente no va sola a saquear sino con personas de confianza; la presencia de personas conocidas va pautando la dinámica de las acciones, indicando adónde ir y adónde no). Sin dejarnos simplificar el juego en

visiones espontaneístas o conspirativas, el análisis de Auyero nos permite ver el poder diferencial para producir efectos sobre el mundo social. Las estructuras partidarias son un caso de ese poder diferencial: los *punteros* difundieron la noticia de la oportunidad de saqueo y tuvieron crédito en virtud de su lugar social -en la política ordinaria y cotidiana- como distribuidores de recursos y, sobre todo, de conocimiento e información.

Auyero retoma, así, otra línea de su trayectoria intelectual (cf.: Auyero, 1997 y 2001) y argumenta que, en contextos de pobreza, las redes partidarias son claves en la supervivencia y la resolución de los problemas de esas poblaciones, y que el intercambio clientelar es la forma dominante en que, día a día, *punteros* y *vecinos* se vinculan. La posición cotidiana de los *punteros* en tanto agentes distribuidores de programas y recursos públicos, nos obliga, dice Auyero, a revisar las distinciones tajantes entre política formal e informal, entre Estado e instituciones no estatales. En el esquema argumentativo del libro, el clientelismo es la zona gris de la política de los pobres.

Atendiendo a los casos y descripciones que el autor presenta, sin embargo, entiendo que las relaciones clientelares son grises al desafiar, además, otra serie de distinciones normativas que -dependiendo del caso y de la perspectiva adoptada- las tornan ocultables, ilegítimas, desviantes o políticamente incorrectas. Una de esas distinciones refiere a lo que podríamos llamar principio de impersonalidad, esto es: el presupuesto de que el Estado moderno, y sobre todo la aplicación de sus políticas, no funcionan -o no deberían funcionar- sobre la base de vínculos interpersonales y contingentes (como aquel que liga, por ejemplo, a *punteros* y *vecinos*-) sino, antes bien, mediante procedimientos impersonales y padronizados. Una segunda distinción normativa refiere al par universal/particular: los intercambios en que se basan las relaciones cotidianas entre pobres y estructuras partidarias involucran bienes específicos (como las políticas de asistencia social) que, al ser asignados diferencialmente, introducen una selectividad dentro de la población. A través de las relaciones clientelares, aquello que se presenta como universal es, en la práctica, particularizado. La lógica interpersonal del *favor* y del *agradecimiento* propia del vínculo clientelar confronta con el ideal democrático moderno del *derecho*, en virtud del cual la circulación de los recursos estatales debe regirse por criterios no sólo impersonales, sino también, aplicados igual y universalmente a todos -esto vale, inclusive, para los criterios selectivos de las políticas focalizadas-. En la medida en que las redes clientelares ponen a funcionar su maquinaria personalista y particularista, desafían el universalismo y se tornan grises. Entiendo que una tercera distinción normativa es quebrantada por el vínculo clientelar, tiñéndolo de gris. Partimos del supuesto de que ese vínculo es una relación política fundada en un intercambio que incluye beneficios económicos; ese fundamento las

torna espurias en la medida en que desafía las fronteras de dos órdenes que, creemos, deben ir separados: la política, universo que presumimos referente al compromiso desinteresado, y la economía, universo que presumimos ligado a la subsistencia y al interés.⁴ A ello se suma un rasgo fundamental de ese intercambio político-económico: su carácter asimétrico. Auyero señala la asimetría en términos de dominación: la dominación del “mediador” o “broker” sobre el “cliente”, en virtud de la dependencia que éste último tiene respecto del primero para la resolución de sus problemas de subsistencia.

Me pregunto, no obstante, si en el marco de una mirada preocupada por los efectos de poder del clientelismo, no cabría preguntarnos, también, por el carácter recíproco de la dependencia: es decir, la forma en que la posición y el poder de los *punteros*, depende –en otro nivel del circuito de intercambio– del apoyo de sus “clientes”. Creo importante señalar la naturaleza interdependiente de esta relación, no para restar peso a la asimetría que la caracteriza sino, al contrario, para ver que el *puntero* es una pieza fundamental dentro de esa tecnología de poder –en el sentido foucaultiano del término– que es el clientelismo. Además de las perspectivas “culturalistas” –el clientelismo como conjunto de hábitos, disposiciones y creencias arraigadas– o “historicistas” –el clientelismo como coyuntura–, podemos pensar e interrogar al fenómeno clientelar como una tecnología de poder dentro de esa forma de gobernar que conocemos como democracia. En su análisis etnográfico sobre el funcionamiento de la democracia moderna, Marcio Goldman (2006) propone esta lectura y llama la atención sobre la forma en que ciertos mecanismos de poder, como las elecciones, concilian principios de inclusión (la representación política, por ejemplo) con principios de exclusión (la profesionalización de los políticos). Pensando a la luz de esta formulación, me pregunto si una de las mayores eficacias del clientelismo como tecnología de poder no reside, precisamente, en su capacidad para realizar una negociación práctica entre principios de ese tipo: el derecho universal y el derecho restrictivo. El clientelismo consigue una coexistencia relativamente pacífica –y disciplinadora– entre la inclusión y la exclusión en la medida en que el acceso a las políticas y recursos estatales permanece virtualmente abierto para todos, mientras, en los hechos, se restringe a aquellos que están dispuestos a (o tienen condiciones para) entrar en sus redes.

