ISSN: 1669-5186

Anuario de Estudios en Antropología Social

2006

Centro de Antropología Social-IDES

2
2
2

Índice

Conferencia Esther Hermitte

El sistema mundial no hegemónico y la globalización popular 7
Gustavo Lins Ribeiro

Historias de la antropología argentina

Continuidad y cambio en los estudios en etnología de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk en la facultad de ciencias naturales y museo de la Universidad Nacional de la Plata (1930-1976) 23
Germán Soprano

Ideología, represión e investigación de campo. La carrera de Antropología de Mar del Plata (1971-1977) 53
Gastón Julián Gil

Panoramas temáticos

Panorama de la antropologia y la educacion escolar en la Argentina: 1982-2006 77
Diana Milstein, María Isabel Fernández, María Alejandra García, Stella Maris García, Mariana Paladino

Artículos de investigación

El ingreso a la institución policial. Los *cuerpos inviables* 97
Mariana Sirimarco

El Olfato. Destrezas, experiencias y situaciones en un ambiente de controles de fronteras 111
Brígida Renoldi

"Hacer política en la Provincia de Buenos Aires": cualidades sociales, políticas públicas y profesión política en los '90 129
Sabina Frederic y Laura Masson

Los rituales de un banco. Un análisis etnográfico de los *valores* de una política social 139
Adrián Koberwein y Samanta Doudtchitzky

Movimientos piqueteros, formas de trabajo y circulación de valor en el sur del Gran Buenos Aires 151
Julieta Quirós

"Acá no conseguís nada si no estás en política". Los sectores populares y la participación en espacios barriales de sociabilidad política 161
Gabriel Vommaro

Somos indios civilizados. La (in)visibilización de la identidad aborigen en Catamarca. 179
Cynthia Pizarro

La devoción en escena. Teatro, ritual y experiencia en la adoración a la Virgen del Rosario 197
Karen Avenburg y Verónica Talellis

Anuario de Estudios en Antropología Social. CAS-IDES, 2006. ISSN 1669-5-186

Comentarios de libros

Política y vida cotidiana. Una etnografía más allá del realismo ingenuo y de los preconceptos académicos. 209
Comentario al libro de Julieta Quirós: *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires* . . .
Fernando Alberto Balbi

¿Por qué tendrían que considerarse indios? La pregunta por las identidades subalternas de un área rural de Catamarca. 214
Comentario al libro de Cynthia Alejandra Pizarro: *"Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca"* . . .
Carina Jofré

Antropología, desarrollo, y ruralidad 217
Comentario al libro de María Carolina Feito. *Antropología y desarrollo: contribuciones del abordaje etnográfico a las políticas sociales rurales. El caso de la producción hortícola bonaerense* . . .
Pablo Rodríguez Bilella

En memoria

Prof. Edgardo Garbulsky, in memoriam 223
Elena Achilli

Conferencia Esther Hermitte

6
6
6

El sistema mundial no hegemónico y la globalización popular[1].

Gustavo Lins Ribeiro[2]

1. Introducción

Desde hace algunos años, con estudiantes de grado y de postgrado, investigamos "otras globalizaciones políticas y económicas" o formas de globalización desde abajo (Ribeiro, 2006). En este artículo me interesan sólo las "otras globalizaciones económicas". Retomo aquí reflexiones anteriores para poder avanzar en la caracterización de lo que llamo globalización popular y sistema mundial no-hegemónico. Debo dejar en claro que parte de la definición de globalización popular se refiere a la participación de actores que, en general, no son considerados en los análisis sobre globalización o, si lo son, es sólo como migrantes o "transmigrantes", sin considerar la mayor parte de las veces que forman parte de un sistema más amplio, de escala global, cuyas amplitudes y variadas interconexiones pueden ser estudiadas. Tales actores son, para decirlo de manera directa y simple, gente del pueblo.

Existe una globalización económica no-hegemónica formada por mercados populares y flujos de comercio que son animados, en gran medida, por gente del pueblo y no por representantes de las elites. Estas redes de comercio forman parte del sistema mundial no-hegemónico y, en general, sus actividades son consideradas como ilegales, como "contrabando". Una gran cantidad de las mercancías que venden son llamadas productos piratas por los poderes establecidos. Estas redes comerciales son ilegítimas desde el punto de vista de los poderosos que las combaten en nombre de la legalidad. Así, es imposible entrar en esa arena sin tocar antes la discusión acerca de lo que es legal/ilegal y lícito/ilícito.

2. Legal/Ilegal. Lícito/Ilícito

Hoy en día la "ilicitud global" llama la atención por su escala y por su poder. Moisés Naim, editor de la revista *Foreign Policy*, publicó en 2005, "Ilícito", un libro canónico de la literatura conservadora dedicada a difundir, al decir de Abraham y Van Schendel (2005:2), la existencia de "un espectro que asombra a la globalización", el espectro del crimen organizado internacional. Con el sugestivo subtítulo de "cómo los contrabandistas, los traficantes y el lavado de dinero están secuestrando la economía global", el libro de Naím presenta un visión alarmista de cómo el "comercio global ilícito" que moviliza centenas de billones de dólares por año, representa una amenaza para la buena salud de la sociedad y del capitalismo contemporáneos. Es curioso que su autor acabe vinculando su tesis, nada neoliberal, al hecho de que el creciente debilitamiento de los Estados, provocado por la intensificación de la globalización, es un factor primordial para el aumento de las actividades ilícitas en el mundo. Naím (2005:2) proporciona una definición de "comercio global ilícito" emblemática de la interpretación conservadora:

> "Es el comercio que infringe las normas –las leyes, las reglamentaciones, las licencias, los impuestos, las prohibiciones y todos los procedimientos que utilizan las naciones para organizar el comercio, proteger a sus ciudadanos, recaudar impuestos y hacer cumplir los preceptos éticos. Ese comercio incluye compras y ventas que son absolutamente ilegales en todos lados y otras que pueden ser ilegales en algunos países y aceptadas en otros. Evidentemente, el comercio ilícito es muy negativo para la legitimación de los negocios, excepto donde no lo es. Debido a que... existe un área gris considerable entre las transacciones legales y las transacciones ilegales, un área gris que los comerciantes dedicados a lo ilícito usan para su beneficio."

Para Naím, el "comercio global ilícito" florece y triunfa en un mundo más interconectado, con fronteras más porosas y poderosas tecno-

logías (como internet) en manos de "civiles", con menos barreras al comercio y más agentes no estatales operando en el escenario internacional. El presente es el paraíso del contrabandista. El crimen organizado, a pesar de descentralizarse de manera creciente y operar en red, ha aumentado su poder político, llegando a ocupar importantes espacios de los Estados más débiles. Naím considera que, a pesar de la antigüedad de las actividades ilícitas en el plano internacional, la intensidad actual coloca al fenómeno en un nuevo nivel. Aún con su sesgo conservador (el libro se basa en un lenguaje en el que el bien está siendo sofocado por el mal), "Ilícito" deja claro, aunque no lo diga así, que el sistema mundial no-hegemónico sólo tiende a aumentar con el incremento de la compresión del tiempo-espacio, de las redes accionadas por el capitalismo flexible, de las políticas neoliberales y del debilitamiento de la capacidad de intervención y regulación de los Estados. El carácter sistémico del "comercio global ilícito" es percibido por Naím al plantear la existencia de un sistema formado por redes y nudos. En sintonía con su visión negativa, Naím plantea una oposición global entre dos polos, que lleva a la colisión entre "puntos geopolíticos claros" y agujeros negros geopolíticos". Los últimos son "los lugares donde las redes de tráfico 'viven' y se manifiestan" (p. 261), pueden coincidir con (1) estados nacionales donde no existe el estado de derecho; (2) regiones fuera de la ley y anárquicas al interior de algunos países, como las áreas montañosas de Córcega y los estados mexicanos fronterizos con los EUA; (3) áreas de frontera, como el Triángulo de Oro del Sudeste Asiático o la Triple Frontera en América del Sur; (4) sistemas de vecindades y localidades como las comunidades libanesas en las capitales de África Occidental; y (5) espacios en internet. La diferencia entre los puntos claros y los agujeros negros geopolíticos no está en la presencia o la ausencia de redes ilícitas, puesto que ellas "están en todas partes" (p. 263), sino en la existencia de una capacidad cívica y estatal suficiente para contraponerse a ellas. Para Naím,

> "un factor clave, y uno que confiere a los agujeros negros gran parte de su potencia, es su *conectividad* especializada con los puntos claros. Una región lejana, primitiva y mal gobernada, o sin gobierno, no es un agujero negro geopolítico, a menos que pueda irradiar amenazas hasta lugares distantes. Las redes del comercio que operan a nivel internacional sirven de canales a través de los cuales esas amenazas se trasladan de lugares remotos al resto del mundo" (págs. 264-265).

En su interpretación, los puntos claros y los agujeros negros mantienen relaciones y forman parte de redes que atraviesan a los Estados nacionales. Cuanto más claro es un punto, más atractivo será para la oferta de servicios y productos por parte de las redes de agujeros negros, especialmente si consideramos que la diferencia de precios es el factor determinante en el comercio ilícito. Naím explora su metáfora de lo claro/oscuro:

> "cuanto más claro es el punto claro, más altos son los precios que pueden imponerse a esos bienes ilícitos. Cuanto más oscuro es el agujero negro, más desesperadas estarán las personas por venderles a los traficantes sus bienes, sus mentes, su trabajo y hasta sus propios cuerpos. Estas dos tendencias juntas crean diferenciales de precios en constante crecimiento y, por ende, incentivos cada vez más irresistibles destinados a conectar los agujeros negros con los puntos claros" (pág. 265).

El análisis de Naím, por más sofisticado y consustanciado que pueda parecer, incurre en una serie de problemas típicos de interpretaciones destinadas a replicar a la hegemonía existente. En primer lugar, está marcado por un americanocentrismo imperial como si ese fuese el orden natural de las cosas. No logra percibir –o no se preocupa por ello– que la dicotomía "punto claro/agujero negro" ha sido históricamente construida en términos de relaciones de poder desiguales entre diferentes sectores sociales, económicos, políticos y étnicos del sistema mundial que crean una geografía política particular. Por otra parte, las relaciones entre el sistema hegemónico y el no-hegemónico, son consideradas de manera simplificada al subestimar la circulación entre ambos. Por último, en un sesgo típico del análisis de los poderosos, homogeneiza a los actores, en especial a aquellos que integran el sistema mundial no-hegemónico. Todos son –desde los "*sacoleiros*[3]" a los miembros de los carteles de droga– colocados en la misma bolsa, inmersos en un

universo cuya caracterización como ilegal es tomada como natural y moralmente obvia.

En verdad, la cuestión de los límites entre lo legal y lo ilegal, cuestión sencilla a primera vista, cuando es examinada más de cerca se revela más complicada que una simple disputa entre honestos y deshonestos, entre el bien y el mal, y se acerca mucho más al problema histórico de la distribución desigual del poder en un mundo económica, política y culturalmente diferenciado. Muchos de los agentes y corporaciones capitalistas que hoy supuestamente son cumplidores de la ley y aparentemente vulnerables a la voracidad de nuevos agentes económicos ilegales, en el pasado estuvieron en una posición donde la línea legal/ilegal tampoco era respetada. Cualquier visión absoluta de la rigidez y la eficiencia de esta línea, torna absoluta, con fines ideológicos, la eficacia, honestidad, independencia y neutralidad totales de la actuación del Estado, hecho que no resiste una revisión sociológica e histórica mayor. En esta discusión, así como en otras correlatas como la de la economía informal, la entidad central en juego es el Estado. De hecho, son las elites estatales las que han mantenido, a lo largo de los siglos, el monopolio de la definición y regulación de la legalidad/ilegalidad. En efecto, a ello apuntan trabajos tales como los de Josiah Heyman y Alan Smart (1999). Para ellos:

> "Las leyes del estado inevitablemente crean sus contrapartidas, zonas de ambigüedad y de ilegalidad total. El hampa, los piratas y los delincuentes, los mercados negros, los inmigrantes ilegales, los contrabandistas, los chantajistas: son temas que quizás ejercen una atracción escabrosa o acaso desafiante. Pero no se encuentran distanciados del estado ni el estado de ellos. Debido a que crecieron necesariamente conectadas, las leyes del estado y la evasión de las leyes del estado deben estudiarse de manera conjunta. (...) es interesante indagar sobre las condiciones bajo las cuales los gobiernos y las prácticas ilegales gozan de ciertos tipos de simbiosis y sobre las que se producen niveles de conflicto mayores o menores" (1999: 1).

La tentativa de caracterizar a las actividades ilegales en términos morales o restringidos a los lucros extras que ellas generarían, es criticada en especial por Alan Smart. Para él, existen diversos mecanismos centrales en la producción y distribución de bienes y servicios ilegales que incluyen "la confianza interna en las redes, las amenazas del uso de fuerza, la unión de transacciones ilícitas con otras legales, la legitimidad de la transacción, la importancia de la reputación para los emprendedores ilegales y su dependencia de funcionarios e instituciones corruptos" (Heyman y Smart, 1999:5). Además, hay que incluir las formas en que está estructurada la sociedad, la dinámica de su poder político y de sus políticas económicas, tanto como las coyunturas económicas y las percepciones culturales sobre la corrupción (Tullis, 1995, apud Heyman y Smart, 1999: 5).

Para entender lo que efectivamente ocurre, es necesario ir más allá de una perspectiva negativa, basada en un pretendido monopolio moral de la honestidad por parte de un segmento social. Es necesario, al decir de Heyman y Smart (1999:8), ir más allá del formalismo legal y político para reconocer que "ilegalidad no significa necesariamente que las actividades son ilegítimas, cuando hay hegemonías incompletas y prácticas estatales parciales y frecuentemente comprometidas". El análisis histórico también ha demostrado, en especial cuando se trata de los comienzos del Estado moderno e interventor, la fuerte relación entre Estado y redes violentas, tanto como el papel de la depredación en la acumulación de capital (ídem). Al mismo tiempo, a pesar de la creciente capacidad de imponer la ley que acompañó a la consolidación de los Estados a partir del siglo XIX, "no hay ninguna razón para suponer que la capacidad del Estado de imponer obediencia aumente siempre, o que desafiar la ley sea un resultado temporario de la ineficacia y de tácticas inapropiadas de aplicación de la ley (ídem: 9). Para nuestros autores, el Estado moderno "no está hecho sólo de ley y orden, sino que es un tejido complejo de lo legal y lo ilegal" (ídem).

Destaco, de las reflexiones de Heyman y Smart, aquellas que apuntan a la imperfección, la incompletud y el carácter procesual del Estado y su dominación, la inevitable generación de mercados de bienes y servicios ilegales en respuesta a las regulaciones oficiales estatales; la persistencia de prácticas ilegales e informales (como la oferta de propinas y regalos); la actuación diferenciada de los agentes estatales concretos; la manipulación de la legalidad por parte de diferentes actores al interior del Esta-

do y también por fuera de él; la consideración de las prácticas ilegales, no como un estigma sino como un recurso utilizado por diferentes grupos en varios momentos, teniendo en cuenta que la ilegalidad es una instancia o posición de un campo social típico del Estado moderno. Son igualmente importantes sus conclusiones sobre el carácter relacional de las prácticas ilegales que siempre existen en un campo de relaciones sociales atravesado por clases sociales, por la presencia del Estado y por el acceso diferenciado a recursos sociales y naturales.

Al mismo tiempo en que señalan el entrelazamiento de lo legal y lo ilegal y la diversidad de prácticas ilegales, afirman que estas últimas no deben ser vistas como el monopolio de los criminales: "los mercados negros, el soborno y el flujo ilegal de capital son alternativas por las que optan clases identificables, grupos regionales, grupos étnicos, etc. en momentos determinados" (pág. 13).

En efecto, las relaciones entre lo legal y lo ilegal son multifacéticas y complejas e involucran diversos intereses normativos, políticos y morales. En lo que respecta al sistema mundial no hegemónico, su comprensión puede ser enriquecida también por abordajes cuyo foco se mueve en las fronteras entre la economía informal y la economía ilícita (Sousa, 2004) y entre lo ilícito y lo ilegal (Abraham y Van Schendel, 2005). En el proceso de presentar las distinciones y definiciones cruciales en la construcción de la noción de sistema mundial no hegemónico, es preciso establecer una distinción sutil entre economía informal e ilícita y entre lo que es ilegal y lo que es ilícito.

No es mi propósito entrar en la vasta discusión sobre economía informal o mercado informal. En ella se encuentra un debate con gran incidencia sobre lo que me ocupa aquí: el poder de regulación del Estado; la consideración de la legitimidad de las prácticas de los actores económicos; la relación entre universos formales e informales; el papel de la confianza, de las redes sociales, etc. Tampoco llamaré economía informal global a la globalización popular pues creo que el énfasis sobre hegemonía es más esclarecedor de las relaciones que están en juego.

A efectos de mis objetivos en este artículo, es suficiente considerar la diferenciación entre economía informal y economía ilícita que plantea Rosinaldo Silva de Sousa (2004), pues permitirá dejar en claro la distinción central que señalo entre crimen organizado global y globalización popular. Lo que Souza llama "economía informal" equivale para mí, en el plano global, a la globalización popular. Para Sousa el "sistema de comercio ilícito" del cual forma parte el narcotráfico, por ejemplo, y la "economía informal" comparten algunas características generales para su funcionamiento: el uso de la corrupción y la importancia del "valor confianza" y de ciertos principios de reciprocidad (Lomnitz, 1988, 1994). Entretanto, para el sistema de comercio ilícito hay un otro factor crucial, marginal a la dinámica de la economía informal: el uso de la violencia. En suma, Souza distingue la economía informal e ilícita de acuerdo con las relaciones sociales diferenciadas y características de cada una. En la informal, que se beneficia con la omisión del Estado, prevalecen el "valor confianza" y ciertos principios de reciprocidad; sus agentes no ambicionan el dominio de los medios de ejercicio de la violencia. Mientras que en la economía ilícita, confianza y reciprocidad también están presentes pero prevalecen la violencia ilegítima y la corrupción de los agentes públicos. Aquí se trata de una violencia instrumental racionalizada, "un medio que opera bajo un relativo control en los negocios ilícitos y cohíbe ciertas conductas contraproducentes para el incremento de la riqueza ilícita" (Sousa, 2004: 170). Para mí, entonces, una diferencia fundamental entre el crimen organizado global y la globalización popular refiere a la falta de importancia, en esta última, de la violencia como factor regulador central de las actividades económicas, en especial respecto de la validez de los contratos entre los agentes económicos.

En su estudio sobre flujos globales, Abraham y Van Schendel (2005:4) enfatizan la diferencia entre legal, "lo que los Estados consideran legítimo", y lícito, "lo que las personas involucradas en redes transnacionales consideran como legítimo". Así, muchos flujos de personas, mercaderías e informaciones son considerados ilícitos porque desafían las normas de las autoridades formales, pero son considerados lícitos por las personas implicadas en las transacciones. Argumentan que hay "una diferencia cualitativa de escala e intención entre las actividades de cuadrillas internacionalmente organizadas y las múltiples micro-prácticas que, a pesar de ser ilegales en un sentido formal, no son motivadas por una lógica estructural organizativa ni por un propósito unificado" (ídem).

Para analizar las líneas fluidas entre lo lícito y lo ilícito, Abraham y Van Schendel se valen de las nociones de "cadenas de mercaderías" (los trayectos recorridos por los bienes, desde la producción hasta el consumo) y de "espacios regulatorios" (zonas en las cuales son dominantes ciertos conjuntos específicos de normas o reglas estatales o sociales). Se trata de una opción interpretativa bastante productiva para pensar prácticas transnacionales. Definen a las "actividades criminales transnacionales" como "*formas de prácticas sociales* que intersectan dos o más *espacios regulatorios* y violan al menos una regla normativa o legal" (p.15). Como se sabe, la producción, circulación y consumo de mercaderías pueden ocurrir en espacios circunscriptos o atravesar diferentes espacios regulatorios.

De esta forma, determinadas mercaderías que entran en determinados flujos y atraviesan ciertos espacios regulatorios pueden pasar de legales a ilegales o viceversa. Por ejemplo, cajas de whisky escocés pueden ser producidas y exportadas legalmente a un país e introducidas y vendidas ilegalmente en otro. La producción de hojas de coca en Bolivia es otro ejemplo interesante de cómo se transforman los signos de acuerdo con diferentes espacios regulatorios. Si se produce en determinadas áreas del país y en determinada cantidad, la hoja de coca es legal y su producción se considera legítimamente encaminada al consumo tradicional de las poblaciones indígenas. Fuera de esos casos, su producción es ilegal y pasa a ser sospechosa de ingresar en la cadena de mercaderías que lleva al consumidor de cocaína (sobre este tema, véase Sousa, 2006). El lavado de dinero es visto por Abraham y Van Schendel (2005) como un ejemplo de legalización, en las transformaciones posibles de lo lícito-ilícito. La conversión de drogas ilegales en dinero permite, por medio del lavado, la movilidad en flujos lícitos. Para nuestros autores "lo que determina la legalidad o ilegalidad en diferentes puntos de la cadena de mercaderías, es la escala regulatoria específica en que se encuentra el objeto" (p.17), por eso es importante identificar el "origen de la autoridad regulatoria" y, en consecuencia, "distinguir entre el origen político (legal e ilegal) y el social (lícito e ilícito) de la autoridad regulatoria" (ídem). Lícito/ilícito, entonces, dicen mucho más respecto de las percepciones sociales que la letra de la ley.

> "Al introducir el concepto de legitimidad social o licitud y contrastarlo con legitimidad política o legalidad, buscamos destacar la naturaleza políticamente derivada de esta distinción y sus bases morales-institucionales, con el propósito de ayudar a desnaturalizar la Ley como la condición del sentido común del espacio doméstico nacional" (p. 31).

Ante las dificultades para encontrar soluciones universales a las contradicciones existentes entre el par legal/ilegal y el par lícito/ilícito, especialmente en el ámbito transnacional, que atraviesa las leyes amoldadas por los Estados-nación, Abraham y Van Schendel construyen una noción cuya definición se ve determinada, en última instancia, por los cruces entre lo lícito y lo ilegal y entre lo ilícito y lo legal: lo **(i)lícito**. Su interés está centrado, especialmente, en el cruce entre lo lícito y lo ilegal que crea un espacio donde lo (i)lícito significa actividades "legalmente proscriptas pero socialmente sancionadas y protegidas" (p. 22) como aquellas que animan, quiero señalar, la globalización popular, esto es, las actividades de los turistas-compradores y de los mercados populares de *gadgets* globales. En muchos contextos, lo "socialmente lícito" domina lo "formalmente ilegal", como en el ejemplo de los autores sobre la venta, en Pakistán, de filmes indios en DVDs "piratas". La visibilidad y el carácter rutinario de las actividades ilegales no significa que el Estado deje de reprimirlas, algo que frecuentemente hace la policía en momentos de elevado sentido de "misión cívica y pública" (idem).

Una advertencia antes de proseguir

Al entrar en un universo de prácticas y representaciones sociales altamente permeado por valores donde el bien y el mal son muchas veces considerados como absolutos, el análisis sociológico y antropológico corre el riesgo de ser acusado, en una lectura conservadora, de glamorizar el crimen y satanizar al Estado. Está claro que, en estos contextos complejos y delicados, no se trata ni de una cosa ni de la otra. Reconocer que las líneas entre lo legal y lo ilegal se definen por relaciones históricas de poder y por el ejercicio de la hegemonía no implica una posición relativista donde todo lo que es ilegal

sea aceptable o toda legalidad sea absurda. En este universo, los dilemas de la investigación antropológica crítica se encuentran en medio de varias tensiones donde el fiel de la balanza es el buen sentido del investigador. Así como no es posible considerar al Estado y la legalidad como absolutos, tampoco se pueden idealizar las prácticas ilegales. La cuestión está bien resumida por Heyman y Smart:

> "Mucha ilegalidad es peligrosa y mucha legalidad es razonable. Tanto el fraude financiero como la violencia física deben prohibirse, procesarse y castigarse. El mero hecho de que la ilegalidad persista y que con frecuencia se entrelace con el mundo legal y formal no justifica una posición rigurosamente relativista. Asimismo, si bien el estado es un instrumento de fuerza y predación (impositiva) organizadas, en tanto expresa componentes razonables del derecho, no es totalmente equivalente a la fuerza y la predación ilegal. Sin embargo, no podemos sostener lo contrario, que todo lo que hace el estado formal es eficaz desde el punto de vista ético y que todas las actividades ilegales son inmorales y deben destruirse. Esa afirmación no se sostiene en un sentido empírico... ni en un sentido ético. En el segundo caso, muchas actividades identificadas como ilegales tienen una gran legitimación de parte de la sociedad (o de algunos grupos específicos) y, en tales circunstancias, la respuesta del estado constituye una mala aplicación de la ley, lo cual agrega ilegalidad y persecución, incluso "guerras" de diversas clases, éticamente peores que la violación de la ley original. El trabajo atento de los estudiosos, que supere la hipótesis de que toda legislación formal es buena y de que toda ilegalidad es un "problema" que debe eliminarse y establezca el equilibrio específico en cada caso, puede ayudar a informar las elecciones éticas públicas que debemos realizar" (1999: 21).

3. El Sistema Mundial No-Hegemónico

Haré una rápida consideración histórica, casi una digresión, para evitar un problema común que se plantea cuando se trata de la globalización: la tendencia a creer que se trata de fenómenos nuevos que jamás sucedieron antes. Muchas de las mercancías que comúnmente son vendidas en el ámbito de la globalización popular son verdaderos simulacros, para usar la expresión de Jean Baudrillard, con distintos grados de perfección. No por casualidad, la piratería es, hoy, una expresión comúnmente usada por los poderosos para referirse a la actividad de reproducción y venta de copias no autorizadas de mercancías valorizadas por los consumidores contemporáneos, especialmente las *superlogos*, esto es, copias de grandes marcas mundiales (Chang, 2004). La piratería es una actividad muy antigua e históricamente ha significado una alternativa a los modos predominantes de vida, trabajo y comercio:

> "La piratería fue una alternativa atractiva a morirse de hambre, hacerse mendigo o ladrón o servir, en condiciones extenuantes en un barco sin ninguna chance de recompensa financiera sustancial, a pesar del gran riesgo que corre la persona de ser capturada y ejecutada por sus hechos" (Konstam, 2002: 9).

La piratería siempre ha sido un problema para los poderes establecidos. Hay registros de actividad pirata en el mar Mediterráneo anteriores a la época del Egipto antiguo (Konstam, 2002). Recién cuando Roma consiguió imponer su poder naval desaparecieron las comunidades piratas del Mediterráneo. Pero no la piratería, que floreció, por ejemplo, en el siglo XVII y XVIII –la llamada "era dorada de la piratería" (1690-1730)– en el Mar del Caribe, en la costa atlántica de América, en la costa de África Occidental y en el Océano Índico (Konstam, 2002). Hay evidencias de que comunidades piratas en distintas partes del mundo ejercieron un poder económico importante, incluso transformándose en centros regionales. Thomas Gallant (1999: 37), por ejemplo, considera que en diferentes lugares "emprendedores militares, como bandidos y piratas, proveyeron el tejido que articuló el interior rural a zonas económicas en desarrollo. Sus actividades facilitaron la penetración capitalista". Hasta el presente, piratas modernos atacan, regularmente, barcos que atraviesan el mar del sur de la China (Konstam, 2002).

La existencia de protosistemas mundiales populares fue impulsada por la labor de los marineros que conectaban las tierras del Nuevo Mundo con las de Europa, creando la cir-

culación de ideopanoramas diferentes de aquellos de las clases hegemónicas. Así, ideas alternativas de sociedad, basadas en el comunismo primitivo del Nuevo Mundo inspiraron varias utopías europeas hace algunos siglos según Linebaugh y Rediker (2000: 24), quienes afirman que cuando, entre 1680 y 1760, se consolidó y estabilizó el capitalismo en el Atlántico:

> "el barco de vela –la máquina típica de este período de globalización– combinaba características de las fábricas y de la prisión. En oposición, piratas construyeron un orden social autónomo, democrático y multirracial en el mar" (p. 328).

Como se ve, los proletarios de la expansión capitalista marítima (los marineros) así como los agentes sociales que representaban una amenaza a los intereses hegemónicos estatales y privados por detrás de esta expansión (los piratas), estuvieron históricamente involucrados, en menor o mayor grado, y con menor o mayor eficacia, en la construcción de sistemas mundiales no-hegemónicos. La antigüedad de las "patrones de movimiento, comercio e intercambio que caracteriza el tráfico ilícito" también es indicada por Abraham y Van Schendel (2005: 5) que ejemplifican con las transacciones mantenidas durante siglos por las redes étnicas y de parentesco de los dhows entre las costas del Golfo Pérsico y Gujerat, en India. Tales situaciones muestran la complejidad de las interconexiones mantenidas por diferentes poblaciones a lo largo del tiempo, fundamentales para la creación del sistema mundial.

En antropología, la obra clásica de Eric Wolf (1982), "Europa y la gente sin historia", es el relato más denso sobre los procesos históricos de interconexiones que crearon el sistema mundial. Pero la noción de sistema mundial está asociada directamente al libro de Immanuel Wallerstein publicado originalmente en 1974: "El moderno sistema-mundial. Agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI". Aquí, el uso que hago de la noción de sistema mundial es selectivo. No está tan próximo a la discusión sobre centro, periferia y semiperiferia, elementos importantes de la concepción wallersteiniana tomados a préstamo de la discusión dependentista. En la noción de sistema mundial me interesan mucho más los siguientes aspectos destacados por Wallerstein (2006: 16-17):

> "no estamos hablando de sistemas, economías, imperios *de* (todo) *el* mundo, sino de sistemas, economías, imperios *que son* un mundo (que, en verdad muy posiblemente, con frecuencia no incluyen a todo el globo). Este es un concepto clave para considerar. Significa que cuando hablamos de 'sistemas-mundiales' estamos lidiando con una zona espacial/temporal que atraviesa muchas unidades políticas y culturales, representando una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas".

Eso es justamente, el sistema mundial no-hegemónico: una composición de varias unidades ubicadas en distintos lugares, conectadas por agentes activos en la globalización popular. La globalización popular está formada por redes que operan de manera articulada y que en general se encuentran en distintos mercados que forman los nudos del sistema mundial no-hegemónico. Esta articulación crea interconexiones que dan un carácter sistémico a este tipo de globalización y hace que sus redes tengan alcance a larga distancia. El sistema-mundial no hegemónico conecta distintas unidades en el mundo a través de flujos de información, personas, mercancías y capital.

Si llamo a este sistema "no-hegemónico" es porque existe un sistema hegemónico. En realidad los dos sistemas pueden ser definidos por las relaciones que mantienen entre ellos. El sistema hegemónico refleja la lógica institucional y operativa de los detentadores de poder, tanto respecto del estado cuanto del capital privado. Actualmente, el sistema mundial hegemónico es dominado por los intereses de la globalización capitalista neoliberal.

Ya el sistema mundial no-hegemónico nos lleva a otros razonamientos y puede ser definido de manera análoga a mi interpretación sobre la globalización económica no-hegemónica (Ribeiro, 2006), una categoría similar a la de sistema mundial no-hegemónico pero en donde la sistematicidad de la globalización popular no es el foco de la cuestión. Yo lo llamo sistema mundial no-hegemónico no porque sus agentes pretendan destruir el capitalismo global o instalar alguna clase de alternativa extrema al orden establecido. Es no-hegemónico porque sus actividades desafían al *establishment* económico en todas partes a nivel local, regional, nacional, internacional y transnacional. Por con-

siguiente, sus agentes son vistos como una amenaza para el *establishment* y son objeto del poder de las elites políticas y económicas que desean controlarlos. Las actitudes que los estados y las corporaciones tienen hacia ellos son muy elocuentes. En la mayoría de los casos ese tipo de actividades se tratan como temas policiales, como el objeto de una acción represiva elaborada. El sistema-mundial no-hegemónico es un universo enorme que efectivamente incluye actividades ilegales, tales como el tráfico de personas y de órganos, que deben reprimirse. Indudablemente, también incluye el tráfico de drogas. De todos modos, los trabajadores, por ejemplo los vendedores ambulantes cuyo "delito" es trabajar fuera de los parámetros definidos por el estado, son una parte importante de la globalización no-hegemónica.