Volveré sobre este punto en el último apartado. Antes, una última observación –ya de otro orden– sobre la incorporación –junto con la “violencia colectiva” (extraordinaria) y la “política partidaria” (habitual)– de la “vida cotidiana” al espacio de la zona gris. Nuevamente, la pregunta molesta: “vida cotidiana” de quién. Auyero contempla en su análisis la vida cotidiana de los pobres. Queda planteada la pregunta que Laura Masson (2002) y Gabriel Vommaro (2008) formulan en relación al clientelismo: ¿hay zona gris más allá de la política de

los pobres? Entiendo que sería desacertado reducir la imbricación entre “política partidaria” y “vida cotidiana” a los sectores populares.⁵ Como dije al inicio, *La Zona Gris* no pretende ser un punto de llegada, sino el punto de partida de una propuesta programática y de un campo de investigación; en este sentido, queda pendiente la tarea de examinar las imbricaciones entre política partidaria y vida cotidiana de los poderosos. El libro nos sugiere la centralidad de esa imbricación en los saqueos: entre las evidencias presentadas por el autor encontramos, por ejemplo, a Alfredo Coto pidiendo al gobierno protección para sus supermercados, a través de un llamado telefónico directo a la Secretaría de Seguridad. Las relaciones cotidianas entre los Coto y las estructuras más altas del poder son la otra arista de la zona gris en la normalidad de la política, y una pieza a ser incorporada en el estudio de la trama relacional de los saqueos.

Los grises de la política: *¿contra o con la democracia?*

Una de las tesis que recorre el libro es que las relaciones que operan en la zona gris no sólo tienen un lugar central en el funcionamiento de nuestro sistema político, sino que se encuentran, además, en expansión. A la luz de los factores que el autor identifica como causantes de ese crecimiento –aumento de la marginalidad y la pobreza estructural; impunidad de las fuerzas represivas; consolidación y avance de las redes clientelares en un Estado en retirada⁶ –, una lectura posible de la afirmación sería pensar a la zona gris como un espacio propio de sistemas democráticos defectuosos. Habría entonces, según el momento y el lugar, más o menos zona gris. Y si bien Auyero sugiere esto en varios pasajes del libro, pienso que él mismo nos ofrece otra lectura alternativa, cuando nos aclara que su trabajo busca escudriñar la zona gris en su contenido y forma dentro de una coyuntura histórica específica (2007:74). A mi entender, la propuesta del libro despliega su potencialidad desde este último punto de vista más “estructuralista” si se quiere: es decir, un punto de vista preocupado por indagar bajo qué formas se presenta y opera la zona gris en cada contexto socio-histórico.

Esta lectura se complementa con la perspectiva de poder y sus tecnologías, que sugerí más arriba para pensar al clientelismo. A la luz de esa perspectiva, la relación entre zona gris y democracia adquiere, también, una arista más estructural que coyuntural: las relaciones que hacen a la zona gris pueden ser vistas, no sólo como aquello que vulnera o desvirtúa las formas democráticas, la ciudadanía o la dimensión pública de la política (2007:77; 199 y ss.) sino, también, como parte de los pilares sobre los cuales eso que conocemos como “democracia” –aquí y en el primer mundo– efectivamente se practica. En otros términos: sugiero que aquello que desde una perspectiva aparece como un obstáculo para

la democracia, desde otra es, precisamente, parte de sus condiciones de posibilidad. Esta mirada nos permitiría repensar el lugar de algunos fenómenos que consideramos como desperfectos a ser corregidos: por ejemplo, la “compra de votos”, que Auyero menciona al final del libro, podría ser pensada como parte de los mecanismos estructurales con que se definen las elecciones en democracia; o, también, podría pensarse que –junto con la alternancia electoral– el poder disruptivo de las elites y las acciones de violencia extraordinaria (colectivas o no) son parte de los mecanismos que dirimen quién va a gobernar –en democracia–.