El sistema-mundial no-hegemónico se estructura a partir de distintos tipos de segmentos y redes que se concretan en una organización piramidal. En la vértice de la pirámide, hay esquemas de lavado de dinero, actividades mafiosas, y todo tipo de actos de corrupción. Más allá de lo poderosos y elitistas que puedan ser muchos de los agentes involucrados en la economía paralela global, no pueden actuar por su cuenta. Hay una participación masiva de parte de personas pobres que se hallan en los segmentos inferiores de esta estructura piramidal. Para esos actores sociales, el sistema-mundial no-hegemónico es una forma de ganarse la vida o de movilidad social ascendente. La red de conexiones y de intermediación consolida esa estructura global en formas comparables a lo que he denominado consorciación, un proceso típico de las articulaciones entre los agentes transnacionales, nacionales, regionales y locales en torno a proyectos de infraestructura a gran escala de varios miles de millones de dólares (Ribeiro 1994, 2002). Las actividades que se encuentran en la base de la pirámide son lo que denomino la verdadera globalización económica desde abajo. Y ofrecen acceso a flujos de riqueza global que de otra manera jamás llegarían a las clases más vulnerables de ninguna sociedad ni economía. Abren un camino hacia la movilidad ascendente o hacia la posibilidad de la supervivencia dentro de las economías nacionales y globales que no están en condiciones de ofrecer pleno empleo a todos los ciudadanos. Estoy más interesado en este segmento del sistema mundial no-hegemónico que en sus estratos más altos. De todas maneras es necesario dejar clara, para la comprensión del sistema mundial no-hegemónico, una distinción crucial entre crimen organizado global y globalización popular.

El sistema mundial no hegemónico está formado por dos tipos básicos de procesos de globalización cuyas fronteras no son necesariamente nítidas ni rígidas. El primero está formado por la **economía ilegal global**, que envuelve las actividades del crimen organizado global. El segundo está formado por la **economía (i)lícita global**, que incluye las actividades de lo que llamo globalización popular y que son frecuentemente consideradas ilegales por el Estado y lícitas por la sociedad. En verdad, se trata de procesos que eventualmente pueden entrelazarse, retroalimentarse y mantener relaciones jerárquicas. Por ejemplo, aunque la actividad de la globalización popular sea caracterizada, desde el punto de vista del Estado, como contrabando, es necesario diferenciar el llamado "contrabando hormiga" en la frontera entre Argentina y Paraguay (Schiavoni, 1993) de los grandes esquemas de contrabando controlados por cuadrillas organizadas. Así, aquello que en general es indistinto desde el punto de vista del Estado, desde el mío puede ser considerado parte de la economía (i)lícita global (de la globalización popular) o de la economía ilegal global (del crimen organizado).

La importancia de las redes sociales en el funcionamiento de este universo es destacada en la literatura. Heyman y Smart (1999: 17) proporcionan una definición de "red ilegal" útil para pensar la economía ilegal global. Se trata, para ellos, de una "red ordenada de personas centradas en una actividad ilegal", red que implica, pero que no necesariamente requiere, "un mundo social alternativo al del Estado formal y legal". Tales redes son vitales para las prácticas ilegales dadas las características de sus relaciones basadas en mutualidad, confianza e intercambios (ídem). En mi perspectiva, las redes sociales ilegales realizan sus prácticas ilegales al interior de una estructura jerárquica en la cual prevalecen la conspiración y la planificación centralizada así como el uso de la violencia ilegítima. Si cambiamos el adjetivo "ilegales" por (i)lícitas, podremos buscar, por analogía, una definición para pensar la economía (i)lícita global. Así, en la globalización popular, operan las redes sociales (i)lícitas de forma descentralizada y horizontal, basadas en la confianza. Las redes sociales (i)lícitas realizan

sus prácticas (i)lícitas sobre o a partir de sistemas informales previamente construidos por diásporas, redes migratorias o formas típicas de la economía popular (ferias y sus sistemas de mercados asociados, por ejemplo).

Por otra parte, Naím (2005: 34) señala el carácter simultáneamente global y local de las redes involucradas en lo que llamo sistema mundial no-hegemónico y la habilidad que tienen para explotar con rapidez su movilidad internacional, lo cual potencia su capacidad para escapar de los controles de los Estados nacionales. Además, es necesario enfatizar la flexibilidad de estas redes. Como todas las redes sociales, las ilegales/(i)lícitas pueden unirse o deshacerse de acuerdo con las circunstancias y con sus intereses. Pueden deshacerse, por ejemplo, cuando una actividad ilegal deja de ser necesaria o provechosa.

Para realizar conexiones de larga distancia o hasta globales no se necesitan grandes redes o articulaciones extensas de redes. De hecho, las mercaderías que fluyen al interior del sistema mundial no-hegemónico pueden cambiar de manos varias veces, atravesando varios espacios regulatorios, hasta llegar a los consumidores finales. De modo que el sistema está formado por una intrincada red de nudos que son puntos de interconexión entre vendedores y compradores. Esos nudos varían en tamaño e importancia para la reproducción del sistema, yendo desde pequeñas aglomeraciones de barracas de vendedores callejeros destinados a atender las necesidades de los consumidores finales hasta los mega centros, en gran medida destinados a los intermediarios, cuya influencia económica tiene alcance internacional, como los que se localizan en la frontera Foz do Iguazú - Brasil / Ciudad del Este - Paraguay, o en Dubai, en los Emiratos Árabes Unidos. Hay también mega centros de alcance nacional, como el de la calle 25 de Março, en São Paulo, que abastecen a agentes de la globalización popular operando en un radio que puede alcanzar algunos miles de kilómetros. Existen también importantes centros de actuación regional o local como los San Andresitos, en Colombia, y, en Brasil, las Ferias del Paraguai en Caruaru (Pernambuco) y en Brasilia (Distrito Federal), el área del centro de Río de Janeiro conocida como Saara, o el Shopping Oiapoque, en Belo Horizonte.

En verdad, estos nudos del sistema mundial no-hegemónico son mercados de mayor o menor envergadura. Los mercados pueden cumplir el papel de eslabones entre diferentes flujos a través de la articulación de redes con objetivos semejantes y en común. Así, varias redes pequeñas en extensión acaban generando un efecto de largo alcance. Los mercados tanto pueden ser puntos de articulación de estas redes como el locus de articulación entre las actividades de la economía ilegal global y las de la economía (i)lícita global. Ciudad del Este, dada su magnitud, es un ejemplo claro de ello, con su asociación a enormes y poderosos esquemas de lavado de dinero y la presencia de millares de "*sacoleiros*". La calle 25 de Março en São Paulo, dada su dimensión (aunque menor que Ciudad del Este) también es un excelente ejemplo de un mercado, –un nudo del sistema mundial no hegemónico– que muestra la presencia de grandes intermediarios y miríadas de redes de "*sacoleiros*". Queda claro que existe una diferenciación interna en este universo que puede presentarse, por ejemplo, bajo la forma de una estructura piramidal establecida al interior de las redes de transacciones entre grandes y pequeños proveedores. Al interior de tal estructura puede haber agentes y redes sociales involucrados en diferentes momentos y aspectos de las actividades económicas lícitas, (i)lícitas e ilegales. En verdad, nada impide que pueda pasarse del sistema no-hegemónico al hegemónico. El sistema mundial no-hegemónico puede servir como un modo de posibilitar una acumulación primitiva de capital. En cuanto tal, puede ser útil para un capitalista como fuente de acumulación, en un determinado momento de su trayectoria económica, o de modo permanente. Además, es necesario señalar lo sostenido por Chang (2004:223) respecto de que "la proliferación de productos falsificados adopta casi las mismas rutas del capitalismo global con tácticas 'glocales' de maniobras más flexibles y ágiles para escapar de las redadas nacionales. (...) Las (marcas) falsas se propagan de inmediato en todo el mundo de manera ubicua y constituyen, exitosamente, un mercado global que simultáneamente duplica la creación de redes del capitalismo y lo desestabiliza como una sub-versión falsificada".

Algunas consideraciones sobre la esfera de la producción

La investigación sobre aspectos específicos del

sistema mundial no-hegemónico se concentra fuertemente en la circulación de personas y mercaderías (véase, por ejemplo, Souza, 2000; Figueiredo, 2001; Rabossi, 2004; Machado, 2005; Nascimento, 2006; Konstantinov, 1996; MacGaffey e Bazenguissa-Ganga, 2000). El hecho de que los mercados se destaquen, al interior de este universo, se explica por su característica de ser espacios públicos que permiten realizar trabajo de campo. Si fuéramos a hablar de este sistema considerando también las unidades productivas que lo componen, nos enfrentaríamos con una tarea etnográfica mucho más ardua. Las fábricas no son exactamente espacios públicos. Al contrario, como ya indicaba Marx (1977), los capitalistas exigen dejar fuera del alcance de la vista las transformaciones que ocurren allí. Esto es más intenso cuando se trata de las unidades de producción vinculadas a la economía (i)lícita global y a las falsificaciones asociadas a ellas.

Si comenzáramos por donde se producen las mercaderías, los centros fundamentales del sistema se encuentran en Asia, en lugares tales como Taiwán, Corea del Sur, Singapur, Malasia y, en especial, China. El hecho de que diferentes áreas de Asia se hayan tornado centros de producción de las mercaderías del sistema mundial no-hegemónico se relaciona, en gran medida, con el poder de la economía de Japón, uno de los mayores mercados de artículos de lujo. Taiwán, Corea del Sur y Hong Kong, por ejemplo, fueron grandes centros productores de mercaderías falsas para Japón. Por su parte, China pronto se convirtió en la principal proveedora de productos falsos para todo el mundo: "hoy, hasta en Taiwán, productos Louis Vuitton falsificados son 'importados' principalmente de China" (Chang, 2004: 230). De modo que este país no sólo es la niña mimada de la globalización hegemónica (véase, por ejemplo, Guthrie, 2006), también es el centro de la globalización no hegemónica, de la globalización popular. Cualquier investigación sobre la producción de bagatelas globales, de superlogos falsos (véase más abajo) y de productos "piratas" tendría que privilegiar, ciertamente, la provincia china de Guangdong, donde el *boom* económico de las últimas décadas se ha expresado también en una enorme producción de productos para los mercados de la globalización popular. Las ciudades de Dongguan, Shenshen, Hong Kong (que comparte frontera con la anterior) y Guangzhou (Cantón) conforman, probablemente, la mayor zona de producción de mercaderías del sistema mundial no-hegemónico, el comienzo de una cadena de mercaderías en la cual los lucros se acumulan fantásticamente[4] .

Chang (2004: 224) llega a hablar de "industria global de las falsificaciones". Los productos falsificados basan su enorme rentabilidad, en gran medida, en la explotación de lo que Chang (ídem) llamó superlogos: "el *top* de las logomarcas, un 'símbolo' famoso mundialmente que presenta un status social privilegiado". Su análisis de una de las marcas más falsificadas en el mundo, altamente consumida en Japón y en el Sudeste Asiático, la francesa Louis Vuitton, muestra como a lo largo de los años, determinados productos van incorporando a su precio un excedente de valor basado exclusivamente en su valor simbólico, en lo que representa como símbolo de status para los consumidores y no en su precio real como un objeto específico. Mantener, manipular y administrar el superlogo es una forma, encontrada por grandes corporaciones, de poseer nichos exclusivos en el mercado de símbolos de status globales y, en última instancia, de incrementar enormemente sus ingresos. La diferencia entre el valor real del objeto específico y el valor simbólico excedente, agregado por la propiedad del superlogo deseado por el consumidor, es lo que impulsa el mercado de superlogos falsos y siempre vendidos por precios muy por debajo de los "originales". Con todo, el hecho de que los falsos superlogos de accesorios de modas pierdan su lugar de principal fuente de ganancia de la "industria global de las falsificaciones" en favor de los discos compactos y los programas pirateados, es coherente con la hegemonía del capitalismo electrónico-informático y su flexibilidad interna, sobre todo en lo que respecta a su capacidad de reproducción de copias perfectas, de simulacros. Las técnicas de reproducción de superlogos falsos "aún siguen el modo tradicional de la producción de mercancías, basado en la división y explotación globales del trabajo, en el sistema de producción fabril y, más específicamente, en el ahora más conocido sistema de tercerización en todo el mundo" (ídem).

4. Consideraciones finales: flujos

La globalización popular está formada por nudos, los mercados populares, y por flujos, los

viajes. Así como hay nudos mayores o menores, hay flujos mayores o menores, que cubren grandes o pequeñas distancias. A escala global hay dos diásporas fundamentales para la globalización popular, probablemente dos de las mayores y más complejas redes de inmigrantes del mundo. Se trata de las diásporas china y libanesa. La primera, revigorizada por el papel prominente de China en la economía global, ha crecido notablemente en lugares donde antes era irrisoria como Brasil y Portugal (Cunha, 2005; Mapril, 2002). La segunda, mantiene una fuerte presencia en la frontera Ciudad del Este-Foz do Iguaçu (veja Arruda, 2007) y desempeñó un importante papel en el crecimiento de los San Andresitos, los nudos del sistema mundial no-hegemónico en Colombia[5].

Si pensamos en el sector de América del Sur del sistema mundial no-hegemónico, es posible describir los flujos entre China (Guandong) y la frontera Ciudad del Este/ Foz do Iguaçu, así como entre esta última y otros puntos del sistema mundial no-hegemónico en territorio brasileño como la calle 25 de Março en São Paulo u otros mercados populares en ciudades como Porto Alegre, Belo Horizonte, Río de Janeiro, Brasilia y Caruaru (Pernambuco). En la calle 25 de Março es visible el dislocamiento de la diáspora libanesa por la diáspora china en el control de la dinámica de la globalización popular (Nascimento, 2006). En el centro de Río de Janeiro, en la zona conocida como Saara, son claras las disputas entre libaneses y chinos (Cunha, 2005).

Ya el ejemplo de Caruaru es particularmente interesante dada la centralidad que, desde hace más de ciento cincuenta años, posee la feria de la ciudad al interior de un sistema regional que alcanza a ciudades de todo el Nordeste brasileño. Además, muestra cómo la existencia previa de un sistema migratorio popular, de Caruaru a São Paulo, provee una estructura útil a las dinámicas de la globalización popular (véase Lyra, 2005). Mercaderías traídas de Ciudad del Este o de la calle 25 de Março alimentan la llamada "*Feira do Paraguai*", el sector de *gadgets* globales de la Feria de Caruaru que, a su vez, alimenta una gran cantidad de otras ferias menores y de pequeños comerciantes en todo el Nordeste. La "*Feira do Paraguai*" de Caruaru permite visualizar bien la manera en que se extiende la capilaridad del sistema mundial no-hegemónico, a través de la globalización popular, llegando a lugares distantes e inusitados.

Hay aún mucho por investigar acerca del sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular a escala mundial. Mientras tanto, están claras su existencia y varias características fundamentales de su dinámica. Ciertamente, la globalización popular es hoy un importante tópico de investigación para las ciencias sociales. A través de su estudio, podemos percibir las maneras en que los actores populares se apropian de flujos globales de riqueza y crean nuevas oportunidades que, de otro modo, serían inexistentes.

Notas

1 La primera versión de este articulo fue leída en la 3ª Conferencia Esther Hermitte, en *Instituto de Desarrollo Económico y Social-Centro de Antropología Social Buenos Aires*, 24 de noviembre de 2006. Agradezco a mis colegas del IDES, en especial a Rosana Guber por la honrosa invitación.

2 Departamento de Antropología - Universidad de Brasilia.

3 El término "sacoleiro", en Brasil, alude a los turistas compradores que, con sus grandes bolsos (sacolas), compran mercancías en Ciudad del Este, Paraguay, o en otros grandes nudos del sistema mundial no-hegemónico en Brasil, para revenderlas en distintos mercados populares.

4 Agradezco a Rosana Pinheiro Machado que proporcionó estas informaciones de esa área en China, directamente, mientras realizaba su investigación sobre la participación de chinos en la globalización popular. El trabajo de Rosana Pinheiro Machado es, ciertamente, pionero en la antropología brasileña.

5 Las fronteras son frecuentemente reconocidas como lugares donde los límites del poder del Estado son puestos en jaque por los agentes de la globalización popular (Abraham y Van Schendel, 2005: 14; también Naím, 2005). Abraham y Van Schendel (2005: 22) consideran las fronteras como un espacio típico para el desenvolvimiento de lo (i)lícito, hecho favorecido por la "intersección de múltiples autoridades" compitiendo entre sí, ya que "Estados vecinos frecuentemente tienen puntos de vista diferentes sobre la ley y la licitud". Ellos ejemplifican con las fronteras entre India, Bangladesh, China y Myanmar y mencionan los casinos y las compras a través de las fronteras como acontecimientos comunes.

Referencias bibliográficas

Abraham, Itty e Willem Van Schendel 2005 "Introduction: the making of illicitness". In Willem Van Schendel e Itty Abraham (orgs.), *Illicit Flows and Criminal Things*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-37.

Arruda, Aline Maria Thomé 2007 *A presença libanesa em Foz do Iguaçu (Brasil) e Ciudad del Este (Paraguai)*, dissertação de mestrado, Centro de Pesquisas e Pós Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília.

Chang, Hsiao-hung 2004 "Fake logos, fake theory, fake globalization." *Inter-Asia Cultural Studies* (5) 2: 222-236.

Cunha, Neiva Vieira da 2005 "Libaneses & Chineses: sucessão, conflito e disputa numa rua de comércio do Rio de Janeiro". Trabalho apresentado na VI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevidéu, 16 a 18 de novembro de 2005.

Figueiredo, Breno Einstein 2001 *De Feirantes da Feira do Paraguai a Micro-Empresários*. Trabalho de conclusão de curso de graduação. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Gallant, Thomas W. 1999 "Brigandage, Piracy, Capitalism, and State-Formation: transnational crime from a historical world-system perspective". In Josiah McC. Heyman (org.) *States and Illegal Practices*. Oxford/New York: Berg, pp. 25-61.

Guthrie, Doug 2006 *China and Globalization. The social, economic and political transformation of Chinese society*.New York, Routledge.

Heyman, Josiah McC. e Alan Smart 1999 "States and illegal practices: an overview". In Josiah McC. Heyman (org.) *States and Illegal Practices*. Oxford/New York: Berg, pp. 1-24.

Konstam, Angus 2002 *The History of Pirates*. Guilford, Connecticut: The Globe Pequot Press.

Konstantinov, Yulian 1996 "Patterns of Reinterpretation: Trader Tourism in the Balkans (Bulgaria) as a Picaresque Metaphorical Enactment of Post-Totalitarianism." *American Ethnologist* (23) 4: 762-782.

Linebaugh, Peter e Marcus Rediker 2000 *The Many-Headed Hydra. Sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.

Lomnitz Adler, Larissa 1988 "Informal Exchange Networks in Formal Systems: A Theoretical Model". *American Anthropologist* (90) 1.

— 1994 "Redes informales de intercambio en sistemas formales". *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa, pp. 152-166.

Lyra, Maria Rejane Souza de Britto 2005 "Sulanca x muamba. Rede social que alimenta a migração de retorno". *São Paulo em Perspectiva* (19) 4: 144-154.

Machado, Rosana Pinheiro 2005 " 'A Garantia soy yo': etnografia das práticas comerciais entre camelôs e sacoleiros na cidade de Porto Alegre e na fronteira Brasil/Paraguai". Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MacGaffey, Janet e Rémy Bazenguissa-Ganga 2000 *Congo-Paris. Transnational traders on the margins of the law*. Oxford/Bloomington, The International African Institute/James Currey/Indiana University Press.

Mapril, José 2002 "De Wenzhou ao Martim Moniz: práticas diaspóricas e a (re)negociação identitária do local". *Ethnologia* 12-14: 253-294.

Marx, Karl 1977 *Capital. A critique of political economy*. New York: Random Press.

Naím, Moisés 2005 *Illicit. How smugglers, traffickers, and copycats are hijacking the global economy*. New York: Doubleday.

Nascimento, Munich 2006 "A Rua 25 de Março e a Imigração Sírio-Libanesa para São Paulo". Trabalho de Conclusão de Graduação. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Rabossi, Fernando 2004 *Nas ruas de Ciudad del Este: vidas e vendas num mercado de fronteira*. Dissertação de Doutorado em Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Ribeiro, Gustavo Lins 2006 "Other Globalizations. Alter-native transnational processes and agents". Working Paper 4. *The Edelstein Center for Social Research* (versão eletrônica).

Schiavoni, Lídia 1993 *Frágiles pasos, pesadas cargas. Las comerciantes fronterizas de Posadas-Encarnación.* Asunción/Posadas: Centro Paraguayo de Estudio Sociológicos y Editorial Universitaria Universidad Nacional de Misiones.

Sousa, Rosinaldo Silva de 2004 "Narcotráfico y economía ilícita: las redes del crimen organizado en Río de Janeiro". *Revista Mexicana de Sociologia* 66 (1): 141-192.

— 2006 "Os Cocaleros do Chapare: Coca, Cocaína e Políticas Internacionais antidrogas na Bolívia", tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

Souza, Angelo José Sátyro de 2000 *Feira do Paraguai: Território e Poder. História e Memória.* Trabalho de conclusão de curso de graduação. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Tullis, Lamond 1995 *Unintended Consequences: illegal drugs and drug policies in nine countries.* Boulder, CO: Lynne Reiner.

Wallerstein, Immanuel 2006 *World-Systems Analysis.* Durham e Londres: Duke University Press.

Wolf, Eric 1982 *Europe and the people without history.* Berkeley: CUP.

20
20
20

21

Historias de la antropología argentina

21

22
22
22

Continuidad y cambio en los estudios en etnología de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk en la facultad de ciencias naturales y museo de la Universidad Nacional de la Plata (1930-1976)

Germán Soprano[1]

1. Introducción

Los estudios que tienen por objeto las políticas de educación superior, la historia de las universidades y el desarrollo de ciencia en la Argentina del siglo XX, suelen enfatizar las discontinuidades políticas, institucionales e intelectuales impuestas por las intervenciones "autoritarias" del Estado nacional en la vida universitaria entre 1930 y 1976. De acuerdo con estas perspectivas, los años 1930, 1943, 1946/47, 1955, 1966, 1973, 1974 y 1976, delimitan rupturas y etapas en ese extenso período, denotan hitos en los que se exacerba la intromisión de "la política" por sobre la "autonomía académica"[2].

En buena medida, los trabajos que analizaron la historia de la antropología en los últimos veinte años asumieron una secuenciación temporal similar, signada por los avatares de la política nacional y su incidencia en las universidades públicas e instituciones de ciencia y tecnología[3]. Una revisión de esos trabajos permite reconocer la existencia de textos testimoniales, otros que sientan posicionamientos académicos y políticos programáticos presentes desde una evaluación retrospectiva de las historias disciplinares y, por último, algunos pocos producidos por investigadores especializados en la historia de la antropología[4]. Aunque aquí no realizaré un relevamiento completo ni un análisis detallado de estos trabajos y autores, sí, quiero señalar que los mismos constituyen un estado del arte fundamental. Pero, también, pueden ser pensados como perspectivas nativas expresivas de unos esquemas de clasificación social que organizan acontecimientos, procesos, actores e ideas del pasado; definiendo y localizando, además, a sus analistas en una trama intelectual, institucional y política del campo científico y universitario argentino contemporáneo. O, en otras palabras, los procedimientos y argumentos sustantivos que estos analistas emplean para elaborar sus periodizaciones, revelan unas prácticas de historización que bien vale la pena comprender desde un enfoque histórico y etnográfico[5].

Ahora bien, al observar la trayectoria de individuos, grupos e instituciones universitarias específicas, es posible reconocer las formas históricas en que esas políticas fueron procesadas en contextos determinados, dando cuenta de temporalidades particulares que no pueden subsumirse unívocamente en unas periodizaciones homogéneas y de alcance nacional que, más bien, suelen expresar el derrotero de historias centradas en la Universidad de Buenos Aires[6]. En este sentido, este trabajo busca indagar en aquellos matices que dieron lugar a la configuración de una temporalidad específica, con continuidad y cambio, entre los antropólogos que produjeron estudios de poblaciones indígenas contemporáneas y de comunidades folk en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata, entre 1930 y 1976. A tal efecto, nos serviremos de un enfoque que explore las mediaciones operadas en la vida universitaria entre las determinaciones resultantes de las políticas estatales, y la eficacia social de la sociabilidad académica en la producción y reproducción cotidiana de saberes y prácticas disciplinares e institucionales. Se tomará como referencia, pues, las trayectorias de los antropólogos *Enrique Palavecino*, *Armando Vivante*, *Mario Cellone*, *Omar Gancedo*, *Néstor Homero Palma* y *Delfor Horacio Chiappe*. La comprensión de sus intervenciones político-institucionales como autoridades universitarias, su actuación como docentes e investigadores, su participación en diferentes ámbitos académicos nacionales e internacionales, su producción intelectual, y la formación de discípulos y equipos de investigación, contribuirá en la reconstrucción de un escenario

donde las relaciones entre "política" y "autonomía académica" pueden ser comprendidas desde una perspectiva holística, evitando las interpretaciones unilateralmente "politicistas" y "Estado-céntricas"; o bien, las miradas "intelectualistas", concentradas exclusivamente en los debates sobre las orientaciones teóricas y temáticas disciplinares, o en la consagración de ciertos referentes académicos y sus tradiciones.

Los argumentos desarrollados en esta oportunidad se fundamentan en el análisis de un corpus de fuentes conformado por libros publicados por estos antropólogos, artículos en revistas especializadas, tesis de doctorado de sus discípulos, informes anuales de gestión, de actividades de cátedras, de departamentos o divisiones del Museo, sus *currículum vitae*, programas de asignaturas, planes de estudio, entre otros materiales de consulta y circulación pública. Sin dudas, esta base documental es suficientemente expresiva de algunos aspectos institucionales formalizados de la actividad docente, de extensión e investigación científica, llevados a cabo por estos sujetos. Sin embargo, su utilidad es más restringida si pretendemos aprehender a través de ellos otros aspectos socialmente eficientes en la producción y reproducción de sus intervenciones académicas, tales como –por ejemplo– la configuración y actualización cotidiana de relaciones personalizadas de alianza y conflicto entre "pares", de subordinación y superordinación entre "maestros" y "discípulos", o los compromisos y enfrentamientos que establecían con autoridades de la institución y/o de la universidad. Una etnografía que tenga por objeto la sociabilidad académica debería ser sensible al conocimiento fenomenológico de las identidades y relaciones sociales en las que se involucraban diariamente estos antropólogos en las instituciones universitarias y científicas. Por tanto, en una etapa inmediatamente posterior de esta investigación, estas dimensiones serán abordadas con mayor complejidad, sirviéndonos de otros registros, como documentación personal y entrevistas a "colegas", "discípulos" y "estudiantes"[7].

Por último, quisiera destacar una cuestión metodológica relevante. Las categorías utilizadas por los antropólogos estudiados para definir el campo de la antropología y sus especialidades fueron entrecomilladas, pues remiten a sus significaciones nativas. Por tanto, es necesario aprehenderlas situacionalmente, reconociendo también qué rótulos emplearon los antropólogos para auto-definirse y para nominar a otros colegas anteriores o contemporáneos. Este énfasis por comprender las categorías como términos nativos, clausura cualquier tentativa de nuestra parte por posicionarnos frente a aquellas programáticamente desde las preocupaciones del debate antropológico actual, esto es, pretendiendo establecer en forma extemporánea cuál sería la definición más adecuada o pertinente para términos como "ciencias antropológicas", "arqueología", "etnología", "etnografía", "ligüística", "folklore", "antropología social", "antropología física", "antropología biológica". En otras palabras, al producir una historia y antropología social de las relaciones entre política y sociabilidad académica, asumimos que estas categorías son parte de nuestro problema y objeto estudio. De modo que, cualquier aproximación a las mismas que pretenda dirimir en un escenario pasado el sentido presente de nuestros combates científicos, queda fuera de los intereses de esta investigación.

2. Antropólogos y antropología en el Museo de La Plata

Durante la primera mitad del siglo XX la inserción institucional de los antropólogos se localizaba en el Museo Nacional de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia" en la ciudad de Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras (1896) y el Museo Etnográfico (1904) de la Universidad de Buenos Aires, y en los laboratorios y cátedras del Museo de La Plata. Posteriormente se crearon el Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán (fundado en 1928, luego denominado Instituto de Antropología), el Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo (creado en 1940 y desde 1947 Sección de Arqueología y Etnología del Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares), el Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Córdoba (1941), el Museo del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales (1943) y el Instituto de Antropología (1951/1952) de la Universidad Nacional del Litoral, y el Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (1947). En el año 1946, y fuera de la órbita de las universidades nacionales, se conformó el Instituto Étnico Nacional, dependiente del

Ministerio del Interior de la Nación hasta su disolución en 1955. Paralelamente a la institucionalización universitaria de la antropología, Jorge Fernández (1982), Irina Podgorny (2004) y Santiago Bilbao (2002) destacan que la antropología se articulaba a través de instituciones como la Sociedad Argentina de Antropología (1936), la Sociedad Científica Argentina, la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales "Physis", la Junta de Historia y Numismática Americana (luego, Academia Nacional de Historia), la Sociedad Científica Alemana, la Sociedad Argentina de Americanistas. También en museos públicos, museos y colecciones privadas, asociaciones y clubes, redes de amistad, parentesco, comunidades de origen y grupos políticos (Podgorny 1995, 1999, 2000, 2002b; Bonnín 2000; García 2000, 2001, 2003b; Martínez, Taboada y Auat 2003; Pegoraro 2005; Roca 2005). Asimismo, las revistas especializadas en antropología eran escenarios privilegiados para poner en circulación debates ligados al desarrollo de enfoques teórico-metodológicos, y avances y resultados sustantivos de investigaciones, tales como los *Anales del Museo de Historia Natural de Buenos Aires*, la *Sección de Antropología* de la *Revista del Museo de la Plata,* las *Notas, Notas preeliminares* y *Anales del Museo de La Plata*, los *Anales del Instituto de Etnografía Americana* (luego *Anales de Arqueología y Etnología* de la Universidad Nacional de Cuyo), la *Revista del Instituto de Etnología* de la Universidad Nacional de Tucumán (desde 1938 *Revista del Instituto de Antropología*), el *Boletín del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales* de la Universidad Nacional del Litoral, las *Publicaciones del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore* de la Universidad Nacional de Córdoba, la *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, los *Anales del Instituto Étnico Nacional*, y las revistas de la UBA: *Publicaciones*, *Notas,* y los *Archivos del Museo Etnográfico* y la *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*[8].

En sus orígenes, el Museo de La Plata fue una dependencia de la Provincia de Buenos Aires. Integraba colecciones reunidas por Francisco Pascasio Moreno que, desde 1877, formaron el Museo Antropológico y Arqueológico de la provincia. En 1884 esas colecciones fueron trasladadas desde Buenos Aires a La Plata e integraron el Museo General de esta última ciudad. En 1888 fue inaugurada su sede definitiva, localizada en el Paseo del Bosque (Terugi 1988; Podgorny 1995; García 2003a). Desde su génesis, esta institución participó de la producción de una historia natural y de la humanidad de carácter universal y cosmopolita, en la cual los científicos argentinos escribían un capítulo regional (Fígoli 1990). Pero también inscribió su proyecto en el proceso de constitución del Estado nacional y la nacionalidad; allí los antropólogos realizaron una amplia tarea de mapeamiento de sociedades indígenas pasadas y presentes del territorio argentino. En este sentido, su producción antropológica estuvo comprometida con el estudio de poblaciones tenidas como marginales por parte de las elites dominantes del país y por los sectores sociales subalternos que se apropiaron del modelo de comunidad imaginada definido por aquellas. Al igual que otros antropólogos en la Argentina, se abocaron a la identificación de la "otredad interna de la nación" (Guber y Visacovsky 2000) observada en las poblaciones indígenas del período prehispánico ("arqueología"), en su estudio comparado presente antes de su desaparición definitiva ("etnología"), y en las supervivencias del encuentro hispano-indígena ("folklore").

En 1906, por iniciativa de Joaquín V. González, el Museo pasó a jurisdicción de la Universidad Nacional de La Plata. Esta Universidad fue proyectada por González en el año 1905 mientras se desempeñaba al frente del Ministerio de Instrucción Pública, teniendo como base las instituciones que integraban la Universidad (provincial) de La Plata, fundada en 1889. Desde entonces constituyó un espacio académico destinado al desarrollo de la investigación, la extensión universitaria y la formación profesional en ciencias naturales. La coexistencia en su estructura organizativa de Departamentos y Secciones destinadas a la investigación y extensión, junto con las Escuelas de formación profesional, daba cuenta de los cambios ocurridos en el nuevo ordenamiento institucional. El Museo dejaba de ser un ámbito exclusivo de investigación y exposición científica, y daba lugar a la articulación de aquellas funciones originarias con la actividad docente. De este modo, en este período fueron creadas cátedras docentes, se contrataron nuevos profesores, y se amplió su red de difusión e intercambio (Podgorny 1992). En el nuevo esquema institucional, los investigadores encargados de los distintos Departamentos y Secciones fueron incorporados a la estructura universitaria como profesores

(García 2003a) y la enseñanza se realizó a partir de un modelo de cátedra-disciplina hasta la década de 1930, momento en que se produjo una renovación y ampliación de la planta de investigadores y docentes (García 2003b).

Francisco Pascasio Moreno fue el primer director del Museo y quién inicialmente desarrolló actividades de investigación antropológica. Pero su desempeño científico excedía la antropología, pues también intervino en la producción de saberes en geología, botánica, zoología y paleontología. De acuerdo con Fígoli (1990), las trayectorias de Moreno y Florentino Ameghino estuvieron marcadas por el modelo del científico "naturalista", aunque ambos mantuvieron una rivalidad abierta, pues adscribían a diferentes esquemas de interpretación de la historia natural. Por tal motivo, podemos comprender en la primera generación de antropólogos del Museo a individuos con trayectorias especializadas en las diferentes "orientaciones" o "disciplinas" de la antropología: Samuel Lafone Quevedo ("arqueología", "lingüística", "folklore"), Roberto Lehmann-Nitsche ("lingüística", "etnología", "folklore", "antropología", "antropología física"), Luis María Torres ("arqueología"), Félix Outes ("arqueología", "antropología física", "etnología", "lingüística"), Desiderio Aguiar ("arqueología"), Hermann Ten Kate ("arqueología", "etnología") y Salvador Debenedetti ("arqueología"). Algunos tuvieron una participación político-institucional clave en los primeros veinte años de inscripción de la institución en el esquema universitario definido por Joaquín V. González. En 1906, Samuel Lafone Quevedo reemplazó a Moreno en la dirección del Museo y desempeñó ese cargo hasta su muerte en 1920. Ese mismo año lo sucedería como director y decano, Luis María Torres, elegido por dos períodos sucesivos entre 1920 y 1932[9] .

En la década de 1930 se produjo una interrupción en la línea de sucesión de los antropólogos del Museo, básicamente, por causa de jubilación y muerte, por la inexistente formación de discípulos y de graduados especializados en antropología radicados en la institución. Ten Kate, Outes, Aguiar y Debenedetti estuvieron vinculados a la institución durante algunos años. Lafone Quevedo falleció en 1920. Torres debió jubilarse por enfermedad en 1932 y falleció en 1937. Lehmann Nitsche se jubiló en 1929, partió hacia Alemania (su país natal) y falleció en 1938. Visiblemente, las políticas de los gobiernos nacionales del período 1930 a 1943 no pueden contarse, entonces, entre las causas que produjeron esa discontinuidad[10]. Esta tendencia fue revertida con la incorporación a las cátedras y laboratorios de profesionales procedentes de otras instituciones quienes, a su vez, aglutinaron en su entorno a algunos jóvenes graduados del Museo de La Plata.

Así pues, *Milcíades Alejo Vignati* (1895-1978) reemplazó a Lehmann Nitsche en 1930. Se hizo cargo del Departamento y la cátedra de Antropología, y se ocupó de temas relativos a "antropología", "antropología física", "arqueología", "prehistoria", "etnología" y "lingüística"[11]. Su presencia institucional en el Museo se extendió hasta 1955, cuando Fernando Márquez Miranda se hizo cargo –simultáneamente– del decanato, la División de Antropología y la División de Arqueología y Etnografía. Poco después, Márquez Miranda designó al frente de la primera a su discípulo Eduardo Mario Cigliano. Notablemente, desde 1955 Vignati perdió toda presencia en las universidades públicas y en las publicaciones periódicas especializadas en antropología; sin embargo, sí conservó reconocimiento en el ámbito de la Academia Nacional de Geografía y en la Academia Nacional de Historia (de las cuales era miembro), difundiendo en esta última trabajos sobre poblaciones indígenas de la Patagonia en la revista *Publicaciones y Ensayos* hasta mediados de la década de 1970.

Fernando Márquez Miranda (1897-1961) sucedió en 1933 a Luis María Torres –de quien se consideraba discípulo– como Jefe interino del Departamento de Arqueología y Etnografía, desarrollando investigaciones en "arqueología"[12]. Desde 1942 continuó como Jefe titular de ese Departamento y docente de la cátedra de Arqueología y Etnografía hasta que fue exonerado de esos cargos (y de los que poseía en la UBA) por el Poder Ejecutivo Nacional en febrero de 1947. Su reincorporación se produjo en 1955, cuando las autoridades universitarias designadas por el gobierno de la "Revolución Libertadora" le reestablecieron sus cargos y, además, lo nombraron decano interventor de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP (1955-1957). En 1947, el cargo de Márquez Miranda había sido cubierto interinamente por Vignati y al año siguiente pasó de forma interina a manos de Enrique Palavecino.

Enrique Palavecino (1900-1966) comenzó a

dictar cursos en el Museo de La Plata en 1931. En 1933 obtuvo por concurso el cargo de profesor asistente en la cátedra de Antropología y fue designado Encargado de Sección en el Departamento homónimo. Aunque su superior inmediato era Vignati, sus investigaciones no dependían sustancialmente de aquel, puesto que ingresó contando con una trayectoria científica reconocida llevada a cabo en el Museo de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia"[13]. En un comienzo, en el Museo de La Plata se encargó de estudios en "arqueología" y "antropología" (considerando con esta última categoría, temas que se definían como propios de la "antropología física"). Sin embargo, unos años después se convertiría en el referente institucional en temas de "etnografía" de poblaciones indígenas contemporáneas y en "folklore". En 1937 fue nombrado director del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán, pero renunció al año siguiente; mientras tanto, continuó reportando como docente en el Museo de La Plata. Entre 1943 y 1947 nuevamente volvería a ser director de ese Instituto. Desde 1948 –tras la expulsión de Márquez Miranda– se desempeñó en La Plata como profesor interino de la cátedra de Arqueología y Etnografía hasta el año 1951[14]. En 1955 abandonó la institución platense y concentró su actividad docente y de investigación en la UBA[15]. Allí, en 1958, tras la muerte de Salvador Canals Frau, fue nombrado director del Museo Etnográfico de Buenos Aires hasta su fallecimiento en 1966. Poco antes de morir, impulsó la creación del Museo Etnográfico "Dámaso Arce" en la ciudad bonaerense de Olavarría.

A principios de 1949 ingresó al Museo de La Plata *Alberto Rex González* (n. 1918) reemplazando como "arqueólogo" al exonerado Márquez Miranda. Según expresó años después, fue Palavecino quien lo contactó con el director del Museo, Emiliano Mac Donagh. González se había formado como médico en la Universidad Nacional de Córdoba, pero se abocó a la "arqueología" en forma amateur desde la adolescencia y publicaba en revistas especializadas desde fines de la década de 1930. A instancias de una relación con Julian Steward facilitada por otro antropólogo argentino, Antonio Serrano, en 1947 inició sus estudios de doctorado en la Universidad de Columbia, donde residió hasta 1948. Tuvo una trayectoria discontinua como investigador y docente en el Museo. A fines de 1955, al asumir Márquez Miranda como decano y Jefe de las Divisiones de Antropología y de Arqueología y Etnografía, González fue confirmado como profesor interino de la cátedra de Antropología y como Jefe Asesor de Investigaciones de Arqueología y Etnografía. Pero, ya entonces, existían conflictos "personales" y "científicos" entre ambos que terminarían con el desplazamiento de González, quien se alejó en 1957[16]. Su trayectoria profesional, sin embargo, no quedó trunca, pues desde 1954 reemplazó a Serrano como Director del Instituto de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral (Rosario), ejerciendo esa función hasta 1957. Aunque la intervención universitaria de la "Revolución Libertadora" de septiembre de 1955, impuso cesantías e impulsó públicamente pautas discriminatorias en la inscripción a concursos de aquellos docentes con ejercicio durante el período peronista, González fue ratificado en su cargo. Pero en 1957 radicó su actividad como investigador en la Universidad Nacional de Córdoba, donde también fue convocado por Antonio Serrano para ocupar el cargo de director del Instituto de Antropología que este último dejaba vacante. Según González, su alejamiento de Rosario se debió a un conflicto institucional, que –no obstante– no melló la fructífera relación que mantuvo con docentes y estudiantes rosarinos que compartieron con él proyectos de investigación en la provincia de Catamarca. Finalmente, su reincorporación "full time" en el Museo de La Plata se produjo en 1962, tras el fallecimiento de Márquez Miranda el año anterior y con la resolución en favor de González de un litigio que mantenía con éste último por el concurso a un cargo en el que desde 1959 ambos eran aspirantes; y, también, después de sostener un conflicto con su antiguo mentor en Córdoba, Antonio Serrano, que pretendía recuperar su posición como director del Instituto de Antropología. Desde 1963 González estuvo a cargo de la División de Arqueología del Museo de La Plata, donde permaneció hasta que fue cesanteado durante el "Proceso de Reorganización Nacional" (1976-1983), pasando a concentrar su actividad académica en tiempos de aquella "dictadura" en el CONICET y la Universidad (privada y católica) de El Salvador.

Además de Vignati y González, la producción en "arqueología" se completó con la contratación en 1950 de *Oswald Menghin* (1888-1973) como investigador y como profesor inte-

rino de la cátedra "Prehistoria" en 1957. Este "prehistoriador" austríaco, radicado en la Argentina desde 1948, permaneció en el Museo hasta 1960, cuando obtuvo una dedicación exclusiva en la UBA. No obstante, no rompió sus vínculos con el Museo, pues en reconocimiento a su trayectoria académica, ese año fue nombrado "profesor honorario" de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata[17]. En la institución platense, González y Menghin compartieron investigaciones, contándose entre las más conocidas aquellas que efectuadas en el yacimiento de Ongamira (al norte de la provincia de Córdoba)[18]. Desde 1955, también adquirió creciente relevancia académica *Eduardo Mario Cigliano* (1926-1977), doctorado en el Museo de La Plata en septiembre de ese mismo año con la dirección de González, pero con estrechos vínculos intelectuales y personales con Márquez Miranda. Su ascendiente trayectoria institucional estuvo ligada al regreso de Márquez Miranda como decano. Cigliano reemplazó a Vignati como Jefe de la División de Antropología durante el decanato de Márquez Miranda quien, a su vez, retuvo para sí la Jefatura de la División Arqueología y Etnografía hasta su muerte. También se hizo cargo de la Dirección del Instituto de Antropología en Rosario en 1958; allí, un equipo de colaboradores y estudiantes de esa institución lo acompañó en sus investigaciones en el Valle de Santa María (Catamarca). Con la creación de la Licenciatura en Antropología en La Plata, Cigliano pasó a desempeñarse como profesor titular de la asignatura Técnica de la Investigación Arqueológica. Desde la muerte de Márquez Miranda y con el regreso de González al Museo, ambos "arqueólogos" compitieron por el control de los recursos materiales y humanos destinados a la producción científica en esta disciplina. En 1964, el ingeniero *Augusto Cardich*, fue designado como profesor adjunto contratado en la cátedra Técnicas de Investigación Arqueológica y, luego, como docente de Prehistoria. Cardich ingresó como investigador y docente al Museo en el período de consolidación de la segunda generación de antropólogos. En este sentido, teniendo en cuenta su trayectoria académica previa –oriundo del Perú, estudió los yacimientos de Lauricocha en su país natal, cuyos avances publicó en 1958 en la revista porteña *Acta Prehistórica* y otros resultados en 1960 en *Investigaciones Prehistóricas en los Andes Peruanos* de Lima- podríamos considerarlo como miembro pleno de esa generación. Sin embargo, su trayectoria en el Museo (que se proyecta hasta el presente), también presenta rasgos comunes con la tercera generación. Por último, en 1961 fue contratado *Marcelo Bórmida* (1925-1978) como docente para dictar un ciclo de diez conferencias sobre "Antropología Biológica". Su breve incorporación está relacionada con la repentina muerte, ese año, del docente de Antropología Biológica I (Somatología): Adolfo Dembo.

Tras el alejamiento de Palavecino, desde 1958 *Armando Vivante* (1910-1996) quedó como referente en temas de "etnología", "etnografía" y "folklore". Se había formado con José Imbelloni, con quien habían investigado sobre el poblamiento de América y sus culturas desde la perspectiva de la "americanística"[19]. En 1947 fue Jefe de la sección de Antropología en el Instituto de Antropología y profesor adjunto de Etnografía General de la Universidad Nacional de Tucumán, donde ingresó ese año con la gestión del reemplazante de Palavecino: Osvaldo L. Paulotti. Vivante ejerció la dirección interina del Instituto en 1948 y fue sucedido por el antropólogo Branimiro Males, también ligado a Imbelloni. Durante la gestión de Males fue Jefe de Sección de Etnografía y Folklore. En 1958 comenzó a dictar el curso de Etnología General en el Museo de La Plata. En 1960 obtuvo por concurso el cargo de profesor adjunto en esa cátedra. En 1961 fue designado con una dedicación exclusiva. En 1963 promovió la creación de la División de Etnografía (separada por primera vez de la de Arqueología), de la cual fue su primer Jefe.

En 1960, otro antropólogo del grupo de Imbelloni, *Adolfo Dembo* fue nombrado profesor titular ordinario en la cátedra Antropología Biológica I (Somatología), en reemplazo de un discípulo de Vignati, *Juan Carlos Otamendi*. Dembo se dedicó a estudios en "antropología física" y "etnología" hasta su muerte en 1961[20]. Otros antropólogos se incorporaron al cuerpo de profesores titulares y adjuntos entre 1958 (con la creación de la Licenciatura en Antropología) y 1975. Algunos ya integraban equipos de investigación locales, como *Lilia Cháves de Azcona*, *Delfor Chiappe*, *Héctor Pucciarelli*, *Héctor Blas Lahitte*, *Roberto Ringuelet*; mientras que otros se habían formado y/o procedían de otras instituciones universitarias, tales como *José Cruz*, *Mario Margulis*, *Ana María Lorandi*, *Juan Cuatrecasas*, *Antonio Aus-*

tral, *Pedro Krapovickas*; algunas de esas instituciones –especialmente la de Buenos Aires y Rosario– habían visto afectada la continuidad de sus docentes por la intervención universitaria impuesta tras el golpe de estado de 1966 y por los renunciamientos masivos de profesores que cuestionaron aquella intervención. Por último, cabe mencionar que, al igual que en la primera generación de antropólogos, algunos de los miembros la segunda –Márquez Miranda, Palavecino y Vivante– también fueron docentes en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA; en tanto que otros –Vignati, González y Cigliano– no incursionaron o no consiguieron acceder a las instituciones porteñas.

3. La formación de liderazgos y de grupos de antropológicos

La discontinuidad producida en la antropología en el Museo de La Plata a comienzos de la década del treinta vino a subsanarse con la incorporación de nuevos antropólogos, dado que los fallecidos o jubilados miembros de la primera no dejaron discípulos entre los escasos graduados platenses, pues apoyaban sus tareas de laboratorio y de campo exclusivamente en la asistencia provista por los "técnicos" de la institución y por "peones" contratados en las localidades donde realizaban los viajes de campaña. A diferencia de sus antecesores, casi todos los antropólogos de la segunda generación resolvieron la reproducción intelectual e institucional de la antropología mediante la formación de discípulos, su incorporación a cátedras y a proyectos de investigación, dando lugar a la formación de grupos académicos. Así pues, entre 1955 y 1976 se fue configurando y consolidando institucionalmente la trayectoria académica de una nueva generación.

Los antropólogos que ingresaron entre las décadas de 1930 y 1950 fueron referentes de esos grupos. Se diferenciaban (aunque en forma no excluyente) por las "disciplinas" u "orientaciones" de la antropología que practicaban: "antropología física", "arqueología", "prehistoria", "etnología", "etnografía", "folklore"; también por su adscripción a corrientes intelectuales, inscripción en cátedras, Departamentos, Divisiones y Secciones, y por el manejo de recursos materiales y financieros necesarios para las tareas de investigación en laboratorios o en el campo. Dado el tipo de organización y sociabilidad universitaria argentina vigente en el período, donde los académicos participaban simultáneamente en las funciones de docencia, investigación y extensión, y se integraban en un esquema de gobierno fundado en el principio de representación de pares, resultaba inevitable que estos antropólogos se involucraran de alguna forma en la vida político-institucional de la Facultad y el Museo, aunque más no fuese con fin de sobrellevar con buen suceso su propia trayectoria académica y reproducción de su grupo de discípulos[21]. El despliegue de esa vida social universitaria suponía, por un lado, la construcción de alianzas y luchas entre pares, y con científicos de otros campos disciplinares del Museo y/o de otras instituciones científicas y universitarias del país y el extranjero. Y, por otro lado, su integración subordinada respecto de individuos más encumbrados del campo antropológico nacional e internacional, así como la producción de relaciones de superordinación sobre sus propios discípulos.

Una revisión de las tesis doctorales en ciencias naturales defendidas entre el año 1944 y 1977 permite reconstruir una porción relevante de las relaciones sociales e identidades que se conformadas en torno a los referentes de esos grupos académicos[22]. Con algunas excepciones que merecen ser explicadas con detalle más abajo, los directores de tesis orientadas en antropología eran miembros de la segunda generación: Vignati, González y Vivante. En tanto que, quienes efectuaron sus tesis doctorales durante este período vinieron a integrar la tercera generación. Ciertamente, entre estos tesistas debemos contar con la presencia de casos excepcionales, que no podemos encuadrar en esa tercera generación. Por un lado, Manuela García Mosquera de Bergna, dirigida por Vignati, que no continuo sus actividades académicas en el Museo tras el alejamiento de su director. Por otro lado, Eduardo Cigliano (que defendió su tesis de doctorado en 1955), cuya trayectoria inscribimos en la segunda generación, pues constituyó un grupo académico propio en el que fueron sumándose miembros de la tercera.

Año/N° tesis	Autor[23]	Director	Título
1944/56	Manuela García Mosquera de Bergna	Milcíades Alejo Vignati	Contribución al estudio de la antropología argentina. Índice cefálico, talla y proporciones escolares en los escolares de La Plata
1955/230	Eduardo Mario Cigliano	Alberto Rex González	Arqueología de la zona de Fiambalasto. Provincia de Catamarca. República Argentina
1962/252	Horacio D. Chiappe	Alberto Rex González	Estudio Arqueológico de la Colección Methfessel del Museo de La Plata
1962/253	Mario Cellone	Armando Vivante	La máscara etnográfica en el territorio argentino
1968/276	Omar A. Gancedo	Armando Vivante	Estudio sobre los guayaquí
1970/282	Héctor Blas Líate	Rodolfo Agoglia	Integración y metodología de las ciencias humanas
1970/285	Rodolfo A. Raffino	Eduardo M. Cigliano	Estudio sobre los sitos de cultivo en la Quebrada del Toro y borde puneño meridional de la provincia de Salta
1971/291	Francisco R. Carnese	Marcos Palatnik	Grupos sanguíneos en tejidos humanos; sus implicancias antropológicas
1971/294	Héctor M. Pucciarelli	Lilia Esther Cháves de Azcona	Variaciones craneanas en grupos raciales aborígenes de la República Argentina
1971/300	Néstor H. Palma	Armando Vivante	Investigaciones sobre la cultura folk en el cuadro antropológico de la puna argentina
1972/308	Diana Susana Rolandi de Perrot	Eduardo M. Cigliano	Estudio sobre los textiles del yacimiento arqueológico de Santa Rosa de Tastil (Provincia de Salta)
1974/325	Bernardo Dougherty	Alberto Rex González	Nuevos aportes para el conocimiento del complejo arqueológico San Francisco (sector septentrional de la región de las selvas occidentales, subárea del noroeste argentino)
1974/330	Susana Ringuelet	Alberto José Marcellino	Investigación somatológica y biométrica en crecimiento y desarrollo infantil; estudio diferencial de dos poblaciones argentinas: San Antonio de los Cobres, provincia de Salta, y La Plata, provincia de Buenos Aires
1976/346	María Carlota Sempé de Gómez Llanes	Alberto Rex González	Contribución a la arqueología del valle de Abancán, Departamento de Tinogasta, provincia de Catamarca
1977/353	Humberto Lagiglia	Eduardo M. Cigliano	Arqueología y ambiente natural de los Valles del Atuel y Diamante, San Rafael

Alrededor de trescientas tesis de Doctorado en Ciencias Naturales fueron aprobadas entre la defensa de García Mosquera de Bergna y la de Lagiglia, incluyendo las "especialidades" de "geología" (principalmente), "botánica", "zoología", "paleontología", "antropología". De aquellas, sólo 15 tesis correspondieron a la "especialidad antropología"[24]:

- Cuatro estuvieron orientadas en temas que –de acuerdo con las clasificaciones nativas– pueden inscribirse en el campo de la "antropología"/"antropología física"/"antropología biológica". Sus directores fueron Milcíades Alejo Vignati, Lilia Cháves de Azcona (ambos docentes del Museo), Alberto José Marcellino (doctor en Medicina, docente e investigador de la Universidad Nacional de Córdoba) y Marcos Palatnik (doctor en Química, docente e investigador de la Facultad de Ciencias Exactas de la UNLP).
- Tres orientadas en "etnología"/"etnografía"/"folklore", dirigidas por Armando Vivante.
- Siete en "arqueología", siendo sus directores Alberto Rex González (cuatro) y Eduardo Mario Cigliano (tres).
- Una que, por el problema y objeto que aborda, compete a temas de epistemología y metodología de análisis en ciencias humanas, pero aparece clasificada como de "antropología", pues tenía por referencia la producción científica en esta "especialidad". Esta tesis fue dirigida por el doctor en Fi-

losofía Rodolfo Agoglia, por entonces Director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP.

El desempeño cotidiano en el laboratorio y en los viajes de campaña en "antropología física", "antropología biológica", "arqueología", "etnografía", el acceso al equipamiento y financiamiento suficiente para la realización del trabajo en sitios alejados de las instituciones científicas y lugares de residencia de los antropólogos, la constitución de equipos de trabajo, y la estrecha relación de intercambio con los centro metropolitanos del saber científico, debían ser garantizados con unos recursos materiales y financieros mínimos y necesarios, sin los cuales la actividad era impensable. Esta afirmación puede resultar baladí al lector, pues, sin dudas, cualquier producción científica demanda la concurrencia de estos elementos para tener éxito de acuerdo con parámetros internacionalmente reconocidos. No obstante, debe tomarse en consideración que las condiciones sociales en que se realizaba la producción de las humanidades y de las ciencias sociales en la Argentina del siglo XX (incluso aquella producción bien sucedida), remite a la configuración de un tipo de actividad más bien individual, artesanal, realizada con recursos materiales relativamente escasos. En este sentido, es importante tener en cuenta que las condiciones en que se desarrollaba la antropología en el Museo demandaba la adscripción de los estudiantes de grado, graduados y doctorandos en equipos de investigación radicados en los Departamentos/Divisiones/Secciones, pues esa inscripción permitía la participación en proyectos y, en consecuencia, el acceso al laboratorio, colecciones, diversos recursos necesarios para realizar el trabajo de campo, becas y subsidios, y a publicar en revistas especializadas nacionales e internacionales. Por tal motivo, el control de esos espacios institucionales por parte de los antropólogos de la segunda generación era un instrumento fundamental en la producción y reproducción de sus grupos académicos. En tanto que, para los jóvenes antropólogos recién graduados y/o doctorados, su incorporación a los mismos y, con ello, los compromisos intelectuales, institucionales y personales que trababan con sus líderes, constituía el único camino socialmente reconocido para iniciar y desarrollar una carrera profesional en el ámbito universitario y científico[25].

4. Los estudios de poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk

Un recorrido por los investigadores que en el Museo de La Plata estudiaron poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk, permite comprobar qué incidencia tuvieron en este campo las determinaciones políticas, y también cuál fue la eficacia social de los liderazgos académicos en la producción y reproducción de grupos antropológicos en este ámbito universitario y científico.

Mientras Vignati estuvo a cargo del Departamento y en la cátedra de Antropología con él se formaron como antropólogos ejerciendo la docencia y participando de investigaciones: *Juan Carlos Otamendi*, *Luis Bergna*, *Manuela García Mosquera de Bergna*, *María Elena Villagra de Cobanera*, *Lilia Cháves de Azcona*, *Adolfo Luis Poncet* y *Sara del Vó*. Durante las décadas de 1930 y 1940, en forma notoria, Vignati fue el único antropólogo que consiguió conformar un grupo de estudiantes y graduados estrechamente vinculados con su actividad docente y científica. No me ocuparé aquí de su producción antropológica, dado que no se abocó al estudio de comunidades folk y sus investigaciones sobre indígenas tuvieron por objeto (con la excepción de algunos indígenas de la Patagonia argentina) poblaciones históricas[26]. Tampoco incluiré en esta oportunidad a Fernando Márquez Miranda, fundamentalmente reconocido por sus contemporáneos como especialista en "arqueología", pero que fue docente de la cátedra "Arqueología y Etnografía", incursionó en la escritura de algunos textos referidos a "etnología"[27], y en algunos trabajos se interesó en relacionar las formas de vida actuales con otras correspondientes a las poblaciones pre-históricas e históricas que investigaba[28].

Comenzaremos, entonces, con *Enrique Palavecino*. En la década de 1930 estaba a cargo de los trabajos prácticos de la cátedra de Antropología (donde también dictaba algunas clases teóricas del programa) y era Encargado de Sección ad honorem. No formaba parte del grupo académico de Vignati, pues ya poseía una trayectoria científica como Jefe de Etnografía del Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de

Buenos Aires, y había publicado trabajos sobre el "Calco endocraneano y desarrollo del cerebro" (1918/19 y 1920/1921) y el "Endocráneo de 'Diprothomo platenses" (1921) en la revista científica *Physis*[29]. Continuó con investigaciones sobre "lingüística" destinadas al reconocimiento de "elementos Oceánicos en el Quichua" y análisis comparado del "Quichua y Maorí", en la línea de los estudios en "americanística" de José Imbelloni, cuyos resultados publicó en la revista científica porteña *Gaea* (1926) y en *Actas del 22º Congreso Internacional de Americanistas* de Roma (1926), respectivamente. En 1928 comenzó a centrar de forma continua su atención en las poblaciones indígenas del Chaco[30]. Producto de esas investigaciones fueron las publicaciones: "Observaciones etnográficas sobre las tribus aborígenes del Chaco Occidental" en *Gaea* (1928); "Observaciones etnográficas y lingüísticas sobre los indios Tapieté" *en la Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología* de Montevideo (1930); "Notas sobre el mocasín en el Chaco" en *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán* (1932); "Los indios Pilagá del Pilcomayo" en los *Anales del Museo Nacional de Historia Natural* de Buenos Aires y en *Anthropos* (ambos en 1933), artículos sobre el "Chaco" y los "Mataco", por encargo del comité de redacción de la *Enciclopedia Italiana* (1933); en la *Revista Geográfica Americana* de Buenos Aires publicó "Artes, juegos y deportes de los indios del Chaco" (1934), "D'Orbigny etnógrafo" (1934), "Notas sobre la religión de los indios del Chaco" (1935), "Los indios chunupí" (1934), "La enfermedad y la muerte entre los indios del Chaco" (1936), "Máscaras chiriguanas" (1940); "Relación de un viaje científico a Formosa" en *Riel y Fomento* (1936); una comunicación presentada a la Sociedad de Antropología sobre "El uso del arpón entre los indios del Chaco"; el capítulo correspondiente a "Las culturas aborígenes del Chaco" del tomo I correspondiente a poblaciones indígenas de la *Historia de la Nación Argentina* editado por la Junta de Historia y Numismática Americana bajo la dirección de Ricardo Levene (1939); "Takjuaj, un personaje mitológico de los mataco" (1940) y "Algunas informaciones de introducción a un estudio sobre los chané" (1949), en la *Revista del Museo de La Plata*; "Síntesis histórica" sobre los "aborígenes de Santiago del Estero" (1940), "Prácticas funerarias norteñas: la de los indios del Chaco" (1944), "Alfarería chaqueña" (1944) en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; "Los indios chanés del río Itiyuro" en co-autoría con Delia Millán de Palavecino (1956) y "Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño" (1959) en *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*[31].

El trabajo de campo que nutrió sus pesquisas sobre el Chaco, entre fines de las décadas del veinte y la del cuarenta, fue efectuado en diversas oportunidades: "Viaje etnográfico y antropológico al Chaco salteño" (1927), "Viaje etnográfico al Pilcomayo" (de agosto a noviembre de 1929) y "Viaje etnográfico y antropológico al Territorio de Formosa y Chaco Salteño" (enero a abril de 1935), ambos con el auspicio y financiamiento del Museo de Ciencias Naturales de Buenos Aires. Posteriormente, realizó otro "Viaje etnográfico y antropológico al Chaco" con el apoyo de aquel museo porteño y del Museo de La Plata (de noviembre de 1936 a abril de 1937) para estudiar a los "tobas" y "matacos"[32]. Dos años después, durante el trabajo de campo en el Departamento de Cruz del Eje (provincia de Córdoba), permaneció por "tres meses exhumando cerca de cuarenta esqueletos". En esta ocasión, además, tuvo oportunidad de reunir "una cierta cantidad de datos referentes al Fol-klore y geografía humana de la región"[33]. En 1940, por indicación del Presidente de la "Comisión de Medición de un Arco de Meridiano" (Ley Nacional Nº 12.334) y con autorización del Director del Museo de La Plata, emprendió un viaje de campaña para estudiar a los "indios chané". En su informe dejaba constancia que: "Aunque el campo de estudio abarcó prácticamente la totalidad de la cultura, tres son los sectores principales en los que pude realizar observaciones de interés: la habitación, la cerámica y las prácticas funerarias"[34]. Ese trabajo se complementaba con una expedición encomendada a Palavecino por el Museo de Ciencias Naturales de Buenos Aires en 1939, y otra efectuada en el Chaco salteño junto con su esposa María Delia Millán de Palavecino, entre octubre de 1941 y abril de 1942, con el auspicio de este último Museo, del Museo de La Plata y de la Comisión de Medición de un Arco del Meridiano[35]. Este estudio "etnográfico" de las poblaciones "toba", "mataco", "chiriguano", "chané" y "tapí", remitía –en opinión de Palavecino– a las características de su "base económica", "habitación", "vestido", "alfarería", "cocina", "organización social", "familia", "vida religiosa" y "magia", "idiomas", "depor-

te" y "ornamentación". Al mismo tiempo, contemplaba una dimensión "antropológica": "relevamientos métricos", observaciones sobre la presencia de la "mancha mongólica en muñecas, tobillos y región sacral"[36]. Por último, la referencia al "fol-klore y geografía humana" remite al estudio de las poblaciones "criollas" actuales de "regiones" como el norte de la provincia de Córdoba. En los distintos viajes recogió una extensa cantidad de "material etnográfico" que, luego, organizó en colecciones en la Sección de Etnografía del Museo de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia" y en la Sección de Antropología del Museo de La Plata[37] . En 1932, en el 25° *Congreso Internacional de Americanistas* de La Plata, presentó la primera versión de un trabajo clave para el estudio de poblaciones indígenas en la Argentina: "Áreas culturales del territorio argentino"[38]. Una reelaboración subsiguiente fue publicada como "Áreas y capas culturales en el territorio argentino" en los *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos* (1948). Posteriormente, teniendo en cuenta ambos trabajos, puso en circulación tres artículos en los que definía y delimitaba las áreas folk: "Áreas de cultura folk en el territorio argentino (esbozo preeliminar)", publicado en una compilación reunida por José Imbelloni, *Folklore argentino* (1959); "Áreas de cultura folk en Argentina", presentado en las *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía* (Buenos Aires, 1960); y "Regiones folklóricas y regiones económicas en la República Argentina", en *Revista de Economía Regional* del Consejo Federal de Inversiones (1965). En esta misma línea puede mencionarse, además, "El cambio cultural", publicado en la revista mendocina *Philosopia* (1962).