El Estado democrático y el sistema de partidos, nos recuerda Goldman (2006: 265 y ss.), no son sólo instituciones sino, también, un tipo específico de poder cuyo único modo de funcionamiento posible es oscilar, continuamente, entre “códigos explícitos” y “trampas inconfesables”; es en este sentido que la zona gris resulta un objeto analítico promisorio en nuestra comprensión de la política contemporánea.

Notas

¹ Magíster y doctoranda del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: juquiros@hotmail.com

² Cabe excluir, dentro de este esquema, a la interpretación de la izquierda trotskista, que atribuyó un sentido y valoración inversos al par espontaneísmo/organización: descartando la teoría del golpe desde arriba, vio en la rebelión popular, no una reacción espontánea a la crisis, sino la respuesta de una clase obrera organizada.

³ Este desplazamiento –del orden conceptual al orden moral– es señalado por trabajos que reflexionan sobre la noción de clientelismo en la obra de Javier Auyero (Vommaro, 2008) y sobre el tratamiento del vínculo clientelar en la “política de los pobres” (Masson, 2002). En *La Zona Gris*, la clasificación de relaciones y prácticas como “violentas”, “desviantes”, “clandestinas”, o el uso de términos como “saqueador” o “puntero” –categorías que en el universo social estudiado pueden jugar como etiqueta acusatoria–, merecen una reflexión en la medida que no son operaciones meramente descriptivas sino calificaciones hechas en base a premisas normativas a ser enunciadas –sobre todo si tenemos en cuenta que esas premisas no son, en muchos casos, compartidas por los protagonistas de las situaciones consideradas *grises* por el autor–.

⁴ Esta purificación no es exclusiva de los estudios sobre clientelismo. Como muestro en otro trabajo (Quirós, 2008), forma parte de los implícitos en los estudios sobre movimientos sociales y acción colectiva, y sobre la política entre sectores populares en general.

⁵ Mientras tanto, queda abierto el interrogante inverso, también planteado por Masson y Vommaro: ¿habría, para Auyero, “política de los pobres” más allá (de la zona gris) del clientelismo?

⁶ Varios autores han criticado la idea de ausencia del Estado (Manzano, 2007; Grimson, 2003; Svampa y Pereyra, 2004) e indicado la necesidad de estudiar los modos en que el Estado redefinió sus modos de intervención social. Señalo, además, que recuperando la propuesta de Auyero de acoger los grises y desconfiar de nuestras clasificaciones rígidas (entre política institucional y no institucional, formal e informal, entre Estado y Sociedad), parece pertinente estudiar la gestión de recursos estatales por parte de agentes en teoría “no estatales” –como los *punteros*– como parte de las formas a través de las cuales hoy ese Estado se hace presente.

Bibliografía

Auyero, J. (Comp.). (1997). *¿Favores por votos? Estudios sobre clientelismo político contemporáneo*. Buenos Aires, Losada.

Auyero, J. (2001). *La política de los pobres. Las prácticas del clientelismo del Peronismo*. Buenos Aires, Manantial.

Auyero, J. (2002). *La protesta. Retratos de la Beligerancia popular en la Argentina democrática*. Buenos Aires, Libros del Rojas.

Auyero, J. (2004). *Vidas Beligerantes: dos mujeres argentinas, dos protestas y la búsqueda de reconocimiento*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Favret-Saada, J. (1977). *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard.

Goldman, M. (2006). *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro, 7Letras.

Grimson, A., Lapegna, P., Levaggi, N., Polischer, G., Varela, P. y Week, R. (2003) *La vida organizacional en zonas populares de Buenos Aires. Informe etnográfico*. Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries, Population Research Center, University of Texas. Working Paper Series, 02. [en línea]. www.prc.utexas.edu/urbancenter/documents/wp0315e.pdf

Manzano, V. (2007). *De La Matanza Obrera a Capital Nacional del Piquete: etnografía de procesos políticos y cotidianos en contextos de transformación social*. Tesis de Doctorado no publicada, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.

Masson, L. (2002). La villa como aldea. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 27.

Svampa, M. y Pereyra, S. (2004). *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Biblos.

Quirós, J. (En Prensa). Política e economia na ação coletiva: uma crítica etnográfica às premissas dicotômicas. *Mana. Estudos de Antropologia Social*.

Vommaro, G. (En Prensa). Diez años de ¿Favores por votos? El clientelismo como concepto y como etiqueta moral. En E. Rinesi, G. Vommaro y M. Muraca (Comps.), *¿Si este no es el pueblo? Hegemonía, populismo y democracia en Argentina*. Buenos Aires, La Crujía-UNGS.