Mientras fue docente e investigador del Museo de La Plata, Palavecino no dirigió ninguna de las tesis doctorales defendidas[39]. Tampoco constituyó grupos de investigación y docencia, de modo que, tras su alejamiento de la institución, no quedaron antropólogos que se reconocieran como discípulos suyos. No obstante, sus investigaciones contribuyeron a que tres discípulos de *Armando Vivante* definieran los problemas y objetos de sus tesis de doctorado (*Mario Cellone*, *Omar Gancedo* y *Néstor H. Palma*) y otro (*Delfor Chiappe*) de sus investigaciones, dando continuidad a los temas que Palavecino venía actualizando desde la década de 1930. Ya se ha señalado que Vivante se erigió como referente en el estudio de poblaciones indígenas contemporáneas y de comunidades folk cuando Palavecino abandonó el Museo de La Plata. Así pues, desde principios de la década de 1950, Vivante orientó su labor científica al conocimiento de cuestiones relativas al estudio del "folklore" en la Argentina, publicando: "Sobre el concepto de supervivencia en folklore" en *Revista del Instituto de Antropología de Tucumán* (1950-1951); "Concepto de pueblo en folklore" en *Ciencia Nueva, Revista de Etnología y Arqueología*; el libro *Muerte, magia y religión en el folklore* (1953); "El maleficio por medio de imágenes" (1952), "El despenamiento en el folklore y la etnografía" (1956) y "Revisionismo en la etnología" (1958-1959) en *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*; "Medicina folklórica" en la compilación de Imbelloni, *Folklore argentino* (1959); "Los niveles referenciales heurísticos del folklore argentino" en *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas* (1961); "Aporte de la antropología a la medicina sanitaria" en la *Revista de Salud Pública* del Ministerio de Salud Pública de la Provincia de Buenos Aires (1965); y otros trabajos en co-autoría con Néstor Homero Palma (ver infra). Vivante también abordaba estos tópicos en la cátedra de Folklore argentino en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (entre 1961 y 1962) y en cursos de Etnografía General y Etnografía Americana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral (1961)[40]. Estas publicaciones estuvieron mayoritariamente orientadas por los resultados de investigaciones realizadas en la región del noroeste argentino. Asimismo, la conformación de un grupo de investigadores reclutados entre sus discípulos del Museo de La Plata le permitió ampliar las temáticas que comprendían sus competencias académicas, avanzando desde el estudio del folklore al de las poblaciones indígenas contemporáneas[41]. En la década de 1960, además, continuó trabajando algunas temáticas "americanistas" sobre el poblamiento de América en las que lo iniciara Imbelloni[42]. Por último, desde los años cincuenta intervino en el debate antropológico argentino con textos teóricos y programáticos como: "Revisionismo en etnología", en *Runa, Archivos para la Ciencias del Hombre* (1958-1959); "Observaciones sobre la definición de antropología" (1968), en *Revista del Museo de La Plata*; "Paisaje y niveles de análisis ecológico desde el punto de vista antropológico" (1973) –co-autoría con Néstor H. Palma–, "Etología y antropología" (1974) y

"Observaciones sobre la definición de antropología física" (1970), en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; y "Tetrapus et Mutus (i.s.)", un ensayo sobre las relaciones entre naturaleza y cultura en el estudio del hombre, publicado en *Obra del Centenario del Museo de La Plata*, tomo II (1977). Este último artículo fue publicado en co-autoría con Omar Gancedo y Néstor H. Palma. Allí se abordaba una cuestión cara a las preocupaciones de su maestro, José Imbelloni, que en el escenario del Museo de La Plata tenía por referente en la investigación y la docencia a la única discípula de Vignati especializada en "antropología física" que había sobrevivido al desmembramiento de su grupo: Lilia Cháves de Azcona[43]. Por último, Vivante también publicó ensayos en los que establecía relaciones entre cultura y naturaleza, tales como: "Antropología de la cerebralización" (1978) y "Niveles de lo natural" (1979), ambos en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*.

A continuación, veremos la producción científica de los miembros del grupo académico de Vivante, tomando como referencia las tesis de doctorado y los resultados publicados a partir de aquellas. *Mario Cellone* se había Licenciado en Antropología y Doctorado en Ciencias Naturales en la UNLP. Era "hermano marista" y dirigió la revista *Luján*, órgano interno de la provincia marista de Luján. Tras la defensa de su tesis de doctorado, su investigación no se difundió en revistas académicas argentinas especializadas en antropología, y tampoco mantuvo relaciones institucionales con investigadores y docentes de otros grupos del Museo de La Plata. Su trayectoria en el campo antropológico argentino se pierde en los años sesenta[44]. Su tesis se denominó *La máscara etnográfica en el territorio argentino* y fue defendida en 1962. Allí analizó colecciones de "mascaras arqueológicas" y "máscaras etnográficas" reunidas en diferentes museos de la Argentina, comprendiendo –entre otras– las colecciones conformadas por Palavecino a partir de su trabajo de campo. También tomó como referencia los trabajos precursores de este último sobre esta temática: uno referido a la región del Chaco –"Máscaras chiriguanas", en *Revista de Geografía Americana* (1940)–, dos sobre el noroeste argentino –"Una máscara de madera de Loma Morada, Catamarca", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (1944), y "Máscaras de piedra del N.O. argentino", en *Notas del Museo de La Plata* (1949)–, y otro de vocación universalista –*La máscara y la cultura* (1954). Cellone no realizó trabajo de campo etnográfico. Su tesis contiene una descripción y análisis de máscaras "etnográficas" y "arqueológicas" (382 y 36, respectivamente) pertenecientes al Museo Etnográfico de Buenos Aires, Museo de Ciencias Naturales de La Plata, Museo Etnográfico de Tucumán, Museo Folklórico del Noroeste "General Belgrano" (Tucumán), Museo de Entre Ríos, Museo Calchaquí (Catamarca), Museo de Ciencias Naturales de Salta, Museo de Prehistoria y Arqueología (Tucumán), la Colección Canals Frau, Colección Doctor Romaña, y de Adan Quiroga. En el estado de la cuestión también hizo referencia a catálogos de máscaras de museos y colecciones europeas y americanas; no obstante, no incluyó esas piezas como objeto de estudio. Siguiendo a Palavecino (1954) definió a la máscara como "uno de los rasgos culturales más universalmente admitidos. Tan es así que perdura a través de los tiempos y sigue la evolución de los pueblos que la poseyeron". Su investigación llegó a la conclusión de que, por un lado, la "máscara arqueológica" testimonia la presencia y uso de estas piezas en las poblaciones precolombinas. Su localización espacial se corresponde –de acuerdo con los registros arqueológicos disponibles– con la región noroeste de la Argentina, habiendo de distintos materiales: piedra, cuero, barro cocido, madera, arcilla, oro y, posiblemente, cerámica. Su función social se relaciona con las festividades indígenas, "sin que sea prudente descartar su relación con los muertos". Por otro lado, la "máscara etnográfica" tiene presencia actual en la región del Chaco ("chanés", "tobas guaranitizados", "tapí", "chiriguanos-tapí", "chiriguanos", "tapé", "chiriguanos-chané", "matacos", "tobas") y hasta hace pocos años en la región fueguina ("yaganes") y proximidades del Volcán Lanín en Neuquén ("araucanos"); representan figuras antropomorfas y zoomorfas, y están elaboradas con madera, lata, fieltro, cuero, calabazas, lona, plato, cartón, género, corteza y caparazón. En su opinión, el uso de las máscaras era y es privativo de los hombres, no de las mujeres. Las conclusiones de su investigación confirmaban las tesis de Palavecino, para quien las máscaras se encuentran en conexión con "ceremonias mágicas" y "danzas de espíritus" o "pantomímicas" de las poblaciones autóctonas; pero también pueden ligarse a la fiesta del "carna-

val", introducida por los conquistadores europeos. Cellone decía que, bajo esta última forma, "La función de la máscara empleada por los aborígenes es seguramente un vestigio más o menos viviente del viejo uso mágico, religioso y confinado en el carnaval de los blancos por imperio de la prédica cristiana". Finalmente, señalaba que el uso de la "máscara etnográfica" persiste en "forma más o menos pura" –es decir, "no asimilada al carnaval"– en la región chaqueña y también hasta hace pocos años, aunque "muy mestizada", en la región fueguina. Esta preocupación por la problemática del "cambio cultural", "asimilación", "aculturación", presente en trabajos de Palavecino y Vivante, aparecerá seguidamente como cuestión relevante en las otras dos tesis de doctorado dirigidas por este último.

Omar Gancedo alcanzó el grado académico de Licenciado en Antropología y Doctor en Ciencias Naturales por la UNLP. Se inició en la investigación en 1960 con una beca para estudiantes universitarios que obtuvo por concurso y que realizó con la dirección de Cigliano. Luego se integró al grupo de Vivante, pero mantuvo relaciones con su antiguo director, con quien publicó un trabajo derivado de los resultados de su tesis de doctorado[45]. Tomando como referencia el conjunto de tesis de la "especialidad" "antropología" comprendidas en el período objeto de estudio de este trabajo, sólo la de Gancedo indagó sobre una población localizada fuera del territorio nacional argentino. Hizo trabajo de campo etnográfico en poblaciones indígenas actuales y expuso sus resultados en su tesis: *Estudios sobre los guayaquí*, defendida en 1968. Palavecino y Vivante no habían incursionado en estudios sobre esta población, sin embargo, Gancedo contaba con los trabajos predecesores de dos antropólogos de la primera generación del Museo que los abordaron en la región de Villa Rica: "Description de leurs caracteres phisiques" de los "guayaquí", de Hermann Ten Kate, publicado en *Anales del Museo de La Plata* (1897), y "Quelques observations nouvelles sur les indiens guayaquis du Paraguay", de Roberto Lehmann-Nitsche, en *Revista del Museo de La Plata* (1899). Su investigación, entonces, tuvo por interlocutores a aquellos dos antropólogos y a otros extranjeros que –mediante el trabajo de campo etnográfico– indagaron diversos grupos "guayaquí", tales como: F. C. Mayntzhussen (1924/1926), Guillermo Tell Bertoni (1939), Herbert Baldus y Alfred Metraux (1946), León Cadogán (1962)[46]. Gancedo contó para su investigación con una beca y subsidio del Concejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), que le permitió trasladarse al Paraguay donde hizo trabajo de campo etnográfico con un grupo que, desde 1960, estaba asentado en las proximidades de la ciudad de Villa Rica, debido al "impacto de la creciente colonización" de los territorios que ocupaban en forma "libre". Estos indígenas se habían instalado en un "campamento" en las "tierras del suboficial Manuel de Jesús Pereyra y acataron su autoridad". Este "grupo aculturado de Arroyo Morotí" –como lo denominaba Gancedo– estaba integrado por 77 individuos, de los cuales 39 eran adultos (24 varones y 15 mujeres) y 38 adolescentes y niños (23 varones y 15 mujeres). Definía su trabajo como "esencialmente etnográfico", pues "tiende a rescatar la mayor cantidad de bienes de una cultura que se extingue", ocupándose de "pueblos escasamente conocidos", y desarrollando una tarea que, con posterioridad, "permitirá al etnólogo poseer nuevos datos para su trabajo de síntesis". Reunió sistemáticamente información sobre: "actividades de subsistencia", "alimentación y preparación de alimentos", "campamento" y "habitación", "vestido" y "adornos", "alteraciones corporales", "transporte", "cestería", "tejidos", "cordelería", "herramientas e instrumentos", la "comunidad" y la "familia", el "matrimonio", la "reproducción", la "adolescencia" y la "ancianidad", "funebria", "creencias religiosas" ("animismo", "escatología", "seres sobrenaturales" y "deidades"), "bellas artes", "enfermedades", "lenguaje" y "somatología". En el curso del trabajo de campo se hizo de diversas y numerosas "piezas etnográficas", que fueron incorporadas al patrimonio del Museo de La Plata y expuestas en la "Sala de Etnografía" como la "Colección Gancedo". Consideraba que buena parte de aquellos "objetos" y "costumbres" de los "guayaquí en estado libre", "de cuando el grupo vagaba por la selva", estaban "desapareciendo por influencia de la aculturación" y la "adopción cultural" de otros "objetos" y "costumbres". Los estudios en "antropología física" de la población-objeto fueron realizados con la orientación de Lilia Cháves de Azcona, a quien agradece, ya que "según la estructuración que tienen las ciencias, no es tarea del etnógrafo realizar este tra-

bajo y en muchos casos se pierde un importante material al no poder efectuarse el estudio indicado". Como resultados de su tesis, Gancedo publicó en la *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología*: "Sobre el arco y la flecha de los guayaquí" (1968); "Nuevas observaciones sobre el arco y la flecha de los guayaquí" (1972) en co-autoría con Armando Vivante; y "Cestería guayaquí" (1971). Y en otras publicaciones especializadas: "Fonología segmental de un dialecto guayaquí" (1972) y "Observaciones sobre herramientas e instrumentos utilizados por los guayaquí" (1973), en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; y "La palma pindó (Syagrus romanzoffianum) y su importancia entre los indios guayaquí", escrito en co-autoría con una botánica del Museo, Genevieve Dawson, e incorporado en *Obra del Centenario del Museo de La Plata*, tomo II (1977)[47].

Néstor Homero Palma era Licenciado en Antropología y Doctor en Ciencias Naturales por la UNLP. Su actividad docente se desarrollaba a principios de la década de 1970 en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, en la de Ciencias Médicas, y la de Odontología de la UNLP, así como en la Facultad de Medicina de la UBA. En 1979 fue nombrado docente en la Universidad Nacional de Salta. En la ciudad de Salta también dirigió el Museo Provincial de Antropología. El máximo cargo institucional que ejerció en el Museo de La Plata fue como Jefe de Departamento de Antropología durante el período de la denominada "normalización universitaria" (1983-1986). En los comienzos de su formación de postgrado contó con una beca de investigación del CONICET destinada al financiamiento de su trabajo de campo sobre poblaciones folk que fueron objeto de su tesis de doctorado, *Investigaciones sobre la cultura folk en el cuadro antropológico de la Puna argentina*, defendida en 1972. Desde la indagación de fuentes históricas y de su propio material elaborado en el trabajo de campo, dialogando con investigaciones en "geología", "geografía", "historia", "arqueología", "prehistoria", "demografía" y el "folklore" de la "región", investigó las características del "hombre puneño" y su "adscripción" a una "cultura folk". Dos referencias antropológicas comparecen en su definición de la Puna como "cultura folk". Por un lado, su calificación como "área folk" desde los criterios que explicitara previamente Palavecino (ver supra). Por otro lado, su inscripción en la descripción de la "cultura folk" propuesta por Robert Redfield para las "sociedades con esquemas socioeconómicos de fundamentos 'primitivos', en sus vinculaciones de grados diferentes (continuum folk-urbano) con las formas de organización social típicamente urbanas". Al respecto, Palma considera que: "El material presentado satisface a las dos vertientes programáticas de este trabajo, cuales son, en primer término, proceder al relevamiento y análisis de los hechos culturales que protagoniza el hombre autóctono de la región y en segundo lugar intentar su adscripción a un modelos cultural". Palma se interesó por el conocimiento de diferentes períodos históricos de la "región puneña", que definió como "tiempo prehistórico", "colonización" y "organización nacional". Dio cuenta de la evolución de su "demografía", "formas económicas" y "raciología". También abordó los "problemas sanitarios y educacionales" y, muy especialmente, la "medicina popular"[48], la "obstetricia", "antropofagia", aspectos de la "funebria" como el "culto del cráneo", "lavatorio", "ahorcadura de los muertos". La consideración del conjunto de estos fenómenos le permitió mostrar cómo la "sociedad puneña autóctona" fue transformándose desde el período de colonización española hasta el presente en una "sociedad mixta". Más aún, desde su incorporación a la "sociedad nacional", esos cambios y mixturas habilitan su caracterización como "cultura folk", es decir, como una sociedad donde son visibles las tensiones operadas entre la sociedad originaria con "antiquísimas concepciones propias del hombre autóctono", y el desarrollo de los "modernos centros industriales" y "las formas más evolucionadas del desarrollo cultural". En este sentido, vale la pena detenerse a comparar la perspectiva de Palma sobre el "cambio cultural" con la de otros tesistas dirigidos por Vivante. Pues, mientras que Cellone enfatizaba la "desaparición" del "uso autóctono de la máscara etnográfica" en las poblaciones indígenas actuales (con la excepción de algunas de la región del Chaco); y Gancedo destacaba la progresiva "aculturación" o "asimilación" de los "guayaquí autóctonos" en un contexto de "colonización" de sus tierras que ponía fin a su forma de "vida libre". Por el contrario, Palma llamaba la atención sobre la notable persistencia y la reproducción secular de ciertos rasgos "autóctonos" del "hombre puneño" –en parte, resultantes de su situación de relativo "aislamiento" respecto de los "centros industriales"–

y, simultáneamente, constataba que esa situación no expresaba pura inmutabilidad, sino la afirmación de ciertas continuidades en un escenario de lenta y progresiva degradación de sus condiciones sociales, económicas y culturales de existencia. Algunos resultados de sus investigaciones en la Puna fueron publicados en co-autoría con Vivante: "Habitaciones pozos y semipozos con paredes de guano en la Puna Argentina" (1966) e "Interpretación de las prácticas geofágicas en la puna argentina" (1968) en la *Revista del Museo de La Plata*; "Antropofagia en el noroeste argentino" (1967) y "Obstetricia de la puna salto-jujeña" (1968) en la *Revista de Salud Pública* del Ministerio de Bienestar Social de la Provincia de Buenos Aires; "Sobre el concepto de periodificación, Nota a propósito de la prehistoria del Noroeste argentino" en *Anales de Arqueología y Etnografía* de la Universidad Nacional de Cuyo; "Antropología, medicina y planes sanitarios" en *Cuadernos de Salud Pública* de la Facultad de Medicina de la UBA (1970); y *Magia y daño por imágenes en la sociedad argentina* (1972). Asimismo, otros trabajos relacionados con su tesis fueron: "Observaciones a propósito de la radiología sexológica puneña" (1971), "Un enfoque antropológico de los problemas educacionales y médico-sanitarios: consideraciones de antropología aplicada a la problemática médico-sanitaria y educacional, a propósito de una investigación en la Puna argentina" (1972) y "Propuesta de criterio antropológico para una sistematización de las componentes 'teóricas' de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto" (1974) –co-autoría con Graciela Torres Vildoza– todos en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*; "Transfiguraciones antropológicas de la Puna argentina" en la *Revista del Museo de La Plata* (1972); *Estudio antropológico de la medicina popular de la Puna argentina* (1973); y en co-autoría con Graciela Torres Vildoza, Stella Frerrarini, Alicia Albagli, "Antropología y Medicina. Enfoque antropológico para una ecología cultural de los problemas médico-sanitarios: análisis de una casuística", en *Obra del Centenario del Museo de La Plata*, tomo II (1977).

Por último, la nómina de integrantes del grupo académico de Vivante se completaba con *Delfor Horacio Chiappe*. Aunque su tesis de doctorado estaba referida a temáticas de "arqueología" y fue dirigida por Alberto Rex González, desde principios de los años sesenta se integró al grupo del primero. Licenciado en Ciencias Biológicas (hizo sus cursos de grado con el plan de estudios vigente antes de la creación de la Licenciatura en Antropología) y Doctor en Ciencias Naturales por la UNLP. Fue designado ayudante de sección diplomado (ad honorem) de División en 1960. Ese mismo año fue nombrado jefe de trabajos prácticos de la cátedra de Fundamentos de Antropología y en 1965 profesor titular. En los años sesenta también fue profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral. Junto con Vivante publicó *Introducción a la cartografía de los indígenas* (1968), *Observaciones sobre la dinámica de la etnodeformación cefálica* (1968). Otros trabajos de su autoría son: *Notas sobre dos casos de anisomastia entre los motilones de Colombia* (1965); *Los chaquenses típicos –Los matacos– Ensayo sobre una comunidad actual* (1968); *Los chaquenses típicos: Los chorote* (1970); "Estudio integral sobre una comunidad mataco actual", en *revista Argentina de Leprología*, publicación del Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública de la Nación[49]. En estas tres últimas investigaciones se concentró en unas poblaciones indígenas que otrora fueron objeto de etnografías producidas por antropólogos del Museo de La Plata –Ten Kate, Lehmann Nitsche y Palavecino–, pero también resultaron estudiadas por antropólogos de otras instituciones, entre los cuales Chiappe reconoce especialmente a José Imbelloni. Chiappe realizó trabajo de campo en las provincias de Chaco, Formosa y Salta durante los años 1962, 1964 y 1967, sobre poblaciones "tobas", "matacos" y chorotes", contando con financiamiento de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Litoral y del Museo de La Plata. El grupo "mataco" sobre el cual hizo foco de análisis estaba localizado en la Misión Evangélica de Laguna Yacaré (sobre el Río Bermejo) entre los meses de septiembre y octubre de 1962. Indagó en sus "caracteres somatológicos", "arquitectónicos" y "fisionómicos" y concluyó –en base a la comparación con sus otros estudios sobre poblaciones "chaquenses típicas"– que los "matacos" y "tobas" formaban parte del mismo "substratum cultural", evidenciaban "fuertes influencias andinas", pero los últimos "se conservan más puros, ajenos a la incorporación de bienes culturales foráneos". Por el contrario, los "matacos" estaban "enteramente mezclados con otras parcialida-

des indígenas y europeoides (en especial mediterráneas) y negroides, se hallan agrupados alrededor de lugares que les ofrecen fuentes de trabajo, viviendo algunos de ellos en misiones o reservaciones católicas o protestantes". Estas últimas poblaciones, con una "notable degeneración de bienes culturológicos", eran expresivas de las "protoculturas" de "poca plasticidad" –de acuerdo con la definición de la "Escuela alemana Histórico-Cultural"– que "tienden a desaparecer antes que a adaptarse". Si bien Chiappe planteaba la necesidad de una revisión crítica de los resultados obtenidos por sus predecesores, consideraba que su investigación participaba de la problemática imbelloniana de la "revisión y puesta al día de la sistemática racial del hombre americano" y el "poblamiento de América"[50]. En este sentido, opinaba, el grupo no poseía caracteres de "pureza racial", pues había "constatado que la inclusión de los matacos dentro del grupo de los Pámpidos, podría ser cuestionado, en vista a los valores obtenidos (tanto descriptivos como métricos) los que los excluyen de los cánones estipulados para establecer el grupo".

Por último, destaquemos que, en sus investigaciones, Chiappe y Palma introdujeron algunas orientaciones de política pública que tenían por objeto las poblaciones estudiadas. Este posicionamiento revela una importante diferencia respecto de las preocupaciones académicas de Gancedo, que en su etnografía sobre los "guayaquí" se abstuvo de formular tales recomendaciones, y las de Cellone, quien tampoco efectuó observaciones de este tipo. Tanto en su actividad docente y como de investigación, Palma se interesó por relacionar sus pesquisas con la formulación de las políticas de salud y educativas, buscando reflexionar en qué medida unas y otras podían favorecer una mejor integración de la "sociedad folk puneña" en la "sociedad industrial" de la Argentina moderna. En tanto que Chiappe plateaba que "la ósmosis necesaria" de los indígenas "chaqueños" en el cuerpo de la sociedad nacional, sólo se produciría a través de la identificación de aquellos "elementos que presenten similitud con sus cultos y creencias"; al tiempo, en relación con su inserción en la economía nacional, planteaba que, "dada sus modalidades y grado de cultura, no es lógico emplearlos como peones de ingenio, siendo más lógico, dado su tipo de vida que fueran peones de estancias..." (1970). Estos posicionamientos de los cuatro discípulos de Vivante, pueden ser pensados desde la siguiente afirmación planteada por Sergio Visacovsky, Rosana Guber y Estela Gurevich (1997), para quienes los partidarios de la "Escuela Histórico-Cultural", tanto en la forma que asumió con Imbelloni o Bórmida, producían una "extranjerización" de las poblaciones indígenas, localizándolas fuera del ámbito de la sociedad nacional; mientras que, en sus investigaciones sobre las poblaciones chaqueñas, Palavecino se habría ocupado del problema de la "transculturación" en el desarrollo de la "sociedad industrial", visualizando el "cambio cultural" como un fenómeno inscripto en el análisis de la sociedad argentina, que demandaba del antropólogo una participación privilegiada en la elaboración de políticas públicas que confirieran a los indígenas el estatus de ciudadanos de la nación. En relación con este punto, en la lectura de los textos de Cellone, Gancedo, Palma y Chiappe, encontramos diferentes modos de encarar y resolver esta tensión entre extranjerización e incorporación de las poblaciones objeto de estudio de la antropología en la sociedad nacional. Por un lado, la lejana alteridad con que las aborda Cellone, quien reconoce en sus productores de máscaras del pasado y en sus escasas supervivencias del presente un vestigio primordial de los tiempos pretéritos de la historia de la Humanidad. Por otro lado, mediante su trabajo de campo etnográfico, Gancedo se ocupa del salvataje de la cultura "guayaquí", modificada en forma acelerada e irreversible en el escenario de una localidad rural paraguaya contemporánea, que en nada se asemeja al natural ambiente selvático originario, ya definitivamente perdido por el avance de la colonización. También está el interés de Palma por reconocer aquellas condiciones que favorecerían un intercambio socio-económico y cultural más intenso y menos desigual entre la sociedad folk puneña y la moderna sociedad industrial. Y, por último, las evaluaciones que formula Chiappe respecto de cuáles serían los diacríticos culturales de las poblaciones chaqueñas que, por su coincidencia con otros propios de la sociedad criolla, darían lugar a una integración de los primeros en la sociedad y economía nacional. Vemos, entonces, que el abanico de alternativas que los cuatro autores presentan sobre este tópico, ofrece posicionamientos intermedios entre la reproducción taxativa del estereotipo primordialista del indio como la otredad radical de la "sociedad

moderna" y la "nación argentina", y la apreciación de un continuo de intercambios entre las sociedades indígenas y folk, y aquellos grupos sociales y culturas reconocidos como socialmente expresivos de la identidad y sociabilidad de la Argentina contemporánea.

6. Reflexiones finales

Al comenzar este trabajo señalaba que un análisis histórico y micro-sociológico de las trayectorias de individuos y grupos académicos de una institución particular, permite reparar más adecuadamente en las diversas y específicas formas en que las políticas estatales son procesadas en la historia de la universidad argentina; esto es, nos ayuda a responder con mayor precisión cómo fueron significadas y experimentadas, o cómo fueron aplicadas, resistidas y/o resignificadas situacionalmente. Además, decía que ese abordaje debía comprender, desde una perspectiva holística, al menos tres dimensiones y sus relaciones: la producción intelectual de los actores sociales en el campo científico; su participación política e institucional en el ámbito universitario; y la trama de relaciones personalizadas en las que se involucraban, con el fin de producir y actualizar su inscripción en la vida académica e institucional científica y universitaria.

Estudiando la segunda generación de antropólogos del Museo de La Plata, pudimos reconocer en qué medida las políticas del Estado redundaron en la afirmación de continuidades y cambios en sus trayectorias académicas e institucionales. Destacamos que el año 1930 no constituyó un hito político disruptivo en la historia de la antropología en esa institución, ya que fueron los avatares biográficos de Torres y Lehmann Nitsche, signados por el fallecimiento del primero y la jubilación del segundo, los que dieron lugar a discontinuidades y a la incorporación de Vignati, Palavecino, Márquez Miranda durante la década de 1930. Constatamos que, como los integrantes de la primera generación no formaron discípulos en el ámbito de la institución platense, la renovación producida en esta última década se dio a través del reclutamiento de individuos procedentes de otras instituciones; no obstante, al menos en el caso de Márquez Miranda, es dado afirmar que, él mismo se reconocía como discípulo de Torres en la UBA. Además, señalamos que estos recién llegados ya poseían una trayectoria académica y científica reconocida.

La "Revolución de Junio" de 1943 y, sobre todo, la llegada del peronismo al poder en 1946 y el nuevo ordenamiento universitario que impuesto en 1947, esta vez, sí, redundaron en cambios políticos e institucionales significativos. Por un lado, Palavecino se trasladó a Tucumán en 1943 para ocupar la dirección del Instituto de Antropología, pero fue desplazado en 1947 y retomó su actividad en La Plata (un espacio que, formalmente, nunca había abandonado). Posteriormente, los cambios políticos ocurridos en el Estado y la Universidad en 1955, conllevaron el traslado de Palavecino a la UBA, sin dejar discípulos en el Museo de La Plata. Márquez Miranda fue exonerado de sus cargos en 1947 y sólo regresó en 1955, con el triunfo de la "Revolución Libertadora" que derrocó a Perón en septiembre de ese año. Vignati no sólo continuó su trayectoria durante los gobiernos peronistas, sino que constituyó un grupo académico excepcionalmente numeroso que, sin embargo, se desmembraría cuando se alejó definitivamente del Museo en 1955 cuando Márquez Miranda asumió como decano de la Facultad y director del Museo, permaneciendo desde la década de 1960 sólo una de sus discípulas: Lilia Cháves de Azcona. Asimismo, durante la exoneración de Márquez Miranda, en 1949 se incorporó González como referente en temas de "arqueología". Ese reemplazo le provocaría serios problemas al regreso de Márquez Miranda, ya que los enfrentamientos con aquél discontinuarían a su trayectoria en el Museo hasta la muerte de su rival en 1961. Ciertamente, las notorias diferencias políticas existentes entre un "reformista" como González y un ex-ministro del régimen pro-nazi surgido en Austria en 1938 con la "anexión" al Tercer Reich, no impidieron que compartieran durante esos años diversas investigaciones. En cambio, la "militancia reformista" de González durante sus estudios universitarios en Córdoba, en nada contribuyó a acortar las distancias "científicas" y "personales" que lo distanciaban de Márquez Miranda. Paradójicamente, desde que Márquez Miranda asumió en 1955 como decano interventor del Museo, dedicó esfuerzos por desplazar a González de sus funciones como docente e investigador (recordemos que terminó alejándose de La Plata entre 1957 y 1961); mientras que un "arqueólogo" con diferencias "científi-

cas" y "políticas" con Márquez Miranda como Oswald Menghin, no fue objeto de animadversión alguna o, al menos, de ninguna públicamente reconocida de su parte. Con el regreso al Museo y –sobre todo– tras la muerte de Márquez Miranda, también comenzó a marcarse la creciente influencia institucional de Cigliano, que competirá con González por el espacio de "arqueología". El comienzo del "Proceso de Reorganización Nacional" implicó nuevos cambios entre los "arqueólogos" con la censantía de González en 1976 y el fallecimiento de Cigliano al año siguiente. Se abrió, entonces, un nuevo período de competencia entre los "jóvenes arqueólogos" de la tercera generación por imponerse en el control de recursos humanos, materiales, financieros, y los espacios institucionales.

Por último, concentrándonos en aquellos antropólogos que estudiaron poblaciones indígenas contemporáneas y comunidades folk en el Museo de La Plata, el reemplazo de Palavecino por Vivante en la segunda mitad de la década del cincuenta sólo parcialmente constituyó una renovación intelectual. Por un lado, porque el interés del primero por la "etnografía" y el "folklore" persistieron en la producción de los discípulos del segundo: Cellone, Gancedo, Palma y Chiappe. Por otro lado, porque, como señalan Visacovsky, Guber y Gurevich (1997), la obra de Palavecino mantenía algunas referencias intelectuales comunes con los partidarios de la "Escuela Histórico-Cultural", de la cual Vivante, como discípulo de Imbelloni, se reconocía tributario en el período estudiado por este artículo[51]. Ahora bien, a pesar de estas continuidades, también es cierto que el año 1955 perfiló cambios políticos, institucionales y académicos importantes entre estos antropólogos. Imbelloni fue conminado a "jubilarse" por la nueva gestión universitaria de la UBA, y Palavecino abandonó el Museo de La Plata se instaló definitivamente en ese espacio académico hasta su muerte, acontecida en 1966. No obstante, nuevamente, el alcance de las rupturas debe atenuarse, ya que aunque Imbelloni y Palavecino militaban en formaciones políticas claramente diferenciadas, ello no redundó en la clausura de las trayectorias académicas e institucionales de los discípulos del primero: Marcelo Bórmida tendrá una presencia ascendente en la UBA, y Vivante (y parcialmente Dembo) en La Plata[52]. Finalmente, la continuidad del grupo de Vivante en el Museo de La Plata no se vio sometida a los avatares políticos producidos en las décadas de 1960 y 1970. Este grupo sólo perdería presencia institucional con el alejamiento de Vivante y Palma tras la finalización del período de la "normalización universitaria" (1983-1986), y con la muerte de Chiappe y el retiro de Gancedo a principios de los años noventa.

Notas

1 Doctor en Antropología Social. Profesor en Historia. Investigador del CONICET. Investigador-Docente del Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Docente de la Universidad Nacional de La Plata. Las ideas expuestas aquí fueron enriquecidas por los valiosos aportes de colegas que ofrecieron orientaciones en diversas instancias de la investigación y en presentaciones parciales de sus resultados. Quiero agradecer a Rosana Guber y a los participantes del Grupo de Estudio y Trabajo "Historias de la antropología: perspectivas comparadas desde la trayectoria argentina" del Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social; en particular a Sergio Visacovsky, Mirta Bonnin y Andrés Laguens. También a Jorge Cernadas y Luciana Garatte por sus lecturas puntillosas de versiones previas de este texto. A Susana García por sus generosas sugerencias en relación con la historia del Museo de Ciencias Naturales de La Plata, y a Pablo Buchbinder por las suyas sobre la historia de las universidades argentinas. Finalmente, a los miembros de la Red Interuniversitaria para el Estudio de las Políticas de Educación Superior en América Latina, especialmente a Mónica Marquina, Adriana Chiroleu, Osvaldo Iazzetta, Carlos Mazzola y Claudio Suasnábar; y a los funcionarios de la Biblioteca "Florentino Ameghino" del Museo de Ciencias Naturales de la UNLP por su atención siempre profesional y atenta. Ciertamente, las amables colaboraciones de estos colegas, en modo alguno los compromete con la validez de las afirmaciones expresadas.

2 Una somera revisión de un corpus de trabajos académicos significativos en los que cristalizó esta temporalidad canónica se presenta acabadamente en Beatriz Sarlo (2001), que sustenta una visión del período 1943-1955 como un momento signado por la ruptura que el gobierno de Perón introdujo en la realización del programa de la Reforma Universitaria de 1918, y por la oposición crítica y activa que el movimiento reformista ofreció al "oscurantismo ideológico" peronista (asociado con el nacionalismo católico y el fascismo) desde las cátedras, los laboratorios y el gobierno universitario (una visión que, también, queda palmariamente expuesta en los testimonios reunidos en: Ceballos 1985, y en Rotunno y Díaz de Guijarro 2003). Existen, pues, pocas investigaciones que analizaron en profundidad la específica historia de las universidades durante el primer peronismo (Mangone y Warley 1984, Mollis

1991, Pronko 1997 y 2000). No es casual, entonces, que en el período 1955-1966 –abierto con el derrocamiento del segundo gobierno de Perón y cerrado con el golpe de estado del general Juan Carlos Onganía– se piensa a los universitarios como "intelectuales" caracterizados por su capacidad para "pensar la Nación", por su "compromiso político activo" por transformarla, y por su participación en el proceso de "modernización universitaria" (Aricó 1988, Sigal 1990, Terán 1991). Desde estas perspectivas se otorgó suma importancia al proceso de "modernización" académica impulsado por las autoridades universitarias del período 1955/1966, comprometiendo su comprensión del desarrollo y los resultados de este proceso con las representaciones que ciertos protagonistas –"reformistas" y "humanistas"– produjeron sobre el mismo. En tanto que, los cambios producidos en la relación entre política, Estado y Universidad en el período 1966-1973 delimitarían, por un lado, la clausura de la "modernización universitaria" ante una nueva intervención represiva y restricción de la "autonomía universitaria" en el marco de un Estado burocrático-autoritario (O'Donnell 1982); y, por otro lado, darían lugar a respuestas de los actores universitarios, incluyendo desde "renuncias masivas", la inmigración y el exilio de docentes e investigadores hacia otros países, hasta el inicio de un proceso de "politización" y "radicalización política" de los docentes, graduados y alumnos (Pucciarelli 1999). He desarrollado una crítica a estas versiones canónicas en Soprano y Suasnábar (2005) y en Soprano (2006a y 2006b).

3 Leonardo Fígoli (1990 y 2004) integra el proceso de construcción del Estado Nación como marco externo, y entiende el despliegue discursivo y práctico del pensamiento antropológico como la dinámica interna de la historia de la ciencia, proponiendo una periodización en tres momentos. El "momento fundacional" (1852-1900), signado por la conformación de la "integración territorial" de la nación y dominado por las figuras intelectuales de los "naturalistas" Francisco P. Moreno y Florentino Ameghino, que formularon una "historia física y moral de la nación" como capítulo regional del proceso universal de la historia natural y de la humanidad. Un segundo momento, "de consolidación e institucionalización" de la antropología (1900-1930), marcado por la prioridad política estatal de lograr la "integración social" del país e inscribir la producción antropológica en el relato de la "historia nacional". Este período se abre con la influencia del "primer nacionalismo" y se cierra con el golpe de estado del General Uriburu. En el campo de la antropología distingue –siguiendo una clasificación de José Imbelloni (1950)– dos grupos: "sistemáticos" (Eric Boman, Hermann Ten Kate, Roberto Lehmann Nitsche, Samuel Lafone Quevedo, Juan Bautista Ambrosetti) e "iniciados" (Salvador Debenedetti, Felix Outes, Luis María Torres). El tercer momento, de "renovación" discursiva e institucional (1930-1955), está relacionado con la necesidad de construir una "integración ideológica" de la Argentina, y caracterizado por el predominio de la escuela "histórico-cultural", animada fundamentalmente por Imbelloni, pero que incluía con diferentes grados de compromiso intelectual a antropólogos extranjeros radicados en el país como Alfred Metraux, Salvador Canals Frau, Marcelo Bórmida, Oswald Menghin, Branimiro Males, Miguel de Ferdinandy. Este período se clausuró con el derrocamiento de Juan D. Perón, y con la obligada "jubilación" de Imbelloni en la Universidad de Buenos Aires. Por su parte, Guillermo Madrazo (1985) divide la historia en seis períodos: "1. De signo positivista, entre 1880 y 1930. 2. De orientación histórica, desde 1930 hasta 1955. 3. De modernización universitaria y creciente apertura teórica, desde 1955 hasta 1966. 4. De censura y retracción teórica, desde 1966 hasta 1972. 5. De subordinación de la práctica científica a la práctica política, entre 1973 y 1974. 6. De ataque frontal contra las ciencias sociales entre 1975 y 1983". Si nos centramos en una institución universitaria clave –por sus pretensiones hegemónicas– en la historia de la antropología argentina, como la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, durante las *Jornadas de Antropología: 30 años de carrera de en Buenos Aires (1958-1988)* organizadas por el Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas, se organizó una temporalidad estrechamente apegada al devenir de unas continuidades y rupturas definidas por la situación política nacional y, en particular, por la relación entre el Estado nacional y los claustros de la UBA: 1958-1966 "Constitución de la Carrera"; 1966-1972 "Primer Éxodo de Profesionales"; 1973-1974 "El antropólogo comprometido con su historia"; 1975-1983 "Período de las formaciones paralelas"; 1983-1988 "Hacia la reestructuración de la carrera".
Si exploramos las periodizaciones relativas a cada una de las especialidades de la antropología, encontraremos unas temporalidades basadas en criterios similares, esto es, que integran la historia política argentina y la historia intelectual de la antropología. Veamos, pues, las propuestas de algunos autores en este sentido. Respecto de la arqueología en la Argentina, Gustavo Politis (1992) toma como marco la periodización de Madrazo (1985). En su opinión, la trayectoria de la arqueología describe un movimiento que "refleja las características de la vida política nacional: una sucesión de etapas democráticas, a veces muy cortas y confusas, interrumpidas por períodos militares de derecha y de corte fascista. En las épocas democráticas la ciencia avanzó y progresó la actividad académica argentina" (1992:86). En el primer período (1880-1930) descollaron Ambrosetti y Ameghino. El segundo (1930-1955) se define por el predominio de la "escuela histórico-cultural" y la renovación teórica y metodológica estuvo asociada con el desarrollo de "neoevolucionismo" de Alberto Rex González. El tercero (1955-1966) se caracterizó por la afirmación de la "autonomía universitaria" de la antropología en un escenario de apertura a las humanidades, la creación de las licenciaturas en La Plata, Buenos Aires y Rosario, y el apoyo del CONICET a la actividad científica. El cuarto (1966-1972) coincidió con la pérdida de autonomía de las universidades tras los sucesos de la "Noche de los Bastones largos", si bien, el campo de la arqueología habría continuado desarrollándose con buen suceso en algunos espacios institucionales. El quinto (1973-1974), signado por una "notable politización de la antropología" que, sin embargo, no habría llegado a transformar significativamente los enfoques teóricos y métodos de la arqueología. En el último período (1975-1983), y sobre todo con el Proceso de Reorganización Nacional, se produjo una inusitada intervención y represión sobre la universidad que redundó en censantías, desapariciones y exilios de docentes-investigadores y estudiantes, así como en el cierre temporal y/o definitivo de carreras. Este momento también coincidió con la temprana muerte de dos referentes de la arqueología en Buenos Aires y La Plata, Marcelo Bórmida y Eduardo Cigliano. Entonces, una nueva generación de arqueólogos comenzaron a asimilar variantes del "enfoque ecológico-sistémico".

En cuanto a la antropología física y biológica, Francisco Carnese, José Cocilovo y Alicia Goicoechea (1991-1992) conciben una periodización que relaciona marcos teóricos y metodológicos predominantes en cada etapa, con ideas y políticas del Estado dominantes en cada una de ellas, y con un contexto internacional que influía con la alternancia de focos de poder político, económico e ideológico. Proponen tres períodos que siguen una trayectoria que va desde la emergencia de la antropología física a la consolidación de la bio-antropología. A diferencia de los anteriores autores, éstos ponen mayor énfasis en la definición de cada etapa desde el predominio de ciertas tradiciones intelectuales y referentes de esta disciplina: en la primera, el evolucionismo (1860-1920) de Ameghino; en la segunda, la hegemonía de la escuela histórico-cultural de Imbelloni (1920-1960); y en la tercera, el desarrollo del neo-darwinismo y los estudios de genética de poblaciones (1960 a la actualidad). En el caso del folklore, desde sus orígenes, esta especialidad tuvo una fuerte orientación en el estudio de poblaciones rurales actuales tributarias del encuentro hispano-indígena (Guber y Visacovsky 2000), así como una vocación patriótica por el rescate de sus culturas, amenazadas por el desarrollo de la modernidad y la creciente incidencia de la inmigración europea en la configuración de la sociedad nacional (Blache 2002). Con la notable excepción de Roberto Lehmann Nitsche, que investigó temáticas y poblaciones urbanas bonaerense y porteñas, los otros precursores como Samuel Lafone Quevedo, Adán Quiroga, Eric Boman o Juan Bautista Ambrosetti, relevaron tradiciones folklóricas del Noroeste y Nordeste de la Argentina, marcando, de esta manera, las tendencias fundamentales de esta especialidad de la antropología durante décadas. La creación en 1943 del Instituto Nacional de la Tradición y, en 1944, del Instituto Nacional de Musicología, no fueron ajenas a la influencia del nacionalismo en la política y sociedad argentina (Lázzari 2002). La impronta de una vocación, a la vez, salvacionista y nacionalista, también está presente en autores que, desde la década de 1940, introdujeron nuevas orientaciones teóricas y prácticas en las investigaciones, tales como Augusto Raúl Cortázar, José Imbelloni, Bruno Jacovella, Carlos Vega y Armando Vivante. De acuerdo con Martha Blache, la afirmación de esta impronta en las perspectivas teóricas, metodológicas y en la producción empírica del folklore (al menos hasta la década de 1970), tuvo que ver con las características de la "idiosincrasia cultural argentina" y la permanente "inestabilidad política" (2002:141). Por último, en la antropología social, la incidencia y determinación política se torna más acuciante en la perspectiva de varios autores (Bartolomé 1982; Herrán 1990; Garbulsky 1991-1992, 2003, 2004; Ratier 1993, 1998; Ratier y Ringuelet 1997; Ringuelet 1998 y 1999). Coinciden en localizar su emergencia en el contexto de modernización política nacional y democratización de la universidad pública, en particular en la UBA del período 1955 a 1966. Si bien se reconoce la influencia de algunos autores y tradiciones de las antropologías sociales metropolitanas, su génesis se asocia más estrictamente con la idea del "compromiso social y político" del antropólogo argentino, con su intervención "práctica" en los procesos sociales, y con la activa participación de los estudiantes y jóvenes graduados de la carrera en su configuración durante ese período. Los autores también enfatizan la existencia de una clara ruptura en la historia de la especialidad, producida por los "renunciamientos masivos" de profesores tras el golpe de estado de 1966 y, luego, refieren a un momento de mayor visibilidad y reconocimiento público entre 1973 y 1974 en el contexto de radicalización política "revolucionaria". Finalmente, se considera que la trayectoria académica de la antropología social fue seriamente limitada por las restricciones a la libertad y la persecución política e ideológica practicada en los años de la Dictadura Militar de 1976 a 1983, pudiendo reconstituirse sólo con la "democratización" abierta en el año 1983. Como señalan Guber y Visacovsky, la antropología social (sobre todo la porteña, aunque no sólo ella) fue (y aún suele ser) definida por sus cultores como "una disciplina principalmente política, abocada variablemente a la actividad académica, perseguida por los regímenes autoritarios, y definida por jóvenes comprometidos por la transformación social, los antropólogos sociales" (1997-1998:44).

4 En este sentido, en el desarrollo de la investigación me he servido especialmente de enfoques teórico-metodológicos etnográficos aplicados al estudio de la historia de la antropología en la Argentina proporcionados por los trabajos de Vessuri (1995), Guber (2002, 2006 a y b), Visacovsky, Guber y Gurevich (1997), Guber y Visacovsky (1997/1998 y 2000), Visacovsky y Guber (2002). En relación con la historia de la antropología en el Museo de La Plata antes de 1930, me sirvo de los resultados provistos por las eruditas investigaciones producidas por Irina Podgorny (1995, 1997, 1999, 2000, 2001, 2002a, 2002b, 2004), Susana García (2000, 2001, 2003a, 2003b), y García y Podgorny (2000 y 2001).

5 Sigo en este punto a Rosana Guber cuando señala: "La *historización*, en tanto actividad plural de selección, clasificación, registro y reconceptualización de la experiencia, es la integración y recreación significativa del pasado desde el presente, a través de prácticas y nociones socioculturalmente específicas de temporalidad, agencia y causalidad. Los procesos de historización dependen de las 'condiciones sustanciales que detentan los miembros de la sociedad acerca de partes del pasado, así como de ideas generales acerca de lo que sería históricamente plausible'. Estas convicciones son el marco y la estructura con que se interpreta el pasado, y se lo reproduce en la vida cotidiana" (1994:30-31).

6 Recientemente, Buchbinder (2005) produjo una historia de la universidad que puede definirse como integral, tanto por su alcance nacional y su dimensión temporal secular, como por su vocación por atender a las complejas articulaciones entre la política y la dinámica interna de las instituciones universitarias. En el caso de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, durante el período 1955 a 1976, Claudio Suasnábar (2004) ofrece un panorama que consigue aprehender la desigual realización de las políticas estatales en este espacio universitario, así como las similitudes y diferencias respecto de unidades académicas de la UBA como la Facultad de Filosofía y Letras o la de Ciencias Exactas y Naturales.

7 En relación con esta última observación, un antropólogo social efectuó un interesante comentario a una versión anterior de este artículo. Con agudeza etnográfica, aquel colega señaló que el relato expuesto carecía de "dramatismo", aun cuando refería a acontecimientos y experiencias de personas que, en algunos casos, habían padecido "exoneración" y "cesantías" de sus cargos como docentes e investigadores universitarios, "jubilaciones anticipadas",

y pertenecían a instituciones donde hubo profesores y estudiantes víctimas del terrorismo de Estado. Coincido, pues, que el enfoque etnográfico debe procurar aprehender situacionalmente esas "sensibilidades", dando cuenta de las perspectivas y experiencias nativas. No obstante, el reconocimiento de aspectos importantes de la sociabilidad académica cotidiana de estos antropólogos, sólo secundariamente resultó del recurso a métodos caros a la etnografía, tales como la observación con participación, la co-residencia, permanencia prolongada, y las entrevistas abiertas y en profundidad. Básicamente, en esta ocasión hemos recurrido a fuentes documentales públicas de la época, pues muchos de los protagonistas han fallecido, y porque los relatos evocados por los que aun viven, naturalmente, han sido resignificados en el curso de los más de treinta que median entre el punto culminante del período estudiado (1976) y la actualidad. Asimismo, valoramos el recurso a los testimonios que hoy ofrecen "ex-colegas más jóvenes" y "ex-estudiantes" de aquellos antropólogos; pero esos testimonios también merecerían ser comprendidos como relatos nativos que refieren a unos sucesos y personajes situándose desde unos posicionamientos intelectuales, institucionales y políticos presentes.

8 Como han destacado Pablo Buchbinder (1997) y Rosana Guber (2006), los antropólogos de la UBA también publicaban en revistas académicas argentinas de "historia" y "geografía" durante la primera mitad del siglo XX. Así, tuvieron una participación decisiva en la elaboración del tomo I de la Historia de la Nación Argentina, coordinada por Ricardo Levene y en la Suma de Geografía por Francisco de Aparicio y Horacio Difrieri. Particularmente, Guber (2006a) y Patricia Souto (1996) demuestran que –en la Facultad de Filosofía y Letras– ambas disciplinas compartían referentes académicos; pero, a partir de 1947, las políticas estatales universitarias y la represión al movimiento reformista, introdujeron una demarcación disciplinar taxativa en las trayectorias de esos académicos, en las fronteras de su producción académica y en los espacios institucionales de la "antropología" y "geografía", tal como queda testimoniado en publicaciones como los Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos. A su vez, Jorge Fernández (1982) releva la presencia de antropólogos en otras publicaciones científicas entre fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, tales como el Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba, los Anales de la Sociedad Científica Argentina, la Revista de la Universidad de Buenos Aires, los Anales de la Facultad de Educación de Paraná, la Revista Ciencia e Investigación de la Asociación Argentina para el Progreso de la Ciencia, entre otras.

9 Quiero enfatizar que la clasificación analítica de los antropólogos del Museo de La Plata en tres generaciones que se propone en este artículo –desde comienzos del siglo XX hasta la década de 1970– es el resultado de la identificación de una sociabilidad compartida por ciertos antropólogos en su trayectoria académica en esa institución universitaria platense o, de forma más amplia, en el campo de la antropología argentina. Así pues, las trayectorias de los individuos que forman parte de una generación desarrollaron en común instancias de formación profesional, de inserción en una institución universitaria o científica socialmente reconocida, de consagración pública nacional e internacional en el campo antropológico, de constitución de equipos de investigación y docencia con sus discípulos. A su vez, tal como veremos en este trabajo, algunos individuos de cada generación se erigieron como referentes intelectuales e institucionales de otros antropólogos que formaban parte de las generaciones subsiguientes; o, en términos de Rosana Guber (2006a), fueron cabezas de linajes antropológicos. Por otro lado, en el curso de esta investigación también ha sido dado reconocer que los antropólogos se servían de la definición de "generaciones" como sistemas de clasificación nativos, destinados a localizar posiciones e identidades sociales propias o ajenas al interior de determinados grupos. Así, por ejemplo, al comienzo del período objeto de análisis, Fernando Márquez Miranda consideraba a Moreno –también a Ameghino, Zeballos y Ambrosetti– como miembros de la "primera generación" de arqueólogos de la Argentina; en tanto que Torres integraba la "segunda generación" junto con Outes y Debenedetti. *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie). Sección Oficial. 1939.* Buenos Aires. Imprenta y Casa Editora Coni. 1940. p. 121. O bien, sobre el final del período aquí estudiado, Eduardo Cigliano y Néstor Homero Palma, en "Cien años de antropología en el Museo de La Plata", comprendieron la trayectoria de la antropología en el Museo en cuatro "períodos": el primero, anterior a la instalación del Museo en la ciudad de La Plata, tenía por referente excluyente a Moreno, organizador de la colección que dio origen a la institución. El segundo se extendía entre 1884 y 1910, incluyendo a Moreno, Hermann Ten Kate, Roberto Lehmann Nitsche, Samuel Lafone Quevedo, Félix Outes y Luis María Torres. El tercero, desde 1930 a 1958, tuvo por referencia a Fernando Márquez Miranda, Milcíades Alejo Vignati y Enrique Palavecino (nótese aquí la omisión de la presencia de Alberto Rex González y de Oswald Menghin). Finalmente, el último período comenzaba con la creación de la carrera de antropología "en el marco de las ciencias naturales", incluía la separación de la antropología en tres "orientaciones" –"cultural, biológica y arqueológica"–, y presuponía el liderazgo de los autores del artículo –Cigliano y Vivante. Ver: AAVV. *Obra del Centenario del Museo de La Plata.* Tomo I. La Plata, 1977. p. 39-48.

10 Pablo Buchbinder (2005) afirma que las intervenciones del Poder Ejecutivo Nacional efectuadas en la década del treinta en las universidades no redundaron en cambios permanentes en sus plantas profesionales e, incluso, en sus cuadros dirigentes. Recién las intervenciones del primer gobierno de Perón y el nuevo ordenamiento normativo universitario de 1947 pusieron fin a la hegemonía reformista, provocando una fuerte transformación institucional con exoneraciones y renuncias. Aun así, este autor destaca que el peronismo no produjo modificaciones en la orientación profesionalista del modelo universitario, en la organización curricular ni en los métodos de enseñanza, ni en las actividades de algunas instituciones científicas dedicadas a la investigación en ingeniería, medicina, ciencias exactas y naturales.

11 Relevando la correspondencia entre Alfred Métraux y Paul Rivet, Santiago Bilbao (2002) observó que Rivet, a sabiendas que Lehmann Nitsche estaba pronto a jubilarse, le solicitó a este último que facilitara el ingreso de Métraux al Museo de La Plata en su reemplazo. No obstante, recibió por respuesta del antropólogo alemán que el director, Luis María Torres, le había comunicado que existían muchos candidatos dispuestos a ocupar esa vacante.

12 En 1932, Alfred Metraux –ya instalado en Tucumán como director del Instituto de Etnología– nuevamente intentó ingresar al Museo de La Plata y, una vez más, sus planes se vieron frustrados. En carta a Rivet, dice que contaba con el apoyo de Luis María Torres (director del Museo) y de Ricardo Levene (en la conducción de la UNLP). El propósito de Métraux era ocupar el cargo que pronto abandonaría Torres por causa de su enfermedad. Decía: "Yo aprecio mucho esa plaza que constituye para mí, la última ocasión para hacer carrera en América del Sur" (citado por Bilbao 2002:46).

13 En 1926 Palavecino era Ayudante Técnico de Arqueología y Etnografía del Museo de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia" y desde 1933 Jefe de Etnografía. En esta institución también comenzó sus actividades científicas José Imbelloni en 1920, y en 1931 fue nombrado Jefe de la Sección de Antropología, ejerciendo el cargo hasta 1946. Las trayectorias institucionales de Imbelloni y Palavecino se cruzarían nuevamente en 1939, cuando el primero fue confirmado en 1937 como profesor titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (cargo que ejercía como interino desde 1933) y el segundo como profesor adjunto. En 1947 Imbelloni fue designado Director del Instituto de Antropología y Jefe del Departamento de Antropología y Etnografía General de la mencionada Facultad.

14 En el año 1938 Palavecino había sido Jefe interino de Departamento de Antropología por causa de una enfermedad padecida por Vignati.

15 Las nuevas autoridades universitarias de la Universidad Nacional de Tucumán lo designaron en la titularidad de la cátedra de Prehistoria y Arqueología.

16 Las diferencias profesionales –en la perspectiva de González– quedaron explicitadas en su artículo: "Observaciones al trabajo de F. M. Miranda y E. M. Cigliano. 'Ensayo de una clasificación tipológico-cronológica de la cerámica santamariana". *Revista del Instituto de Antropología* I. Rosario. 1959. p. 315-330. En cuanto a la dimensión personal del conflicto, de acuerdo con un relato ofrecido por González en una entrevista efectuada por José A. Pérez Gollán (1998), las causas que motivaron su "cesantía" no fueron suficientemente explicitadas y no estaba relacionadas con una "supuesta adscripción política" al gobierno peronista depuesto; por el contrario, tenían que ver con diferencias que mantenía con Márquez Miranda sobre "un tema científico". Mientras residió en Rosario y Córdoba, González se presentó como postulante al concurso por el cargo que Márquez Miranda ocupaba en el Museo de La Plata. En su testimonio dice: "Yo me presenté y él también. Ese concurso se resolvió tres veces a favor mío y tres veces volvió a foja cero. . .el Profesor Márquez Miranda murió y entonces gané la cátedra en forma definitiva". Una revisión del expediente del concurso FCN 5849/1959 y agregados, confirma los testimonios posteriores ofrecidos por González.

17 Menghin había arribado a la Argentina después de permanecer durante dos años –tras el fin de la Segunda Guerra Mundial– en un campo de prisioneros de guerra acusado de colaborar con el régimen pro-nazi erigido en 1938 con la "anexión" de Austria al Tercer Reich. Al llegar a Buenos Aires ya contaba con una extensa trayectoria como "prehistoriador" concretada en la Europa de la entreguerras. Doctorado en Filosofía, fue docente en la Universidad de Viena desde 1918. En 1928 fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía y en 1935 rector. En 1938 se desempeñó por unos meses como Ministro de Cultura y Educación (ver: Arenas 1991; Kohl y Pérez Gollán 2002; Fontán 2005).

18 Oswald Menghin y Alberto Rex González. "Excavaciones arqueológicas en el yacimiento de Ongamira, Córdoba". *Notas del Museo de La Plata* XVII N° 67. La Plata, 1954. p.213-273.

19 Los estudios en "americanística" fueron alentados por Imbelloni en su obra *La esfinge Indiana* (1926). Junto con Vivante publicó *Libro de las Atlántidas* (1939), cuando este último tenía 29 años. En esta misma perspectiva, desde 1936 Imbelloni alentó estos estudios desde la colección Humanior, Biblioteca del Hombre Moderno.

20 Esta cátedra estuvo a cargo hasta entonces de un discípulo de Vignati: Juan Carlos Otamendi. Imbelloni había publicado junto con Dembo *Deformaciones intencionales del cuerpo de carácter étnico* (1938), un tema sobre el cual Imbelloni había presentado resultados de investigación en diferentes publicaciones académicas desde 1921, y Dembo entre 1937 y 1938. En 1945 escribió con Vivante *La moda de las deformaciones corporales*, un trabajo de "divulgación" que retomaba los temas tratados con un sentido "técnico y de investigación" unos años antes con Imbelloni. También publicó: "La población indígena americana y sus grupos morfológicos. Síntesis de la tabla clasificatoria de Imbelloni", en *Revista Geográfica Americana* (1947), el manual escolar *Curso de botánica para enseñanza media*.

21 Estos antropólogos tuvieron una participación activa en el gobierno de la Universidad y del Museo de La Plata, así como en la gestión de sus Departamentos/Divisiones, Secciones y en las cátedras. Vignati fue Vice-director del Museo entre 1935 y 1936 al iniciarse la gestión como director de Joaquín Frenguelli. También fue consejero superior de la Universidad entre 1936 y 1940, y consejero académico titular entre 1936 y 1943. Palavecino fue consejero académico titular entre 1936 y 1943, consejero académico suplente entre 1939 y 1940 y entre 1945 y 1946. Márquez Miranda fue consejero académico suplente. Asimismo, era docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP desde 1923. En esta institución fue consejero académico en los años 1928-1932, 1934-1938 y 1942-1947. El 6 de julio de 1944, la Asamblea de profesores de esa Facultad lo eligió decano por un período de cuatro años, asumiendo el cargo el día siguiente y desempeñándose en el mismo hasta 1945. Ya dijimos que fue decano en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo entre 1955-1957. Cigliano fue consejero académico titular en 1961. Por último, dos antropólogos más fueron decanos en la Facultad y directores del Museo: Vivante entre 1966 y 1967, y Francisco Carnese en 1974.

22 En otros trabajos nos ocupamos de la incorporación de estudiantes de las carreras de grado (en la Licenciatura en Ciencias Biológicas, primero, y la Licenciatura en Antropología, desde 1958) en los equipos de investigación, por

parte de los referentes de esos grupos. Asimismo, cabe señalar que, excepcionalmente, hasta la década de 1950 los antropólogos también dirigían tesis referidas a otras orientaciones del campo de las ciencias naturales.

23 Susana García (2000) señala que el primer doctor en ciencias naturales con tesis en temas de antropología fue Teodoro de Urquiza (en 1912), dirigido por Roberto Lehmann Nitsche. Sin embargo, esta tesis no aparece mencionada en este cuadro construido a partir de información provista por el "libro de tesis" de la Biblioteca del Museo, cuyo registro inicial data del año 1931 con la tesis N° 16.

24 De la lectura del "libro de tesis" hasta el año 1980 puede advertirse que la productividad de los antropólogos en la elaboración de tesis doctorales es notablemente menor respecto de otras "especialidades" desarrolladas en la institución (geología es, marcadamente, la más influyente, seguida por botánica y zoología). Debo consignar que, durante el período objeto de análisis, no tengo certeza si las clasificaciones del "libro de tesis" responden a criterios definidos por los directores, los tesistas, o por los bibliotecarios que recibían los ejemplares en resguardo y consulta inmediatamente después de la aprobación de la tesis. Cabe señalar, también, que algunos rótulos indicativos de la "especialidad" de la tesis parecen ser, notablemente, errores involuntarios de clasificación (la de Mario Cellone en la columna "especialidad" dice "geología"). En otro caso (la de Cigliano, defendida en 1955) la referencia a la "especialidad" "arqueología" resulta excepcional, pues sólo a partir de 1977 (con la tesis de María Carlota Sempé de Gómez Llanes) el libro da cuenta en esa columna de la distinción entre "arqueología" y "antropología", incluyendo en esta última categoría (al menos hasta el año 1993) solamente tesis que tienen por objeto temas de "antropología física" y "antropología biológica".

25 Refiriéndose a la trayectoria de la antropología en la UBA en las primeras tres cuartas partes del siglo XX, Rosana Guber señala que: "(...) las lealtades se expresaban hacia las cabezas de linaje, de manera que las polarizaciones afectaron verticalmente a todos los estratos de la vida académica. Un jefe exonerado perdía recursos, acceso al aula, y a los jóvenes como posibles continuadores, a las publicaciones, las colecciones y los documentos, poniendo en serio riesgo la continuidad del equipo y sus actividades. Para asegurar esta continuidad jefe y seguidores debían relocalizarse, y como sucede en esos casos según han demostrado los estudiosos de las relocalizaciones forzadas de personas, las relaciones sociales son seriamente afectadas por los quiebres de las redes y su reciprocidad. El único garante de la continuidad terminaba siendo el carisma del jefe, la voluntad individual de sus seguidores, y sus respectivos márgenes de maniobra políticos y sociales." (2006a:42-43)

26 Sobre la conformación y trayectoria académica del grupo de Vignati me he ocupado en "Política y formas de sociabilidad académica en la Universidad argentina. Antropólogos y antropología en la Facultad y el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata (1930-1960)", ponencia presentada en la IV Jornada de la Red Interuniversitaria de Estudios sobre Educación Superior en América Latina realizada en octubre de 2006 en la ciudad de San Luis.

27 Por ejemplo, en el prólogo a la traducción en castellano de *Metodología etnológica* de Fritz Graebner, publicado por la Universidad Nacional de La Plata en 1940; o bien una reseña sobre Alfred Métraux y su trabajo "Los misterios de la Isla de Pascua", publicada en la revista *Ciencia e Investigación* t.7, N° 10. Buenos Aires, 1951. p. 468-472.

28 Ver: "Cuatro viajes al más remoto Noroeste argentino". *Revista del Museo de La Plata* I. La Plata, 1936. p. 93-243. En otra ocasión, pues, analizaremos cómo Márquez Miranda definía "etnografía" y "etnología", qué razones intelectuales y político-institucionales motivaron sus ocasionales intervenciones académicas en la Argentina con publicaciones referidas a estos temas, e indagaremos qué enfoques y contenidos de esta especialidad dictaba en su cátedra. En este sentido, también cabe tener en cuenta la caracterización profesional efectuada por Ciro René Lafón sobre Márquez Miranda en *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* al cumplirse diez años de su fallecimiento; allí lo definía como "museólogo", "arqueólogo", "etnólogo" y "con interés" por el "folklore".

29 Palavecino no abandonó definitivamente estos temas "antropológicos" (como los denominaba) o del campo de la "antropología física". En los años treinta publicó "Cefaloscopía y relevamiento cefalométrico de diez indios araucanos" (1934) y "Relevamiento antropométrico de un indio ashlushlai" del Chaco salteño (1939) en Notas del Museo de La Plata, entre otros trabajos (ver infra). En este último seguía las orientaciones de Roberto Lehmann-Nitsche en su "Estudios antropométricos de los chiriguanos, chorotes, matacos y tobas (Chaco occidental)", publicado en los Anales del Museo de La Plata en 1907.

30 No obstante su acrecentado interés por las poblaciones del Chaco, continuó publicando trabajos sobre indígenas de otras regiones etnográficas y arqueológicas. "Un 'nillatún' en el lago Lahar", en colaboración con P. Groeber y publicado en *Gaea*; "Tipos de tiendas usados por los aborígenes americanos" en el 23° *Congreso Internacional de Americanistas* (1928); "Etnología del Brasil" y "Mojos" en la *Enciclopedia Italiana* (1933); sobre los "indios Sirionós de Bolivia Occidental" en el 25° *Congreso Internacional de Americanistas* de La Plata (1932); "Los onas. Una humanidad desaparecida" en la *Revista Geográfica Americana* de Buenos Aires (1934); "Los indios del Neuquén. Breve informe de viaje" en *Riel y Fomento*; y *Notas para el conocimiento de la magia en el Alto Perú* (1937); un capítulo en la compilación de D. G. Brington *La raza americana* (1946); "Noticia preeliminar sobre un viaje arqueológico a Goya" en *Notas del Museo de La Plata* (1948), donde presentó resultados de una expedición arqueológica efectuada con Alberto Rex González; "Una ocarina pentafónica del N.O, argentino" en *Notas del Museo de La Plata* (1949). También escribió artículos para el diario *La Prensa* sobre "economía", "habitación", "vestido y posición cultural" de los "indios Urus de Iruito" (entre 1933 y 1934), el "folklore del Altiplano" (1935), "Mitología chaquense" (1937), "Un personaje mítico de los mataco" (1937), "El idioma mataco" (1937), entre otros. Pocos años después de su muerte también se publicó "Las altas culturas andinas" en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (1972).

31 En el reconocido Handbook of South American Indians, emprendimiento editado por Julian Steward y publicado por la Smithsonian Institution entre 1946 y 1950, Palavecino no figura como autor. Los capítulos sobre poblaciones del "Gran Chaco" estuvieron a cargo de Alfred Métraux y Juan Belaieff, y otro sobre la "cultura chaco-santiagueña" recayó en Márquez Miranda. Allí los trabajos publicados por Palavecino entre 1928 y 1940 (ver supra) aparecen citados por los dos primeros autores, en tanto que Márquez Miranda cita el artículo "Síntesis histórica", que Palavecino publicó en la Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología (1940). Por otro lado, las contribuciones al estudio de las poblaciones indígenas de Pampa y Patagonia no fueron realizados por antropólogos argentinos, como Vignati, con investigaciones sobre ese territorio; aunque las publicaciones de este último sobre "antropología física", "arqueología" y "etnografía moderna" sobre esta región (y a la de Cuyo) fueron mencionadas por los autores de estos capítulos: John Cooper y Gordon Willey. A su vez, otros antropólogos produjeron capítulos relativos a los "huarpe" y a la "expansión de los araucanos" (Salvador Canals Frau), los "charrua" (Antonio Serrano), las "culturas de la Puna y la Quebrada de Humahuaca" (Eduardo Casanova), los "diaguita de Argentina" (Fernando Márquez Miranda), los "comechingones y sus vecinos de las Sierras de Córdoba" y sobre las culturas del "Río Paraná" (Francisco de Aparicio), "deformaciones cefálicas de los indígenas de la Argentina" (José Imbelloni).

32 La Memoria del Año 1936 del Museo de La Plata señala: "A parte de los trabajos etnográficos realizados durante varios meses de estada en el Chaco, el profesor Palavecino ha hecho cerca de trescientos relevamientos de indios toba y mataco; habiendo trabajado en cuatro puntos distintos y distantes entre sí ha podido notar que cada grupo tribal no es homogéneo; los toba del río Paraguay son uniformemente altos, pero los de la costa del Pilcomayo tienen un regular número de sujetos de baja talla. Algo similar puede decirse acerca de los mataco, cuya fisonomía de pómulos salientes y narices anchas tan frecuentes y típicos en la costa del Bermejo, se afinan en el río Pilcomayo (...) También ha hecho una estadística sobre la presencia del pliegue semilunar y el párpado mongol entre los mataco. Centenares de individuos fueron revisados, resultando una neta frecuencia de pliegue semilunar en niños lactantes, que disminuye a medida que el niño crece, hasta ser menos del 40 por ciento entre los alumnos. El párpado mongol es muy escaso y frecuentemente un falso párpado mongol. En general los mataco tienen una configuración del ojo que se aproxima mucho al llamado perimongólico, pero no es exactamente lo mismo". *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie). Sección Oficial. 1937.* Buenos Aires. Imprenta y Casa Editora Coni. 1938. p.111.

33 *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie). Sección Oficial. 1939.* Buenos Aires. Imprenta y Casa Editora Coni. 1940. p.3. Además del trabajo de campo en el Chaco, desde 1927 Palavecino hizo las siguientes expediciones en otras localizaciones: "Viaje arqueológico al Valle de Famatina" (octubre a diciembre de 1927), "Viaje arqueológico a La Rioja" (septiembre a noviembre de 1928), "Viaje etnográfico y antropológico al Neuquén" (abril y mayo de 1930), "Viaje de exploración arqueológica al Delta del Paraná" (1930), "Viaje etnográfico a Bolivia, Cuenca del Titicaca y Altiplano" (enero a abril de 1933). En 1950 mientras se desempeñaba como Jefe interino de la División de Arqueología y Etnografía, realizó una "expedición científica" al partido de Tres Arroyos y "sur de la provincia de Buenos Aires" a fin de estudiar un "yacimiento en la laguna La Larga, del que en 1949 se había extraído dos esqueletos humanos" y otra a Córdoba para recopilar material de archivo referido a las poblaciones indígenas del norte de esa provincia (Cruz del Eje). *Memoria de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de La Plata correspondiente al año 1950.* p.74.

34 *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie). Sección Oficial. 1940.* Buenos Aires. Imprenta y Casa Editora Coni. 1941. p.67-69. Las temáticas que abordó Palavecino en esta ocasión también resultaban de interés en las investigaciones de otros dos antropólogos con actividad en el Museo de La Plata en ese año: Márquez Miranda y Vignati.

35 María Delia Millán de Palavecino no fue docente ni investigadora del Museo de La Plata. Llevó a cabo tareas como investigadora del Museo de Ciencias Naturales "Bernardino Rivadavia" y, también, fue directora del Museo Folklórico del Noroeste en la ciudad de Tucumán entre 1955 y 1959. Desarrolló una producción especializada en el estudio de textiles indígenas prehispánicos, del período colonial, y entre indígenas y criollos en áreas rurales en la actualidad. Ver entre otros trabajos: "Forma y significación de los motivos ornamentales de las 'llicas' chaquenses", en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (1944); "Antiguas técnicas textiles del territorio argentino y su comparación con las del nivel neolítico. El instrumental", publicada en las *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía* (Buenos Aires, 1960); "La indumentaria aborigen y las técnicas a través de las representaciones. Notas para el estudio de la indumentaria prehispánica" (1970) y "Tejidos chaqueños" (1973), en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.* Asimismo, la tarea compartida con Palavecino fue extensiva al campo del "folklore". En el *Congreso Internacional de Folklore* de Buenos Aires, en 1960, presentó un ensayo denominado: "Breve esquema de los estudios folklóricos en Sudamérica".

36 *Revista del Museo de La Plata (Nueva Serie). Sección Oficial. 1941.* Buenos Aires. Imprenta y Casa Editora Coni. 1942. p.59 y ss. Durante el trabajo de campo produjo un registro documental fotográfico y cinematográfico.

37 La colección de máscaras reunida por Palavecino en el Museo de La Plata sería posteriormente empleada (junto con piezas localizadas en otras instituciones) como objeto de análisis en la tesis de doctorado de Mario Cellone (ver infra). Entre las piezas más significativas de esa colección se cuentan las máscaras "chané" (más de cien ejemplares) recogidas en el Chaco salteño entre 1947 y 1949.

38 La foja de antecedentes de Palavecino indica que en el año 1930 dictó tres conferencias sobre "áreas culturales" en el Museo de Ciencias Naturales de Buenos Aires. También consta que el tema de las "culturas" y "áreas culturales" mereció su atención en ocho conferencias referidas a las poblaciones indígenas al sur del paralelo 22 dictadas en el Museo de La Plata y, posteriormente, otra sobre "áreas culturales de Sud América" en la Universidad Nacional de Córdoba, por invitación de la Sociedad Científica Argentina. Asimismo, de acuerdo con Irina Podgorny (2002), mientras fue Jefe de Etnografía del Museo de Ciencias Naturales porteño dictó allí un curso, entre 1931 y 1932,

sobre distritos culturales del territorio argentino, agrupando para ese fin las referencias etnográficas (históricas o actuales) con las arqueológicas.

39 No obstante, hay que señalar que, hacia 1950, Palavecino fue el orientador de los trabajos de investigación de Sara del Vó, una estudiante de grado ligada al grupo de Vignati. Asimismo, las fases iniciales del trabajo de tesis de otros dos estudiantes de este grupo –Manuela García Mosquera de Bergna y Luis María Bergna– también fueron dirigidas por Palavecino.

40 En tanto que otro referente en el estudio del "folklore" en la Argentina, Augusto Raúl Cortázar, dictaba Folklore General en esa misma Facultad.

41 Ver en la *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología*: "Venenos de anuros (sapos y ranas) empleados para emponzoñar dardos y flechas" (1966) en co-autoría con Néstor Homero Palma; "Sobre el arco y la flecha de los guayaquí" (1968) y "Nuevas observaciones sobre el arco y la flecha de los guayaquí" (1972) en co-autoría con Omar Gancedo. En esa misma revista especializada publicó con el arqueólogo Eduardo Cigliano, "Un objeto arqueológico singular de madera de La Rioja (República Argentina)" (1967).

42 De acuerdo con las palabras que Imbelloni dedicara al joven Vivante en la "Introito" a *El libro de las Atlántidas*: "La madurez de criterio y capacidad analítica de A. Vivante se pone de manifiesto particularmente en la historia de las islas fantásticas de la Edad Media y en la crítica a las fuentes clásicas anteriores y posteriores a Platón; sus posibilidades de orden sintético, en el estudio del pensamiento utópico" (Imbelloni y Vivante 1939:27). En las décadas siguientes Vivante no abandonó las temáticas relativas al estudio de las culturas y el poblamiento de América. Ver: "Aspecto demográfico de América", en *Revista Geográfica Americana* (1940); y una antología anotada de cronistas *Pueblos primitivos de América* (1947); "La gallina americana precolombina", en *Runa, Archivos para las Ciencias del Hombre* (1953-1954); "Reinterpretación del friso de la 'Puerta del Sol' de Tiahuanaco (Bolivia)", en *Notas del Museo de La Plata* (1963); "Estado actual de la discusión sobre pigmeos americanos" (1963) y "El problema de los negros prehispánicos americanos. Notas sobre los melanodermos precolombinos" (1968), en *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología*.

43 No queda claro si esta avanzada programática de Vivante y su grupo en los temas de la "antropología física", daba lugar a un enfrentamiento con Cháves de Azcona y el suyo. Pero, sí, existen indicios de colaboración entre unos y otros, tal como lo atestigua el asesoramiento que prestó ella a Gancedo en el análisis de la somatología guayaqui (ver infra). También debemos tener en cuenta que, a principios de la década de 1970, algunos estudiantes del grado y del doctorado del Museo se vinculaban la Unidad de Genética Serológica de la Facultad de Ciencias Exactas de la UNLP, donde comenzaron a desarrollar investigaciones en "antropología biológica", una orientación que ellos consideraban más remozada que la "tradicional antropología física" de Vignati y sus discípulos. Recordemos, por caso, que la tesis de doctorado de Francisco Carnese fue dirigida por un miembro de esa Unidad: Marcos Palatnik.

44 En 1967 publicó *¿Qué es la evolución biológica?*, un libro de difusión influido por la perspectiva que sobre este tema desarrolló el "jesuita" francés Pierre Teilhard de Chardin; no obstante, este texto no está directamente relacionado con las cuestiones abordadas en su tesis de doctorado.

45 Junto con Cigliano, Gancedo analizó la cerámica de los guayaqui en el artículo: "Un préstamo cultural entre los guayaquí: la cerámica", en *Revista del Museo de La Plata* (1972).

46 No obstante haber mantenido una interlocución privilegiada con aquellos antropólogos, Gancedo recurrió a otros interlocutores como B. Susnik, los italianos R. Biasutti, L. Miraglia, G. Paconcelli Calzia, G. Bove; los alemanes P. W. Schmidt, H. Virchow, P. Ehrenreich, F. Vogt, O. Zerries, H. Kunike, F. Muller, K. Stein, O. Schlaginhaufen; y los franceses P. Clastres, L. Sebag, F. Machon, J. Vellard, entre otros. Por su parte, en la Argentina, simultáneamente, Mabel R. de Bianchi se ocupó de los "guayaki" en "La colección guayaki existente en el Museo Etnográfico", en *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* (1967).

47 Además, ocasionalmente se ocupó del análisis de objetos culturales de otras poblaciones indígenas relacionados con otro trabajo de campo (en la provincia de Misiones) –"Un elemento de la alfarería caingua: la pipa", en *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología* (1972)–; o bien con el estudio de colecciones –"Descripción de pipas de fumar tehuelches de la colección Francisco P. Moreno y Estanislao S. Ceballos", en *Revista del Museo de La Plata, Sección Antropología* (1973).

48 De la "medicina popular" se interesa por: el "mal aire", "mal deseo", "mala palabra", "mala boca", "susto", "enfermedad de la tierra", "violación de tabúes", "enfermedad de la matriz", "mal de ojo", "empacho", "tabardillo", "neumonía", "dolor de muela", "golpe de aire", "conceptos de cálido, fresco y cordial", y la "farmacopea típica".

49 Chiappe también publicó trabajos sobre "arqueología", tales como "Hallazgos precerámicos efectuados en: Chiquimil (actual Entre Ríos) del Valle de Santa María, Provincia de Catamarca" en *Anales de Arqueología y Etnología* de la Universidad Nacional de Cuyo (1967).

50 Por ejemplo, respecto de Imbelloni dice: "Por la observación directa del grupo (mataco de Laguna Yacaré) se nota que sería imposible la existencia de la formación de una 'raza metamórfica' (raza argentina) pregonada por Imbelloni en sus trabajos. La misma estaría formada por la conjunción de los elementos: indígena, mestizo y europeo (sobre todo mediterráneo)" (Chiappe 1970).

51 De acuerdo con Visacovsky, Guber y Gurevich (1997), Palavecino había sido influido por la "Escuela histórico-cultural", pero también se sirvió en sus investigaciones y ensayos de los estudios areales de patrimonios culturales basados en el enfoque de antropólogos culturales norteamericanos como Alfred Kroeber y George Murdock.

52 Recordemos que el ingreso de Vivante al Instituto de Antropología de Tucumán se dio en ocasión del desplazamiento de Palavecino de su dirección, y la llegada de los imbellonianos a la Universidad Nacional de Tucumán.

Referencias bibliográficas

AA.VV. (1998). *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la Antropología Argentina*. Fundación Argentina de Antropología/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires.

Arenas, Patricia (1989-1990). "La Antropología en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX". *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre* XIX. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti. Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Buenos Aires. 147-160.

—— (1991). *Antropología en la Argentina. El aporte de los científicos de habla alemana*. Institución Cultural Argentino-Germana/Museo Etnográfico "J.B. Ambrosetti". Buenos Aires.

Aricó, José (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. PuntoSur. Buenos Aires.

Bartolomé, Leopoldo (1982). "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* vol.22 N°87. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires. 409-420.

Bilbao, Santiago (2002). *Alfred Métraux en la Argentina. Infortunios de un antropólogo afortunado*. Comala.com. Caracas.

Blache, Martha (2002). "Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual". En: S. Visacovsky y R. Guber (comps.) *Historias y estilos de trabajod e campo en la* Argentina. Editorial Antropofagia. Buenos Aires. 127-152.

Boido, G., Pérez Golán, J. y Tenner, G. (1990). "Alberto Rex González. Una ruta hacia el hombre. Entrevista". *Ciencia Hoy* vol.2 N°9. Buenos Aires. 12-20.

Bonnín, Mirta (2000). "Pensando los museos arqueológicos". *Actas de las Segundas Jornadas Repensando los Museos Históricos*. Museo Jesuítico y Estacia del Virrey Liniers de Alta Gracia. Córdoba. 1-14.

Boschin, María Teresa y Lanzamares, Ana María (1984). "La Escuela Histórico-Cultural como factor retardatario del desarrollo científico en la arqueología argentina". *Etnía* N°32. Instituto de Investigaciones Antropológicas Museo Etnográfico Municipal "Dámaso Arce". Olavarría. 101-156.

Buchbinder, Pablo (1997). *Historia de la Facultad de Filosofía y Letras*. EUDEBA. Buenos Aires.

— (2005). *Historia de las universidades argentinas*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Carnese, Francisco; Cocilovo, José; y Goicoechea, Alicia (1991-1992). "Análisis histórico y estado actual de la antropología biológica en la Argentina". *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* N°XX. 35-67.

Centro Argentino de Etnología Americana-caea (1985). *Evolución de las ciencias en la República Argentina 1872-1972. Antropología*. Sociedad Científica Argentina. Buenos Aires. Tomo X.

Colegio de Graduados en Ciencias Antropológicas (1989). *Jornadas de Antropología: 30 años de la carrera en Buenos Aires (1958-1988)*. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires.

Fernández, Jorge (1982). *Historia de la Arqueología Argentina*. Instituto de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Fígoli, Leonardo (1990). *A ciencia sob o olhar etnográfico. Estudo da Antropologia Argentina*. Tese de Doctorado en Antropología Social. Universidade de Brasilia. Brasilia.

— (2004). "Orígen y desarrollo de la antropología en la Argentina: de la Organización nacional hasta mediados del siglo XX". *Anuario de Estudios en Antropología Social* N°1. Centro de Antropología Social. Instituto de Desarrollo Económico y Social. 71-80.

Fontán, Marcelino (2005). *Oswald Menghin: ciencia y nazismo. El antisemitismo como imperativo moral*. Fundación Memoria del Holocausto. Buenos Aires.

Garbulsky, Edgardo (1991-1992). "La antropología social en la Argentina". *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre* XIX. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico J.B. Ambrosetti. Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Buenos Aires.

— (2000). "Historia de la antropología en la Argentina". En M. Taborda (comp.). *Problemáticas antropológicas*. Laborde editor. Rosario.

— (2003). "La antropología argentina en su historia y perspectivas. El tratamiento de la diversidad, desde la negación/omisión a la opción emancipadora". *I Jornada Experiencias de la Diversidad Cultural.* Facultad de Humanidades y Artes/Universidad Nacional de Rosario. Rosario.

— (2004). "La producción del conocimiento antropológico-social en la Facultad de Filosofía y Letras dela Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales". *Cuadernos de Antropología Social* N° 20. Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Buenos Aires. 41-60.

García, Susana (2000). "Embajadores intelectuales. El apoyo del Estado a los congresos de estudiantes americanos a principios del siglo XX". *Estudios Sociales* N°19. 65-84.

— (2001). "La instrucción popular en los museos: El Museo de La Plata a fines del siglo XIX y principios del XX". *Museo*. III. 15. 51-55.

— (2003a). "La formación universitaria en ciencias naturales en el Museo de La Plata a principios del siglo XX". En: C. Lorenzano (ed.). *Historia de la Ciencia Argentina I*. Universidad Nacional de Tres de Febrero. Buenos Aires. 41-54.

— (2003b). *El Museo de La Plata y la divulgación científica en el marco de la extensión universitaria (1906-1930).* Tesis Doctor. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata.

— y Podgorny, Irina (2000). "El sabio tiene una patria. La Gran Guerra y la comunidad científica argentina". *Ciencia Hoy vol 10 N°55.* 24-34.

— (2001). "Pedagogía y nacionalismo en la Argentina: lo internacional y lo local en la institucionalización de la enseñanza de la arqueología". *Trabajos de Prehistoria*. LVIII. 2. 9-26.

González, Alberto Rex (2000). *Tiestos dispersos. Voluntad y azar en la vida de un arqueólogo*. Emecé Editores. Buenos Aires.

Guber, Rosana (1994). "Hacia una antropología de la producción de la historia". *Entrepasados. Revista de Historia* N°6. Buenos Aires. 23-32.

— (2002). "Antropología Social. An Argentine diaspora between revolution and nostalgia". *Anthropology Today* vol. 18 N° 4. 8-14.

— (2006a). "Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires". *Avá, Revista de Antropología*. N°8. Posadas. 26-55.

— (2006b). "Cronotipos antropológicos de la historia de la antropología argentina". Ponencia presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social. Salta.

— y Visacovsky, Sergio (1997/1998). "Controversias filiales:la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXII-XXIII. 25-53.

— y Visacovsky, Sergio (2000). "La antropología social en la Argentina de los '60 y '70. Nación, marginalidad crítica y el 'otro' interno". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* vol. 40 N°158. Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires. 289-316.

Kohl Philip L. y Pérez Gollán, J. A. (2002). "Religion, Politics and Prehistory". *Current Anthropology* vol.43 N°4. The Wenner Gren Fundation for Anthropological Research. 561-586.

Herrán, Carlos (1990). "Antropología social en la Argentina: apuntes y perspectivas". *Cuadernos de Antropología Social* N° 2. Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Buenos Aires. 108-115.

Laguens, Andrés y Bonin, Mirta (1998). "El pensamiento y la práctica de la arqueología en Córdoba". *Estudios* N° 10. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. 9-16.

Lázzari, Axel (2002). "El Indio Argentino y el discurso de la cultura: del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología". En: S. Visacovsky y R. Guber (comps.) *Historias y estilos de trabajo de campo en la Argentina.* Editorial Antropofagia. Buenos Aires. 153-202.

— (2004). "Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955)". En: F. Neiburg y M. Plotkin (comps.). *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Paidós. Buenos Aires. 203-230.

Madrazo, Guillermo (1985). "Determinantes y orientaciones en la antropología argentina". *Boletín del Instituto Interdisciplinario Tilcara* N°1. Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Buenos Aires. 13-56.

Mangone, Carlos y Warley, Jorge (1984). *Universidad y peronismo (1946-1955).* Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.

Martínez, Ana Teresa, Taboada, Constanza y Auat, Luis A. (2003). *Los hermanos Wagner: entre ciencia, mito y poesía. Arqueología, campo académico nacional y construcción de la identidad en Santiago del estero. 1920-1940.* Ediciones de la Universidad Católica de Santiago del Estero. Santiago del Estero.

Mollis, Marcela (1991). "La historia dela Universidad Tecnológica Nacional: una universidad para hombres y mujeres que trabajan". *Realidad Económica* N°99. 91-108.

O'Donnell, Guillermo (1982) *1966-1973. El Estado Burocrático Autoritario.* Editorial de Belgrano. Buenos Aires.

Pegoraro, Andrea (2006). "'Instrucciones' y colecciones en viaje. Redes de recolección entre el Museo Etnográfico y los Territorios Nacionales". *Anuario de Estudios en Antropología Social* N° 2. Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires. 49-64.

Pérez Gollan, José Antonio (1998). "Presencia de Alberto Rex González en la Universidad de Córdoba". *Estudios* N° 10. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. 17-30.

Podgorny, Irina (1995). "De Razón a Facultad. Ideas acerca de las funciones del Museo de La Plata entre 1880 y 1920". *Runa* N°22. 89-104.

— (1997). "De la santidad laica del científico: Florentino Ameghino y el espectáculo de la ciencia en la Argentina moderna". *Entrepasado* N°13. 37-61.

— (1999). "De la antigüedad del hombre en el Plata a la distribución de antigüedades en el mapa: los criterios de organización de las colecciones antropológicas del Museo de La Plata entre 1890 y 1930". *Histórica, Ciências, Saúde. Manguinhos.* VI.1. 81-100.

— (2000). *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas. Coleccionistas, museos, estudiosos y universidad en la Argentina. 1875-1913.* Eudeba. Buenos Aires.

— (2002a). "Ser todo y no ser nada'. El trabajo de campo en la Patagonia argentina a fines del siglo XIX". En: S. Visacovsky y R. Guber (comps.). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina.* Editorial Antropofagia. Buenos Aires. 31-78.

— (2002b). "La clasificación de los restos arqueológicos en la Argentina. 1890-1940. Segunda Parte. Algunos hitos de las décadas de 1920 y 1930". *Saber y Tiempo* N°3. 5-31.

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

Politis, Gustavo (1992). "Política nacional, arqueología y universidad en Argentina". En G. Politis (ed.). *Arqueología en América Latina Hoy.* Banco Popular. Bogotá. 70-87.

Pronko, Marcela (1997). "La universidad en el parlamento peronista: reflexiones en torno a la ley 13.031". En: H. Cucuzza (dir.). *Estudios de historia de la educación durante el primer peronismo (1943-1955).* Editorial los Libros del Riel. Buenos Aires. 229-266.

— (2000). *El peronismo en la Universidad.* Eudeba. Buenos Aires.

Pucciarelli, Alfredo (ed.) (1999). *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva izquierda en tiempos del GAN.* Eudeba. Buenos Aires.

Ratier, Hugo (1993). "Antropología, democracia y dictaduras: desarrollo de una categoría profesional en la Argentina". *Plural* N°2. Asociación Latinoamericana de Antropología. Campinas. 6-17.

— (1998). "Alberto Rex González y la antropología social en la Argentina". *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la Antropología Argentina.* Fundación Argentina de Antropología/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires. 39-45.

— y Ringuelet, Roberto (1997). "La antropología social en la Argentina: un producto de la democracia". *Horizontes Antropológicos* N°7. Programa de Pós-Graducçao em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 10-23.

Ringuelet, Roberto (1998). "Antropología social y arqueología". *Homenaje a Alberto Rex González. 50 años de aportes al desarrollo y consolidación de la Antropología Argentina.* Fundación Argentina de Antropología/Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Buenos Aires. 47-60.

— (1999). "La Antropología Social en la Universidad Nacional de La Plata". *Temas de Antropología Social. Conferencias y participaciones de investigadores invitados al V Congreso Argentino de Antropología Social.* Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Universidad Nacional de La Plata. La Plata. 11-15.

Roca, Andrea (2006). “El Museo Etnográfico ‘Juan B. Ambrosetti’: los usos del tiempo en una colección de pasados”. *Anuario de Estudios en Antropología Social* N° 2. Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires. 65-85.

Rottuno, Catalina y Díaz de Guijarro, Eduardo (comps.) (2003). *La construcción de los posible de 1955 a 1966*. Libros del Zorzal. Buenos Aires.

Sarlo, Beatriz (2001). *La batalla de las ideas*. Biblioteca del Pensamiento Argentino VII. Editorial Ariel. Buenos Aires.

Sigal, Silvia (1990) *Intelectuales y poder en la década del sesenta*. Editorial Puntosur. Buenos Aires.

Soprano, Germán (2006a). “Reseña bibliográfica de ‘Historia de las Universidades Argentinas’ de Pablo Buchbinder”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*. 3° serie. Facultad de Filosofía y Letras/EUDEBA. Buenos Aires. (en prensa)

— (2006b). “De la pedagogía a la ciencia de la educación. A propósito de un estudio sobre intervenciones políticas y académicas de los pedagogos en el ámbito universitario”. *Propuesta Educativa*. FLACSO. Buenos Aires. (en prensa).

— y Suasnábar, Claudio (2005). “Proyectos políticos, campo académico y modelos de articulación Estado-Universidad en la Argentina y el Brasil”. En: E. Rinesi, G. Soprano y C. Suasnábar (comps.). *Universidad: reformas y desafíos. Dilemas de la educación superior en la Argentina y el Brasil*. Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo Libros. Buenos Aires. 139-164.

Souto, Patricia (1996). *Geografía y Universidad. Institucionalización académica y legitimación científica del discurso territorial en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires*. Instituto de Geografía de la UBA. Buenos Aires.

Suasnábar, Claudio (2004). *Universidad e intelectuales. Educación y política en la Argentina (1955-1976)*. FLACSO-Manantial. Buenos Aires.

Terán, Oscar (1991). *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*.Punto Sur. Buenos Aires.

Teruggi, Mario (1988) *Museo de La Plata. 1888-1988. Una centuria de honra*. Fundación Museo de La Plata. La Plata.

Tiscornia, Sofía y Gorlier, Juan Carlos (1984). “Hermenéutica y Fenomenología. Exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida”. *Etnía* N°32. Instituto de Investigaciones Antropológicas Museo Etnográfico Municipal “Dámaso Arce”. Olvarría. 20-38.

Vessuri, Hebe (1995). “Estilos nacionais da antropologia? Reflexoes a partir da sociologia da ciencia”. En: R. Cardoso Oliveira y G. Ruben (orgs.). *Estilos de antropologia*. UNICAMP. Campinas. 155-173.

Visacovsky, Sergio y Guber, Rosana (comps.) (2002). *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

— , Guber, Rosana y Gurevich, Estela (1997). “Modernidad y tradición en el orígen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires”. *Redes. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia* vol. 4 N°10. 213-258.

52
52
52

Ideología, represión e investigación de campo. La carrera de Antropología de Mar del Plata (1971-1977)

Gastón Julián Gil[1]

Sobre la carrera de Mar del Plata y los cortes generacionales

En el imaginario de la antropología argentina se da por sentado que fue Eduardo Menéndez el creador de la carrera de antropología en la Universidad (por ese entonces provincial, hoy nacional) de Mar del Plata. Poco registro queda de que dos años antes de que este graduado de la Universidad de Buenos Aires (UBA) se hiciera cargo de la carrera, ya existía otro plan vigente que cursaban algunos pocos alumnos. Esta creencia tiene en realidad alguna dosis de verdad, ya que la llegada de Menéndez en 1971 marcó el inicio de una nueva era que se plasmó en un discurso que descartó el plan de estudios anterior negándole, en los hechos, cualquier tipo de legitimidad. El alto consenso que rápidamente se estableció entre los estudiantes permitió que el pasaje se diera sin conflictos y que la identificación con el nuevo proyecto generara adhesiones que se mantienen a más de 30 años del cierre de inscripción producido en 1975. Se trató, en líneas generales, de una experiencia que estuvo directamente influenciada –aunque no exclusivamente– por la antropología de la Universidad de Buenos Aires. Productos de esa carrera, Menéndez y sus dos colaboradoras más inmediatas, Mirtha Lischetti y María Rosa Neufeld, plasmaron en Mar del Plata una manera precisa de entender la práctica antropólogica recreando parte de las oposiciones y tensiones que protagonizaron en la década del sesenta en la UBA. Integrantes de los alumnos-fundadores de la carrera (también formaron parte de los primeros graduados), pudieron poner en práctica en Mar del Plata una especialización disciplinar (la antropología social, que los separaba de sus profesores) pero también una serie de definiciones (teóricas y políticas) que los distinguía de su grupo original de compañeros y jóvenes colegas.

La carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires se formó en 1958 en el marco de los lineamientos desarrollistas que generaron el consenso para la formación de carreras afines como sociología y psicología. En los primeros tiempos de esa carrera tuvieron preeminencia aquellos investigadores que se concentraron en problemáticas aborígenes, con un fuerte sesgo etnológico que privilegiaba el estudio de las mentalidades de grupos indígenas con relativo grado de aislamiento. Luego de una primera etapa de plena identificación de estudiantes y profesores, aglutinados por el ámbito común y "sagrado" del Museo[2], aquellos jóvenes comenzaron a alejarse de sus maestros a partir de una serie de enfrentamientos disciplinares y políticos[3]. Aquella "unidad inicial" (Guber, 2006) de profesores y alumnos en "El museo" se manfiestaba especialmente frente a los otros estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras (como sociología) y a los demás estudiantes de antropología en el resto del país. Pero las diferencias no tardarían en llegar para conformar, según Guber y Visacovsky (1998), una imposibilidad genealógica, es decir, una marcada discontinuidad generacional. Sería en torno a la alternativa disciplinar de la antropología social[4], excluida del plan de estudios de la licenciatura, que esas diferencias entre alumnos y profesores comenzarían a definirse. De todos modos, como sostiene Guber (2006), serían los acontecimientos políticos de mediados de los años sesenta los que terminarían por articular esas tensiones tanto en el plano político interno (la vida universitaria) como en el externo (la radicalización política de la juventud argentina y el golpe militar de 1966). Precisamente, la nueva toma del poder por parte de los militares en 1966 traería una intervención a las universidades nacionales en el mismo momento en que se producían los primeros concursos para auxiliares docentes en ciencias antropológicas, ganados por esos jóvenes graduados que ya estaban proponiendo otras lecturas teóricas y prácticas de campo (Santiago Bilbao, Hugo Ratier, Blas Alberti, Eduardo Menéndez, Mirtha Lischetti). La respuesta de

un sector importante del cuerpo docente de las universidades nacionales fue la renuncia masiva como protesta a la intromisión del gobierno. Tras deponer al radical Arturo Illia, el nuevo régimen del general Juan Carlos Onganía dirigió su enfoque hacia las universidades, lo que culminó con la tristemente célebre "Noche de los Bastones Largos", el 29 de junio de 1966[5]. En la carrera de antropología, casi todos los concursados abandonaron sus cargos y la marea innovadora se detuvo, lo que permitió la restauración del proyecto original encarnado en la figura de Marcelo Bórmida[6]. Tan sólo en la UBA los cálculos involucran a 1378 docentes que abandonaron sus cargos, aunque se estima que el mayor impacto se produjo en áreas más dinámicas, sobre todo Ciencias Exactas y Filosofía y Letras. A la distancia, uno de los renunciantes que formó parte activa en la carrera de Mar del Plata considera que aquellas renuncias masivas fueron "un error. Por puro principismo abandonamos un espacio que debíamos conservar porque no aceptábamos el avasallamiento de la autonomía universitaria. Con las claudicaciones que se han venido haciendo aquéllo ya no parece tan grave". Esta profesora era una de las primeras graduadas en Ciencias Antropológicas de la UBA y había concursado dos cargos de ayudante de primera con Enrique Palavecino y Augusto Cortázar[7].

A diferencia de lo que ocurriría con los antropólogos sociales de la nueva generación (en su gran mayoría), que rechazarían tajantemente cualquier asociación cuasiparental con sus profesores, como puede apreciarse con claridad en el caso de la UBA, los "etnólogos" fueron mucho más propicios a construir filiaciones intelectuales. Así, "recurrentemente amenazada pero siempre apasionada y joven, la Antropología Social de Buenos Aires debió negar su genealogía para asegurar la legitimidad de su ilegítima filiación" (Guber y Visacovsky, 1998: 44). A tal punto, que la adopción del rótulo "antropología social" de los nuevos antropólogos plantea de manera descarnada cualquier negación no sólo de un vínculo sino sobre todo de la existencia de aportes de aquellos "etnólogos" que los formaron (Guber, 2005). En un trabajo que giró en torno a las jornadas por los 30 años de la creación de la carrera de antropología de la Universidad de Buenos Aires, (Guber y Visacovsky, 1998) puede apreciarse con claridad que los testimonios de los estudiantes de aquella época rechazaban asignarle a Marcelo Bórmida la categoría de maestro o padre fundador, más allá de las narrativas que giraban especialmente en torno a él y a su papel preponderante en los primeros tiempos, en los que:

> "los vínculos personales entre estudiantes y profesores borraban los límites entre las jerarquías ("todos juntos") y entre los ámbitos domésticos y académicos. La "comida ritual" tras haber cumplido un requisito institucional, retraducía una jerarquía de la organización universitaria en otra más íntima de la familia ("los Bórmida"); ésta retornaba luego al ámbito universitario pero en un escenario particular" (1998: 30).

De alguna manera, subyace en la mayoría de los trabajos sobre la historia de la antropología social en la Argentina una tendencia a forzar su desarrollo como un trayecto forjado en directa oposición a la dominación de la etnología y como el fruto de una serie de rupturas claras y contundentes (Madrazo, 1985; Ratier y Ringuelet 1997). Evidentemente tales rupturas existieron, en gran parte por los cortes abruptos en la política nacional que se trasladaron al escenario académico, generando a partir de cambios institucionales profundos (por ejemplo, las intervenciones en las universidades) modificaciones en las líneas teóricas dominantes, las designaciones docentes y los recursos de investigación. Sin embargo, algunos de quienes luego fueron definidos y se autodefinieron como antropólogos sociales jamás se propusieron volcarse a la antropología social, sino que simplemente investigaron los temas que más los atraían. Las antinomias entre etnología y antropología social no eran en aquel tiempo significativas, como tampoco parecía serlo la dicotomía de desarrollar una antropología comprometida políticamente y otra reaccionaria (la etnología, por supuesto) (Guber, 2005). De esa manera, puede inferirse que los esquemas se impartieron vinculados con una visión políticamente correcta de la historia disciplinar y que ni siquiera logran cierta correspondencia con los ejercicios de memoria de algunos de aquellos pioneros que, efectivamente, nunca se propusieron establecer un corte abrupto con su historia como estudiantes. Esa parece haber sido más bien una obsesión porteña por despegarse de la fundación maldita de un Bórmida que fue satanizado hasta extremos caricaturescos, de

tiempos en los que aquella "antropología social comprometida" lograría alcanzar la preeminencia en el campo de la antropología argentina.

Mar del Plata y una primera e ilegítima fundación

La carrera de Antropología de la por entonces Universidad Provincial de Mar del Plata comenzó a dictarse a partir de 1969 con un plan de orientación culturalista y folclórica que fue rápidamente abandonado a partir de 1971 cuando se optó de manera primordial por la antropología social. Desde ese año, se ofreció un nuevo plan con las orientaciones de arqueología y antropología social, y bajo la dirección de Eduardo Menéndez contó con un importante plantel de jóvenes profesores graduados de la UBA, alguno de ellos con formación de postgrado en el extranjero, que proponían una línea diferente a los mandatos de la carrera en la que muchos de ellos se habían formado, es decir, alejados de la Escuela histórico-cultural –y luego la teoría fenomenológica– que tenía en Marcelo Bórmida a su principal exponente[8]. Trasladando a Mar del Plata las rupturas, antinomias, búsquedas y sueños que protagonizaron en la capital del país, un grupo de profesores protagonizó una experiencia en la que sí se instituyó una filiación, más allá de que los conflictos de la vida política nacional impidieron la continuidad de un proyecto "frustrado".

La universidad de Mar del Plata funcionaba en aquella época bajo la órbita provincial de Buenos Aires. Luego de que el gobierno de la "Revolución Libertadora" (1955-58) promoviera la renuncia del Estado Nacional al monopolio de la educación superior, lo que sería plenamente aprobado por el gobierno de Arturo Frondizi en 1958, se concretaría una vieja aspiración de los organismos católicos, pero también surgieron distintos emprendimientos privados y provinciales. Precisamente, algunos estados provinciales asumieron la responsabilidad de crear nuevas universidades, tal cual ocurrió desde 1961 con la Universidad Provincial de Mar del Plata.

Por supuesto, no se analizarán aquí los supuestos defectos y las virtudes (si es que se admite que las había) del plan de la carrera de antropología de Mar del Plata. Sí es un dato innegable que estudiantes de aquella época recuerdan un tanto jocosamente que los que "venían del plan viejo decían que habían aprendido mucho de numismática y heráldica". De todos modos, el punto crucial aquí es cómo el pasado se niega sistemáticamente y los recambios generacionales, temáticos, o de la índole que fueran, se afirman sobre un supuesto vacío, que niega cualquier relación con lo anterior, a partir de argumentos diversos, teóricos (la posición etnológica, la fenomenología bormidiana) y, sobre todo en aquella época, en oposiciones ideológicas ("eran fascistas"). La experiencia marplatense presenta una serie de singularidades que son dignas de remarcar, no sólo por constituir la primera ocasión en la que se impuso en todo el país un plan de estudios hegemonizado por la perspectiva de la subdisciplina de la antropología social. Como se verá, además de esta preeminencia se podrán apreciar una serie de procesos vinculados con la concreción de una serie de recaudos ideológicos y morales sobre la investigación disciplinar y el legado de una filiación interrumpida pero reivindicada por sus protagonistas. Todo ello enmarcado en un contexto político social que condicionó y terminó destruyendo cualquier posibilidad de estabilidad de un proyecto académico "frustrado".

Fue José Antonio Güemes el organizador de aquella primera carrera, quien además era el decano de la Facultad de Humanidades que acababa de dar vida a carreras como Psicología, Sociología y Ciencias Políticas. El sociólogo Julio Aurelio, de activa participación en la apertura de esas nuevas carreras, caracteriza a aquellos tiempos "como un gran clima de trabajo" y destaca especialmente la figura del secretario académico, Juan Samaja. Güemes tenía un breve pasado como militar en su juventud, ya que tempranamente había sido pasado a retiro efectivo con el grado de subteniente. Nacido en Salta en 1910 se había afincado en Mar del Plata, donde había sido nombrado decano de la Facultad de Psicología 22 de marzo de 1968 por decreto del Poder Ejecutivo Provincial. Durante su gestión de casi tres años la Facultad de Psicología adoptó el nuevo nombre de Facultad de Humanidades ante la aprobación de las nuevas carreras. Pese a que era el primero en la línea de sucesión del rector de la universidad, un nuevo decreto del Poder Ejecutivo Provincial (N° 5157) dio por terminadas sus funciones el 30 de diciembre de 1970. Aunque luego presentó un recurso de revocatoria ante el ejecutivo bonaerense, un nuevo decre-

to, N° 6542, el 16 de noviembre de 1972 ratificó la validez jurídica del cese.

Güemes era, tal como él mismo se definía en sus clases, discípulo del "gran maestro Imbelloni", el antropólogo italiano que adhirió fervientemente al peronismo y que dirigió entre 1947 y 1955 el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA del que dependía el Museo Etnográfico de Buenos Aires[9]. Tras cortarse su carrera militar obtuvo el título de Profesor de Enseñanza Secundaria Normal y Especial en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1946. Revistaba como antecedentes haber trabajado de docente en el Instituto Sagrado Corazón de Jesús de La Plata entre 1934 y 1938, en el Colegio San José de la localidad bonaerense de Victoria entre 1938 y 1944, en la Universidad Nacional de La Plata entre 1952 y 1954 y en la Universidad de Buenos Aires entre 1953 y el 10 de octubre de 1955, cuando corrió la misma suerte que su maestro Imbelloni en el Museo Etnográfico. En sus antecedentes declarados, antes de hacerse cargo del decanato en Mar del Plata, también se registran tareas docentes en la Universidad de Neuquén entre 1965 y el 31 de marzo de 1968.

Alicia, una arqueóloga que cursó el plan original define a la distancia a aquella carrera como "muy poco antropológica. Aquello que daba el *Tata* Güemes era muy raro. Nos enseñaba mucho de numismática y en el final había que ir armando un escudo. Era todo un esencialista y muy religioso. Primero estaba siempre Tata Dios, de ahí el sobrenombre, y después la Patria. Era muy nacionalista, además decía descender de Martín Miguel de Güemes". Aunque lo recuerda como "una persona muy elegante" no duda en calificarlo de "mal tipo. Era muy arbitrario, se burlaba de los estudiantes por cualquier cosa. Una vez un alumno llevo una *Para ti*[10] porque tocaba un tema vinculado a algo que venía explicando y no paró de denigrarlo y tomarle el pelo durante toda la clase". De acuerdo con relatos de algunos de los estudiantes (psicología, sociología) que cursaron sus materias, se trataba de una figura muy extravagante y excéntrico que, como recuerda Omar, "se hacía servir un whisky *on the rocks* a mitad de sus clases". Incluso, por medio de uno de sus ayudantes alumnos[11] –luego profesor en la Universidad de Mar del Plata durante más de 30 años– mandaba grabar las clases de algunos de sus colegas, como las del sociólogo de la cátedras nacionales, Roberto Carri. La anécdota se completa con el propio Carri enviándole un saludo antes de comenzar la clase a su "gran amigo el Doctor Güemes, que me está escuchando", que fue retribuido públicamente a los pocos días. Algunos estudiantes lo recuerdan con respeto y en ciertos casos con admiración, "por lo culto que era y por su clase. Tenía mucha *cancha*, era un *dandy*, siempre de punta en blanco, muy buena presencia y sabía *piropear* a las mujeres sin quedar desubicado". Omar lo define como "paternalista, con rasgos de autoritarismo pero también con mucho carisma y, en cierta, medida un avanzado, un trasgresor. Creo que había tenido varios matrimonios y tenía amistades muy variadas, como Arturo Jauretche, que fue varias veces a dar conferencias a la Facultad".

La carrera de antropología que había gestado, estaba sostenida en su gran mayoría por las materias de Psicología y por algunas nuevas asignaturas aprobadas en el plan de estudios de sociología. Güemes le había dado forma a una carrera a medida de sus inclinaciones teóricas y que tenía como fundamentos a las cátedras que dictaba en la facultad: Introducción a las Ciencias de la Cultura, Antropología Filosófica y Ética. De este modo, a partir de la Resolución de Decanato N° 65 del 7 de julio de 1968 se creó a la carrera de Antropología. En los fundamentos se dejó constancia que sólo se hacían necesarias la apertura de nueve cátedras nuevas para completar la estructura curricular, como complemento de otras 23 asignaturas que se dictaban en Psicología y en Sociología. En esa misma resolución se mencionaba la necesidad de cubrir las "inquietudes de los estudiantes de la región" y se especificaba que "el antropólogo representa un papel primordial en las modernas organizaciones económico-sociales". Aquel plan original incluía una monografía de licenciatura, para la cual era obligatorio adscribirse al Departamento de Humanidades. Incluso tenía previsto un doctorado, con una investigación de un año y la redacción de una tesis doctoral sobre un tema original y una extensión no menor a 100 páginas. En el primer año se cursaba Introducción a las Ciencias de la Cultura, Introducción a la Psicología, Introducción a la Sociología, Introducción a la Filosofía, Economía Social y Biología Humana. En el segundo año estaban programadas Antropología Física, Sociología Sistemática, Metodología Estadística, Psicología de la Personalidad, Folklore General y Ciencias Políticas. En el tercer año

se cursaban Prehistoria del Viejo Mundo, Teoría y Metodología de la Investigación, Antropogeografía, Historia Económica y Social, Antropología Cultural y Psicología Profunda. En cuarto año se contemplaban Técnicas de Investigación Social, Prehistoria, Folklore Argentino, Psicología Social, Antropología Filosófica y Sociología Argentina y Regional. El plan culminaba en el quinto con Antropología Social, Lingüística, Filosofía de la Historia, Ética, un seminario sobre Sociología de la Religión y otro sobre Sociología del Arte.

La otra materia "antropológica" que pudo llegar a dictarse del plan original estaba a cargo de Elías Santos Giménez Vega, profesor de Folklore y Etnografía (también estaba a cargo de una cátedra de Historia), de quien tampoco los estudiantes de antropología consultados guardan un grato recuerdo, ni por la calidad de sus clases ni por sus características personales. Alicia lo había olvidado completamente pero cuando se le mencionó el nombre le vinieron a la mente los reiterados problemas que tenía con los alumnos por el maltrato usual y su "obsesión" en destacar que "el verdadero enemigo de la Patria seguía siendo Gran Bretaña y no los Estados Unidos. Como Güemes, también era muy nacionalista". Luego de la renuncia de Güemes el 19 de abril de 1971, Giménez Vega pudo mantener formalmente sus cargos hasta mediados de 1972, cuando interpuso un recurso para buscar la revocatoria de la limitación (figura burocrática que implica el despido)[12]. Giménez Vega tenía los títulos de Profesor de Enseñanza Secundaria Normal y Especial en Letras en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1944). Por la misma Facultad era licenciado en Letras (1952) con especialidad en Literatura Argentina. Había sido profesor de griego, latín y literatura latina a fines de la década del 40 en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata. Fue auxiliar docente en la UBA y profesor de literatura argentina en la universidad del Litoral, hasta 1955. En su currículum constan varias obras publicadas, como gramáticas griegas y de latín, traducciones del francés y del italiano, y análisis de obras como el Martín Fierro, la literatura de la etapa rosista, y tratados sobre el revisionismo histórico. Declaraba también entre sus antecedentes haber sido invitado a brindar conferencias en universidades alemanas. Durante el peronismo había ocupado cargos en el Instituto Superior de Enseñanza Radiofónica (ISER) y en el servicio Internacional de Radio. Luego se afincó en Rosario, en donde mantenía asiduos contactos con gente de la organización paraestatal de extrema derecha Triple A, según asegura un profesor que lo conoció en aquella ciudad.

El análisis de los distintos actos administrativos de la universidad permite situar con claridad los momentos en que se produjo el pasaje hacia esa nueva fundación que daría un giro completo a una carrera a la que le quedaba, según las palabras de una de las más estrechas colaboradas de Menéndez cuando le fue ofrecida la dirección, sólo dos alternativas: "o se cerraba o se reorganizaba porque se caía". La destitución de Güemes abrió el espacio para que pudieran cobrar un protagonismo cada vez mayor en la gestión de la Facultad de Humanidades un grupo de sociólogos identificados con el peronismo, algunos de ellos graduados en la Universidad Católica Argentina (UCA) en Buenos Aires. Precisamente, dos de esos sociólogos, Julio Aurelio y Ernesto Hipólito –quien poco tiempo después sería nombrado decano de la Facultad de Humanidades– fueron quienes contactaron a Eduardo Menéndez para que se hiciera cargo de antropología.

Efectivamente, con la ida de Güemes se produjo un vacío que debía llenarse. Aurelio e Hipólito conocían a Menéndez de la Universidad del Salvador[13], en donde todos trabajaban. Menéndez dictaba allí Antropología General y Antropología Sociocultural[14] en la Escuela de Sociología y junto con ellos concretó la reorganización de la carrera. Según su propio testimonio, Aurelio organizó en El Salvador desde 1966 (luego de "La Noche de los Bastones Largos") un programa curricular de sociología "de avanzada. Allí pude convocar a figuras como Jesé Nun o Miguel Murmis, y al propio Menéndez". Hipólito era un personaje bastante controvertido y cuestionado por su pasado como comisario de la policía bonaerense. Paralemamente se había dedicado a la sociología, disciplina en la que se había graduado en la Universidad Católica Argentina (UCA) en Buenos Aires, de igual modo que Aurelio[15]. La situación Hipólito no era tan extraña ya que a fines de los sesenta varios integrantes del cuerpo de profesores de sociología y hasta algunos estudiantes pertenecían o habían pertenecido a las filas de la policía y, en mayor número, a las Fierzas Armadas. Uno de los más recordados de todos ellos era el capitán Virgilio Beltrán. Omar tam-

bién recuerda algunos compañeros en la carrera de sociología que eran militares.

A partir de aquel momento, Menéndez organizó la carrera bajo la supervisión de los propios Hipólito y Aurelio. Una de las colaboradoras de Menéndez afirma que "sabíamos que Hipólito no era de confiar pero la posibilidad era extraordinaria y hacia allí fuimos, pero sabiendo que no era un terreno fácil". Alicia narra que "cuando llegó Menéndez dijo lo que todos pensaban, que lo que se estaba dando no era antropología. Sólo una alumna prefirió quedarse con el plan viejo pero al poco tiempo abandonó la carrera". Para solucionar la transición, las autoridades de la universidad y de la facultad facilitaron el cuerpo normativo, a partir de la Resolución del Decano Interventor Interino N° 38 del 16 de abril de 1971, para "reestructurar la carrera de antropología" dado que "es natural que dichas gestiones estén orientadas por un profesor idóneo con títulos y desempeño específicos" y que "que es imperioso adoptar medidas de emergencia a fin de proseguir normalmente el dictado de la carrera". Por ello, se resolvió que las materias Etnología General e Introducción a las Ciencias Antropológicas "deberán figurar en el futuro Plan de la carrera". Para esa primera etapa de refundación, Menéndez convocó a Mirtha Lischetti y a María Rosa Neufeld, antiguas compañeras en la UBA y los pesares de los "Bastones Largos" y compañeros de camino en proyectos de investigación como el que llevaron adelante sobre problemáticas de salud en el Instituto Di Tella, bajo la dirección de Esther Hermitte. Como se destaca en un testimonio analizado por Lebedinsky, "después de varias etapas queríamos ser profesionales de la antropología, comprometidos no sólo políticamente; pretendíamos aplicar no sólo el método dialéctico y que el pensamiento fuera consecuente, que nuestra ideología política y científica coincidiera" (1999: 134).

Paulatinamente, la Facultad de Humanidades, bajo la órbita de Ernesto H. Hipólito creó los departamentos de Ciencias Antropológicas, Psicología, Sociología, Ciencias Políticas, Metodología y Ciencias de la Educación y Planificación Educacional, dado que "es necesario adecuar la organización de los departamentos a la evolución de las carreras de la Facultad". En ese marco, por lo que puede observarse en los actos administrativos, tanto en rectorado como en decanato, los primeros dos años de la carrera transcurrieron en plena expansión, con cobertura de cargos, llegada de nuevos antropólogos, expansión en la matrícula y un presupuesto cada vez mayor para, por ejemplo, ofrecer una importante cantidad de cargos con muchas horas de dedicación semanal para ayudantes alumnos. Aunque también existía una orientación en arqueología, primaba la antropología social, la subdisciplina que había quedado fuera de los planes de estudio en todas las carreras de antropología del país. En otras carreras del interior del país, la antropología social corrió suerte diversa. En La Plata, en una carrera enmarcada en la Facultad de Ciencias Naturales, antropología social era apenas una materia a partir de la cual muchos de los estudiantes de fines de los sesenta construyeron luego sus carreras profesionales. En el caso de Rosario (y en cierta medida también en Córdoba), como señala Garbulsky (2004), las temáticas vinculadas con la antropología provinieron del contacto con otras disciplinas, como la historia social, la economía y, por supuesto sociología, además del significativo aporte del arqueólogo Alberto Rex González.

El producto final de la carrera de Ciencias Antropológicas en Mar del Plata fue aprobado por Ordenanza del Consejo Superior N° 291 y entró en vigencia el 6 de marzo de 1972. Constaba de un ciclo básico de 18 materias y un ciclo especializado (orientación arqueológica y orientación sociocultural) de 11 asignaturas más, de las cuales sólo una era optativa. También a partir de 1972 comenzaron a sumarse muchos otros profesores para cubrir las materias del nuevo plan. Los primeros en sumarse en calidad de profesores titulares fueron el historiador Leandro Gutiérrez y el sociólogo Carlos Bastianes, quienes con el tiempo se terminarían transformando en rivales del propio Menéndez, como "figuras fuertes", según recuerdan muchos estudiantes de la época, de la carrera. Además de obtener dos cátedras cada uno, pasaron a integrar los jurados de los concursos internos para nombrar a los nuevos profesores y a los ayudantes alumnos, junto con los tres miembros originales. Además de los mencionados Gutiérrez (Historia Social General e Historia Social de América Latina) y Bastianes (Etnografía Americana y Técnicas de Investigación), fueron nombrados en febrero de 1972 Carlos Herrán (adjunto en Principios de Arqueología y Técnicas de Investigación) y Enrique Gorostiaga (JTP en Etnografía Americana). Durante ese 1972, una cantidad superior

a los 15 alumnos fueron designados como auxiliares docentes en distintas materias, a la par de que el cuerpo docente se seguía expandiendo, siempre con profesores viajeros. En algunos casos esos nombramientos se referían a tareas de docencia y en otros para labores muy poco especificadas, como "coordinadoras del trabajo de campo en Etnología General Sistemática II, y para efectuar tareas de fichaje gráfico para el Departamento de Ciencias Antropológicas". En ese mismo año llegaría en el segundo cuatrimestre Leopoldo Bartolomé (Introducción a la Antropología Económica) y al año siguiente Hugo Ratier (Folklore General y Etnografía Extraamericana –África– I). En ese contexto es que Eduardo Menéndez pasó a dirigir formalmente el departamento de Ciencias Antropológicas luego de haberlo conducido en los hechos, en principio sin ningún cargo y luego bajo la figura de secretario.

Cada uno que se incorporaba se sumaba a las reuniones que entresemana se llevaban a cabo en la casa de Menéndez en Buenos Aires en donde se discutían los contenidos de los programas. María Rosa Neufeld asegura no haber vuelto a vivir un ambiente como ése en el que todos pudieran plantear sus aportes y criticar con amplitud lo que se estaba enseñando. La propia Neufeld es coautora de un artículo en el que relata que:

> "entre 1971 y 1975 se organizó en Mar del Plata una Licenciatura en Ciencias Antropológicas, cuya dirección estuvo a cargo de Eduardo Menéndez. Allí se inició un trabajo de reelaboración teórico-práctica del bagaje conceptual de la antropología, incluida corrientes críticas del marxismo y del pensamiento dela Escuela de Frankfurt, que en buena medida habían sido escamoteados en la versión altamente ideologizada de la Universidad de Buenos Aires, con vistas a la comprensión de los procesos sociopolíticos de América Latina. Esto reconoce continuidades y semejanzas con las cátedras de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad de la Plata, y Antropología Cultural (Social) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata –entre los años 1967-1974– a cargo de Mario Margulis" (Neufeld & Wallace, 1999: 53).

En ningún caso los que se fueron sumando a la carrera, tanto del grupo original como los que se incorporaron a partir de 1972, fijaron su residencia en Mar del Plata. De hecho, sólo uno de los profesores mencionados asegura haber tenido como proyecto su radicación en Mar del Plata pero nunca llegó a concretarse porque el rectorado rechazó a último momento su nombramiento con dedicación exclusiva en enero de 1974 para todo el año en curso. Ya sea por razones personales (matrimonio, hijos), imposibilidades presupuestarias, o hasta por reservas hacia el ambiente que se vivía en Mar del Plata[16], la nueva carrera jamás pudo disponer de un profesor afincado en la ciudad. Sólo un antropólogo residía en Mar del Plata pero su participación en la carrera fue marginal, más allá de su cargo formal de secretario de departamento, ya que estaba involucrado en un proyecto de militancia en el Peronismo de Base que superaba cualquier perspectiva académica, luego de haber participado en el movimiento de las cátedras nacionales desde fines de los sesenta[17]

Antropología, ideología e investigación de campo

De acuerdo con los testimonios analizados por Lebedinsky (1999), sus principales protagonistas definen a la carrera de Mar del Plata como un espacio crítico en el que la antropología social, como subdisciplina, había alcanzado la preeminencia y había permitido compartir "la idea de que la antropología tenía que ser una vía activa transformadora de la realidad y de denuncia político ideológica. Era posible imaginar un lugar en propuestas de acción y de transformación" (Ibid.: 134). Se abogaba, entonces, por una experiencia antropológica transformadora de la sociedad que se inclinara hacia temáticas nacionales, la denuncia del imperialismo y los recaudos ideológico-morales vinculados con la fuente de financiación de las investigaciones y la difusión de los resultados. Aunque su foco de interés es la antropología de Buenos Aires, Lebedinsky describe una oposición entre esta última postura (de compromiso ideológico, crítica, denuncia y acción transformadora) frente a otra caracterizada como "una comprensión no prejuiciada" (Ibid) de la realidad. Así, profesores y alumnos se enfrentaban

en oposiciones por las que llegaban a discutir cuestiones tales como la legitimidad de trabajar para el Estado (en ocasiones se lo veía como un delito) o de recibir subsidios y becas de la Fundación Ford.

Precisamente, el grupo que comandó la segunda fundación de la carrera de Mar del Plata había tenido una relación de sumo conflicto con un tema que alcanzó su pico en la segunda mitad de los años sesenta pero que a principios de los setenta todavía despertaba ominosas pasiones: los subsidios de las fundaciones extranjeras con la consiguiente y supuesta "penetración imperialista" y el destino de los datos de las investigaciones. Mirtha Lischetti recuerda que "lo primero que hicimos con Eduardo Menéndez cuando nos quedamos afuera de la Universidad en el 66 fue un estudio, sin ningún tipo de sostén económico, sobre la producción científica en ciencias sociales en Latinoamérica". En ese trabajo, cuyas conclusiones serían vitales para el pensamiento que Menéndez plasmaría en algunos de sus escritos y en la línea dominante de la carrera de Mar del Plata, analizaron el financiamiento de las investigaciones, mayormente sociológicas, y las temáticas escogidas, y las conclusiones "eran alarmantes, de cómo se estaba usando a la ciencia social con la complicidad de los propios investigadores". Eran los tiempos de las denuncias al *Proyecto Camelot*, que el gobierno de los Estados Unidos había montado a través de un par de organismos oficiales para obtener información sociológica que pudiera utilizarse en eventuales operaciones de contrainsurgencia. Además, ya era público en la Argentina que la Fundación Ford había entregado subsidios a algunos centros de la Universidad de Buenos Aires, como el Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras que dirigía el italiano Gino Germani. Frente a ello:

> "entre un sector del estudiantado creció la idea de que los resultados de las investigaciones llevadas a cabo con dichos subsidios eran utilizados por organismos de espionaje vinculados con el gobierno norteamericano y que, además, por lo general beneficiaban a las grandes empresas de ese origen. Esto constituyó un factor que dividió a la comunidad académica y ocupó gran parte de los debates y discusiones a mediados de la década del sesenta" (Buchbinder, 2005: 187).

Menéndez y otros futuros profesores en Mar del Plata habían tenido una relación conflictiva por ese y otros aspectos con el Instituto Di Tella, en donde bajo la dirección de Esther Hermitte llevaban adelante un proyecto sobre antropología y salud en el barrio de Saavedra, financiado también con dinero de la Fundación Ford[18]. La presencia continua allí del norteamericano Richard Newbold Adams generó roces de diverso tipo, tanto por las observaciones sobre los objetivos de investigación como por el sospechado, y para algunos confirmado, vínculo con organismos gubernamentales de los Estados Unidos (CIA, Departamento de Estado)[19]. Guber (2006) señala que la denuncia del Proyecto Camelot permitió que sobre la base de ese argumento público, se instalara una lógica "acusatoria" en las ciencias sociales argentinas, sostenida en una posición de denuncia "desde una autoridad «fuertemente ética» que debía comprender no sólo el aparato conceptual sino también los campos de posible producción y reproducción de la nueva disciplina, y el ejercicio de la práctica de campo" (Ibíd.). En ese marco, la "fundación" de la nueva disciplina –la antropología social– se concreta sin linajes reconocidos y como producto de una crisis política y un sentimiento de exclusión y persecución.

Menéndez ya había planteado en un manuscrito de 1967/1968 la crítica a lo que denominó Modelo Antropológico Clásico (MAC). Lischetti (2003) define al MAC como la producción de la antropología desde que se constituye como disciplina científica hasta el momento crítico de la descolonización, principalmente en sus grandes tradiciones nacionales. Por ende, el modelo se construye cuando la descolonizacion permite ejercer la crítica a "la unicidad del modelo a pesar de diferentes tendencia teóricas a lo largo de 150 años de antropología, difusionismo, evolucionismo, historicismo de Boas, funcionalismo de Malinowski, estructuralismo de Lévi-Strauss, etc." (Ibíd.: 32). En el mismo artículo de Lischetti en donde se desarrollan los argumentos de Menéndez se menciona una dimensión teórica compuesta por variables tales como objetividad, autenticiad, importancia de lo cualitativo, totalidad, homegeneidad y relativismo, en el marco de un cuestionamiento general hacia ese modelo por el escaso interés por la historia y la focalizacion en lo superestructural en desmedro de los aspectos materiales de la cultura. Otro punto nodal de crítica al

MAC gira en torno al desinterés por las formas de dominación y explotación.

Precisamente, un artículo que Eduardo Menéndez publicó en 1970 en *Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional*[20] permite ilustrar mejor aún el posicionamiento de este antropólogo y los principios que luego se aplicaron en la carrera de antropología de Mar del Plata en relación con la investigación de campo. Menéndez parte de la base en aquel escrito, de que las ciencias sociales se enfrentan a "un impresionante proceso de ideologización" (1969: 101). En esa misma línea, cuestiona "la tranquilidad de una ideología cientificista (Ibíd.: 105) que amparada en la aparente racionalidad del discurso descuida la orientación de los objetivos de esa racionalidad. Por consiguiente, se refiere a una ideología a partir de la cual determinados sectores científicos muestran los roles que cumplen para mantener un sistema que utiliza para su propio beneficio a los avances científicos. De ese modo, lo fundamental de cualquier producto de la ciencia (ya sea "puro" o "aplicado") es tener en cuenta "quién y para quién se usan los productos" (Ibíd.: 112). Otro de los puntos abordados en ese artículo gira en torno a la búsqueda de una ciencia "comprometida", con un objetivo claro de instrumentalización, precisando además su teoría, su método y sus técnicas. Todo ello para controlar la información, lograr la mayor autonomía relativa de los fondos y la garantía de un elevado desempeño profesional. Sin embargo, Menéndez relativiza incluso estos recaudos, ya que su preocupación apunta a un "eje más simple y evidente; no pasa por dónde se institucionalizan los datos y la información, sino por quienes son los que realmente pueden organizarlos en un contexto mayor y realmente *usarlos* " (Ibid.: 112). Porque, en definitiva "la capacidad de acción de una teoría siempre existe y está en relación con las fuerzas ideológicas y políticas que se hacen cargo de ellas" (Ibíd.: 112).

Ante esta situación de atribuido peligro permanente por la utilización de los datos de las investigaciones, en este caso en ciencias sociales, plantea algunas opciones posibles para escapar del problema. Una de ellas implica esquivar las problemáticas cercanas y optar por un alto nivel de abstracción en sus estudios concentrándose en datos y conceptos "no problemáticos". Esto permite continuar dentro del espacio académico renunciando de ese modo a la capacidad transformadora de la realidad. La otra posibilidad es la que alienta el autor y que, como se verá, trataría de llevar adelante durante la experiencia de Mar del Plata. Se trata de trabajar en "problemas-problemas", tomando en consideración los peligros explicados y superarlos. De esa manera, rechaza cualquier postura nihilista y propone tomar una actitud de "apropiación, es decir la de su adecuación en función de los objetivos autónomos y definidos en función del sistema de prioridades y para una instrumentalización *respecto de la que podemos ejercer poder* "(Ibíd.: 121). Todo ello carga contra el "uso acrítico de ese sistema de relaciones de producción y que satura, deforma y orienta la producción científica" (Ibíd.: 116), sobre todo por "la penetración y desvirtuación de las organizaciones financieras en nuestras ciencias" (Ibíd.: 119). En ese contexto, el camino propuesto para los investigadores argentinos y latinoamericanos pasa por "realizar lo que objetivamente aparezca como más necesario para las necesidades objetivas de su proyecto transformador" (Ibid.: 119).

Además, la crítica de Menéndez al trabajo de campo antropológico apuntaba al papel de agente externo de las sociedades que estudia, como producto del colonialismo y por ende "estrategia clave para acceder a sujetos sociales de hecho o potencialmente rebeldes y anti-imperialistas" (Guber, 2006). Y aunque, por supuesto como antropólogo sostiene que esta metodología proporciona mejor calidad y precision que otros métodos como la estadística, focaliza en el destino de los datos obtenidos en la investigación. Frente a estos cuestionamientos, "Menéndez viraba de una crítica de la producción a una crítica de las condiciones de recepción o, más precisamente, de las condiciones de apropiación del saber antropológico" (Ibíd.).

Precisamente este enfoque, al que deben sumársele una potente crítica al colonialismo y una operacionalización de conceptos provenientes del marxismo generó un contexto de "hipercriticismo desmovilizante", en palabras de Silvia. Esta graduada de la carrera sostiene que no había demasiada posibilidad de pensar en hacer investigación de campo y pese a estar plenamente identificada con la carrera y reivindicar su formación, no deja de destacar lo que, a la distancia, considera una falencia. Por supuesto, el contexto político de la vida estudiantil era funcional a esta posición acerca de la investigación en cuanto a los recaudos que

debían tomarse para "no entregarle información al enemigo". Esa postura crítica fue tan extrema en parte de los estudiantes que incluso ni siquiera pudieron establecerse parámetros de práctica de trabajo de campo. Alicia recuerda algunas discusiones que se generaban ante cada propuesta de salir a concretar un relevamiento etnográfico:

> "muchos nos negábamos terminantemente porque decíamos que ir a observar a los pobres era lo mismo que hacían las enfermeras cuando practicaban pinchando las naranjas. Todo se criticaba, todo se cuestionaba, no había espacio para pensar siquiera en la producción. Y además, la noción de enemigo estaba muy clara, y lo veíamos en todas partes"

Sin embargo, un par de profesores que se sumaron durante 1972 tienen presente que entre varios alumnos estaba el reclamo de llevar a cabo alguna investigación de campo que les permitiera comenzar a poner en funcionamiento a la disciplina en la que se estaban formando. En ambos casos, aseguraron haber intentado armar un proyecto de investigación, pero los estrechos marcos temporales de sus visitas semanales de un día a la ciudad, no les permitieron organizar nada "serio". Lebedinsky rescata otro testimonio que indica que "cursos prestigiados, como el de Mar del Plata, padecieron de una increíble carencia en cuanto al contacto con la práctica por recaudos ideológico-morales. Trabajar en relación con el gobierno parecía un delito y la ciencia se reducía a crítica y denuncia" (1999: 135). Por ello, más allá de que algunos profesores podían encarnar una forma alternativa de entender la práctica antropológica, esas trayectorias y posicionamientos individuales no pudieron plasmar en los hechos, porque carecieron del espacio y del tiempo para hacerlo.

En un artículo publicado mucho tiempo después, el propio Menéndez realiza una lectura de aquella época, en la que postula una "tendencia al maniqueísmo, a la polarización teórico-ideológica, a la omisión del otro en la producción y uso de conceptos" (1999: 17). Aclara además que "unos eran simplemente «prácticos» y otros «teorizantes». Pero estos cuestionamientos no se expresaban a través de análisis teórico/metodológicos sino a través de imputaciones" (Ibíd.: 18), y que:

> "lo dominante era el mantenimiento de posiciones maniqueas que negaran al Otro, más que llegar a conclusiones articuladoras de las diferentes posiciones. Por eso es importante señalar que esta discusión no refirió nunca a la calidad del trabajo de campo –y/o del trabajo reflexivo–, sino al trabajo de campo en sí, es decir, como categoría ideológica de identificación y oposición" (Ibíd.: 18).

Un solo proyecto de investigación se planteó como posible y, de acuerdo con algunos involucrados, se trató de llevar adelante. Pero no era un proyecto de investigación "puramente" académico sino que estaba condicionado, en principio, a los objetivos de militancia del director de la carrera y sus dos principales colaboradoras. Efectivamente, a partir de los contactos que un antropólogo había desarrollado con un sindicato portuense que estaba siendo conducido por el Peronismo de Base, se intentó organizar una investigación en la que debían montarse tareas de militancia. Una de las profesoras involucradas relata que "lo planteamos en las clases y obviamente la condición para participar era estar dispuesto a militar. A nadie se lo obligada a hacer nada que no quisiera. Nos interesaba mucho el tema de las mafias en el puerto y los manejos que se hacían en varios sindicatos. Concretamente, queríamos intervenir sobre la realidad". A más de treinta años de aquellos proyectos, reivindica todo lo hecho y asegura seguir manteniendo el mismo espíritu y confianza en que la antropología puede servir para transformar la realidad.

Un proyecto académico en la universidad "nacional y popular"

De acuerdo con los testimonios recogidos y las evidentes muestras de identificación de aquellos estudiantes de antropología con el director de la carrera, puede afirmarse que Menéndez logró un rápido consenso entre los estudiantes, quienes se identificaron plenamente con un proyecto que sí les ofrecía herramientas analíticas para pensar una realidad tan convulsionada. Pese a no compartir la militancia política con la mayoría de los estudiantes[21], volcados masivamente hacia las organizaciones peronistas, Menéndez logró que esas posiciones contrapuestas

no entorpecieran ni los objetivos académicos ni las relaciones con los estudiantes ni el clima de participación que a la distancia se recuerda con nostalgia. Mónica describe al respecto que:

> "lo que nos transmitió Menéndez y también todos los profesores que él trajo, fue el apasionamiento. Pero ninguno era tan apasionado como él, se involucraba tanto con las cosas que hasta se enojaba con él mismo. Nos daba vuelta la cabeza porque nos hacía unos análisis muy profundos. Lo tengo muy presente a todas sus críticas, por ejemplo, de la situación colonial".

Y lo que es prácticamente unánime es que los estudiantes sintieron que el compromiso de sus profesores (sobre todo Menéndez, Lischetti y Neufeld) con su formación era completo y más allá de las posibles falencias les entregaron todo lo que podían, hasta que la política nacional y la represión para-estatal de la derecha peronista (antes del golpe militar, sin ningún lugar a dudas) interrumpieron el proceso. Por supuesto, no fue una gestión libre de conflictos, tanto con profesores de la carrera, con elementos de la gestión y con algunos grupos de estudiantes de distinta extracción política. La carrera de antropología logró mantenerse al margen de algunas las nuevas tendencias que fueron imponiéndose en la Universidad argentina en los primeros años de los setenta, como los cambios en las formas de evaluación (exámenes grupales) o la creciente politización de los estudiantes por encima de los deberes académicos. Pero de ningún modo la carrera escapó a las tensiones que caracterizaron los tiempos de violencia política de la década del setenta. Sin embargo, los estudiantes de antropología, a pesar de tener en gran porcentaje un importante compromiso militante, se recuerdan como distintos, asistiendo a las clases mientras se desarrollaban asambleas estudiantiles. Ninguno ha olvidado cómo Menéndez se atrevía a dar clases incluso con grupos militantes gritando desde afuera y presionando para que las actividades se suspendieran. Silvia recuerda con claridad los fuertes conflictos que se planteaban "cuando algunos, muy pocos, profesores, seguían dando clases y recolectaban el rechazo generalizado del alumnado que desde afuera lanzaba consignas duras contra quienes no se plegaban a las asambleas". Una de las profesoras del grupo original asegura que nunca sufrieron grandes presiones para cambiar su forma de dar exámenes o en las clases, aunque rememora, en varias oportunidades, "estar a poco de empezar las clases y tener un grupo que se ponía a cantar la marcha peronista al ritmo de los tamboriles. Les terminábamos ganando por cansancio". Un profesor que dictó en dos ocasiones consecutivas una materia del plan tiene como recuerdo más fresco a un grupo de la Juventud Peronista cercando a un militante de Partido Socialista en absoluta soledad apabullándolo con gritos y cánticos, culminando con la Marcha Peronista.

En ese sentido, el contraste con la carrera de sociología, que antes había sido el espacio de consagración de las cátedras nacionales y que en ese momento le aportaba los hombres de gestión a la Facultad y a la Universidad, fue marcado. Además de algunos relatos que muestran a Menéndez llegándose a tomar a los golpes de puño con el asesor del interventor Julio Aurelio, Néstor Momeño[22], la gestión de la facultad llegó a colocarle a un "comisario político" para que controlara al "zurdito de antropología que estaba jodiendo". En efecto, aquel antropólogo que había llegado a Mar del Plata a través del empuje de las cátedras nacionales y por su compromiso militante con el cada vez más radicalizado ("y trosko", según bromea el propio involucrado) Peronismo de Base, fue designado secretario del departamento de antropología. Sin embargo, todo fue, según algunos involucrados directos, un escenario montado que nunca se llevó a la práctica ya que el nuevo secretario consensuó con Menéndez representar esa ficción, cuando en la realidad jamás abandonó sus tareas de militancia a tiempo completo hasta que cayó preso a fines de 1975. Al respecto narra que:

> "cuando me propusieron esta cosa de controlarlo a Menéndez me pareció absurdo, pero pedí hablar con él, porque además lo conocía. Nos reímos un poco del asunto y nos terminamos haciendo amigos. A mi no me interesaba la universidad en ese momento, para mí la academia y la militancia nunca fueron compatibles. Cuando decidí militar colgué los botines de antropólogo, eso estaba claro para mí".

Estos aspectos no hacen más que introducirnos en las tensiones que se daban en la Argentina de los setenta, luego del triunfo electoral

del candidato peronista Héctor J. Cámpora, en donde se plasmaron los principios de "la universidad nacional y popular" que, con carácter revolucionario, pretendía sepultar a la vieja universidad que concebía elitista y burguesa. El nuevo presidente nombró a Jorge Taiana (médico personal del general Perón) como su Ministro de Educación y a su vez éste designó como interventores en las universidades nacionales a miembros de la Tendencia Revolucionaria, cada vez más absorbida por el empuje incontenible de adhesión popular de la organización político-militar Montoneros[23], ya en proceso de fusión con las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) y Descamisados. A su vez, los interventores nombraron a los decanos normalizadores en las respectivas unidades académicas que, en la misma sintonía, impusieron idénticas concepciones en una universidad en la que la participación estudiantil alcanzó niveles jamás vistos. A través de las asambleas estudiantiles se fijaban líneas directivas que en general las diversas autoridades y docentes debían seguir, desde modificaciones en las cátedras y planes de estudios hasta expulsiones de docentes y designaciones. En varias universidades, se vivió un clima de exclusiones que llegaron incluso a un "absurdo maccartismo de izquierda contra compañeros que no militaban en agrupaciones peronistas" (Guber y Visacovsky, 1998: 37), según testimonios de Hugo Ratier, que era por ese entonces era el director del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA y parte del cuerpo docente de Mar del Plata. El propio Ratier recuerda varios sucesos que permiten describir el espíritu de época en la universidad argentina, en este caso también en la UBA:

> "una vez lo traje a Santiago Bilbao a dar una conferencia y los alumnos le cuestionaron en muy malos términos el marco ideológico. Ni siquiera terminó de dar la conferencia, muy enojado con 'estos pendejos que no tienen idea de nada'. Igual que cuando traje a un demógrafo, que cuando empezó a escribir números en un pizarrón, un estudiante le dijo 'che, acá numeritos no, para nosotros los números son sólo para el teléfono' ".

Cuando el presidente Héctor J. Cámpora decretó la intervención de las universidades, los estudiantes aglutinados en la Juventud Universitaria Peronista (JUP) ya se habían adelantado a través de un proceso sistemático de *tomas*[24], en un recurso que se haría por demás habitual en los primeros tiempos de gobierno peronista, incluso durante parte del tercer gobierno de Perón tras la caída de Cámpora. Pero durante el breve interregno de Cámpora los aires políticos favorecieron los proyectos de la izquierda peronista, que además de haber obtenido varias gobernaciones importantes (Oscar Bidegain en Buenos Aires, Jorge Obregón Cano en Córdoba, Alberto Martínez Baca en Mendoza, Miguel Ragone en Salta y Jorge Cepernic en Santa Cruz), gozaba de mayoría en el gabinete nacional. En el caso de las universidades nacionales se planteó de manera directa que debían dirigirse para:

> "hacer 'aportes necesarios y útiles al proceso de liberación nacional'. En relación con la orientación que debían mantener la enseñanza y la investigación se destacaba que 'será nacional y tendiente a establecer la independencia tecnológica y económica'. La Universidad debía contribuir también a la elaboración de la cultura 'en particular la de carácter autóctono, nacional y popular'. En esa misma disposición se establecía la incompatibilidad de la docencia universitaria con «el desempeño de funciones jerárquicas o no al servicio de empresas multinacionales o extranjeras" (Buchbinder, 2005:203).

En la órbita provincial la situación era similar, ya que había accedido a la gobernación Oscar Bidegain, claramente ligado a la izquierda peronista, aunque secundado por el gremialista metalúrgico Victorio Calabró. En la Universidad Provincial de Mar del Plata el decreto N° 48 del Poder Ejecutivo firmado por Bidegain y el ministro de Educación, Alberto Baldrich, designó como interventor a cargo del rectorado a Julio Aurelio el 4 de junio de 1973, "vista la crisis por la que atraviesa la universidad" y que "la liberación nacional exige poner definitivamente al servicio del pueblo las Universidades Argentinas". Más adelante, el mismo decreto rezaba que "se considera necesario reformar los objetivos, contenidos y métodos de enseñanza, con la participación de todos los sectores vinculados a la vida universitaria". Además de proponer un "régimen transitorio" se menciona la necesidad de lograr la "reconstrucción de las Universidades Argentinas". Aurelio pasó

a nombrar decanos normalizadores en las distintas facultades y en Humanidades se designó al médico psiquiatra Hugo Guangiroli, por supuesto, un "compañero", como puede leerse en todas las resoluciones de nombramientos en las distintas unidades académicas. No fue un nombramiento fácil ya que, como recuerda el propio interventor:

> "tuve una fuerte oposición de militantes de las FAR, así que lo tuve que hacer jurar a Guangiroli casi a las escondidas gracias al apoyo de unos *gordos* de la CGT que *pusieron el lomo*. Yo venía del peronismo pero no estaba encuadrado orgánicamente en ninguna facción del movimiento, como Montoneros. Entonces hubo que cuidar muchas relaciones porque si bien mantuve una cordial relación con la JP, también lo hice con los sindicatos".

La universidad argentina vivía un proceso de efervescencia política sin igual. Una porción significativa de la juventud argentina se volcó desde fines de los sesenta hacia posiciones contestatarias o revolucionarias, unida por la sensación de que las vías legales estaban agotadas y no quedaba otro camino que la lucha popular, que incluía la acción armada. El ámbito universitario había sido objeto de una sistemática represión que se suele considerar como determinante para la radicalización de los estudiantes y su progresiva identificación con el peronismo primero y más tarde con el fenómeno montonero, de cuyo vigor surgirá hegemónica la Juventud Universitaria Peronista (JUP). Como sostienen muchos de mis informantes, la sensación generalizada era que se "debía hacer algo para cambiar el mundo" porque "no te dejaban hacer nada" y la violencia institucional afloraba para impedir cualquier intento de expresarse. El descontento generacional se había canalizado desde los tiempos de Onganía en distintas organizaciones que, en su gran mayoría, optaron por la lucha armada y se transformaron en organizaciones político-militares. A muchos jóvenes con escasa formación política en el secundario y en la familia, la universidad les reveló un camino que los marcaría a fuego por los próximo años. Así fue el caso de Alicia, que proviene de una familia con muchos de sus miembros de orientación radical y otros de extracción peronistas. Ella comenzó a militar en las FAR en la universidad, lugar en donde "cuando escuché hablar a un profesor, hoy desparecido, un mundo nuevo se me apareció, fue un despertar a algo distinto que nunca hubiera imaginado. Todo una revelación: había que hacer algo". No se trataba de otra cosa que la liberación nacional.

La creciente radicalización de los estudiantes alteró sustancialmente la vida académica de las universidades argentinas. Aunque ya desde fines de los sesenta las *cátedras nacionales* habían provocado modificaciones en los espacios curriculares, el compromiso revolucionario no siempre se llevó bien con los ideales de seriedad y excelencia académica. Esto se hizo aun más evidente cuando desde el gobierno nacional (mayormente durante Cámpora) desde las esferas oficiales se alentaron esos proyectos revolucionarios. En el caso de antropología en Mar del Plata ya un elevado porcentaje de los estudiantes había optado por la militancia política, en mayor medida en la JUP, muchos otros en el Peronismo de Base y algunos ya constituían parte del aparato militar de Montoneros. El compromiso social era algo tan extendido y condicionante que muchos estudiantes que se inscribieron para seguir la orientación de arqueología terminaron volcándose a la parte social. Alicia, como arqueóloga, bromea sobre algunas compañeras que "se dieron vuelta enseguida. Es que lo social te atrapaba y era lo que más se vinculaba con nuestras inquietudes de militancia, fuimos muy pocos los que continuamos con nuestra idea de hacer arqueología".

Una de las modalidades que se impuso lentamente fue el examen grupal, a fuerza de distintos mecanismos (desde la persuasión hasta la amenaza). Aunque desde la dirección de la carrera se resistió con bastante éxito esa modalidad, muchos de los estudiantes de antropología lo experimentaron. Alicia no olvida haberse sacado en varias ocasiones "menos nota de la que merecía por esos exámenes grupales. Siguiendo no sé qué principio, entrábamos con gente que no sabía nada y les ponían la misma nota a todos. Así se recibieron muchos que jamás podrían haberlo hecho. Había mucho chanta". En esos exámenes grupales no faltaban militantes que dejaban exhibir sus pistolas mientras los profesores evaluaban. Un alumno de la carrera es recordado por presentarse a los exámenes y depositar un arma en el pupitre. Algunos lo señalan como militante montonero y otros aseguran que era parte de la derechista CNU. Los datos comprobables indi-

can que gozó de diferentes tipos de cargos en todas las gestiones hasta los días del golpe de 1976. Si en los tiempos de la *universidad nacional y popular* obtuvo cargos con dedicación exclusiva como no docente en rectorado, cuando la gestión era encabezada por miembros de la derecha peronista se lo designó en cargos docentes de ayudante alumno y, apenas a un mes haberse graduado, como profesor titular en *Etnografía Extraamericana (Asia) II*.

Como recuerda Silvia sobre su propia militancia, "la JUP no era lo mismo que Montoneros pero estaba ligada estrechamente, sobretodo a partir de 1973. Recuerdo que todo en la universidad estaba dominado por el peronismo y el Centro de Estudiantes era prácticamente una discusión interna de la JUP, no había mucho espacio para otras manifestaciones". Esta misma informante, que ingresó con el nuevo plan de Menéndez en 1971, narra cómo la radicalización de los militantes era cada vez mayor, lo que llegó a un nivel aun más profundo –y ya sin vuelta atrás– con el pase de Montoneros a la clandestinidad y cuando el Peronismo de Base ordenó a sus militantes que abandonaran la universidad y se proletarizaran". Esa fecha de la decisión de la conducción nacional de Montoneros liderada por Mario Eduardo Firmenich, el 6 de diciembre de 1974, muchos militantes la tienen grabada a fuego y determinó el camino de una enorme cantidad de vidas, muchas de ellas truncadas primero por la represión paraestatal de la derecha peronista en el poder (Triple A) y luego por la represión de estado llevada adelante por el proceso militar. Silvia relata que "había mucha gente brillante que optó por la acción más radicalizada, muchos se fueron a vivir a la villa, pasaron completamente a la clandestinidad y sólo de algunos se volvió a tener noticias". La misma informante relata que fue una cuestión crucial, en la que se vinculaban opciones morales muy claras entre la opción de vida posible. Aquellos que optaron por seguir con una vida de superficie no fueron bien vistos, víctimas de las desviaciones pequeño burguesas y actitudes individualistas por encima del colectivo. Algunos estudiantes de la época relatan cómo incluso la militancia condicionaba la elección de pareja porque no había mucho espacio para el disenso en cuanto al compromiso revolucionario. Y aunque muchos sostienen que nunca estuvieron cerca de pensar en verse involucrados en sucesos armados y diversos ajustes de cuentas, lo "normal" eran ver con agrado los asesinatos políticos de Montoneros, como el caso del sindicalista metalúrgico y titular de la CGT, José Ignacio Rucci, y mucho más todavía personajes como el comisario Villar, jefe de la Policía Federal. Silvia detalla que el compromiso revolucionario fue siempre *in crescendo* y las opciones se hacían cada vez más extremas, con el pase a la clandestinidad de Montoneros, definido por la propia Silvia como "un salto al vacío que generó sensaciones encontradas". Por supuesto hay muchas visiones críticas sobre ciertos aspectos de la militancia setentista. Mónica, cuyas actividades políticas se concentraban fuera de la universidad, está segura de que en las facultades "se los desprotegía demasiado a los estudiantes, había muchos que los mandaban a *jetonear*[25] totalmente desprotegidos. En cambio en los barrios, en la militancia de base, se tomaban recaudos, nos cuidábamos más".

Los aires triunfantes de la *universidad nacional y popular* no duraron demasiado y aunque la cartera ministerial de educación fue la única que resistió luego de la caída de Cámpora y a la propia derechización del gobierno en la última etapa de Perón, la muerte del general en 1974 sentenció cualquier posibilidad de continuidad. El nuevo Ministro de Educación designado por María Estela Martínez, Ivanissevich, asumió el 14 de agosto de 1974 y la mayoría de los rectores y decanos de las universidades nacionales fueron obligados a renunciar. La Universidad de Mar del Plata, todavía en el ámbito provincial, comenzaría a sentir de un modo más continuo los efectos del cambio a partir de la nacionalización, que reunió en 1975 a la Universidad Provincial y a la Universidad Católica, aunque ya antes de la muerte de Perón el interventor Julio Aurelio[26] había abandonado la rectoría (marzo de 1974) y comenzaron a sucederse gestiones cada vez afines con la derecha peronista, con algún interregno más ligado a Montoneros. En ese marco, la carrera de antropología comenzó a desmembrarse en ese 1974, en principio a causa del impacto de los avatares de la política nacional, pero también en el marco de rivalidades personales que, frente a los continuos cambios en las estructuras directivas posibilitaron una cadena de modificaciones que desembocaría en el lapso de un año en una renovación casi completa del claustro de profesores. Es particularmente a partir de la designación de Juan Samaja como delega-

do interventor de la Facultad de Humanidades, a mediados de 1974, cuando empieza la retirada del grupo original de la segunda fundación de la carrera. En esos meses, fugazmente cobraron relevancia en la dirección de los Departamentos de Ciencias Antropológicas y Sociología, las figuras de Leandro Gutiérrez[27] y Carlos Bastianes, quienes ya venían rivalizando personalmente con Menéndez y, según palabras de una profesora de la carrera, "nunca dejaron de acosarlo". Mónica recuerda esos problemas que comenzaron a suscitarse entre algunos profesores "con peso" de la Facultad y Menéndez, lo que muchos consideraron "una traición que le pidieran la renuncia. Había incluso tipos que nosotros respetábamos mucho y que en ese momento eligieron la peor opción". La categoría "traidor" tenía en aquella época y también la tiene hoy, connotaciones sumamente ricas y específicas. En principio, en las luchas facciosas dentro del peronismo se apelaban recurrentemente a este término para descalificar a las facciones rivales. Por izquierda (especialmente) y por derecha, las diversas facciones se acusaban de no guardar la debida *lealtad*[28] (otra categoría fundamental en la discursividad peronista) hacia el líder[29]. Boivin y otros (2003) señalan que la categoría nativa traición ha sido descuidada por la antropología, que ha tendido a naturalizarla sin llegar a destacar su relevancia en los vínculos políticos. La traición se vincula directamente con la confianza en las relaciones esperadas y con cierta previsibilidad en la conducta de las otras personas, basadas en el conocimiento personal y en el hecho de compartir criterios u objetivos comunes. Por ello:

> "hablar de traición y de traidores es atribuir ex post facto determinados significados a eventos y personas, y tal atribución nunca es una función automática del contenido de los conceptos definidos en abstracto, sino que es el producto de un proceso de interpretación concreto, situado socialmente. Es preciso, pues, atender a cada situación social en toda su complejidad" (Ibíd.: 144)

La traición además remite a un comportamiento que se juzga inmoral, por haber quebrado en este caso los postulados de un proyecto original cuya adhesión se descuenta plena e indisicutible. Los traidores son aquellos que, hayan sido o no convocado por Menéndez, "se le dieron vuelta" y colaboraron para que la carrera se quedara sin la conducción legítima. Algunos de esos "traidores" confirmarían esos rótulos en la valorización nativa incusive al abandonar luego su militancia peronista y retornar ya en la década del ochenta a sus militancias radicales originales. Pero también hubo "traidores" por elección de vida, es decir, aquellos que abandonaron completamente su militancia y hasta realizaron opciones matrimoniales indebidas. La pureza de la lealtad a la carrera y a sus referentes, a los ideales revolucionarios y de militancia política todavía impregnan los discursos de muchos de los estudiantes de aquellas épocas que, como aseguró una de ellas en una reunión trabajo en el rectorado, "tenemos nuestras diferencias".

Traición (o no) mediante, paulatinamente los profesores del grupo original fueron dejando sus lugares, algunos por renuncia, otros simplemente por abandono del cargo ante la sensación de que el peligro era insostenible. Otros sobrevivieron a sus cesantías dando clases en las casas, por el elevado compromiso emocional que mantenían con los alumnos, muchos de ellos a punto de graduarse. El análisis de los distintos actos administrativos en rectorado y decanato nos muestra un movimiento sin precedentes de limitaciones y nuevas designaciones docentes en todas las unidades académicas y muy especialmente en la Facultad de Humanidades.

Una de las profesoras del grupo original recuerda con mucho pesar "la estampida", ya que "era imposible sustraerse al miedo que generaba la época. Mucha gente era detenida y también asistimos a asesinatos de estudiantes. Fue todo muy trágico, por las ilusiones y por cómo se desbarrancó todo. Todavía hoy me cuesta recordarlo. Fue todo tan caótico que ni quiera sé como quedó mi situación administrativa con la universidad". Mónica considera además "hubo situaciones ambiguas que por ahí es mejor no analizar en detalle". Se puede considerar que 1975 fue el último año de real vida académica de la carrera de antropología, hasta que el cierre de inscripción fue decretado a fines de ese mismo año, meses antes del golpe militar. El paulatino retiro de Menéndez, sus colaboradores originales y el resto de profesores por él convocados fue dando espacio para que las cátedras fueran ocupadas por otros profesores, gran parte de ellos con escasos antecedentes y poco identificados con las perspectivas vinculadas con la antropología social. Es además 1975

el año en que muchos estudiantes abandonaron sus actividades de militancia, sobre todo desde el pase a la clandestinidad de Montoneros. Quienes "seguimos nos encerramos a estudiar" para poder recibirnos porque no sabíamos que podía pasar después", narra Silvia. Pero varias de aquellas estudiantes que obtuvieron su licenciatura durante 1975 vieron desfilar por sus casas a las compañeras que habían optado definitivamente por el camino de las armas: "una noche se quedaban en tu casa y por mucho tiempo no volvías a saber de ellas. De algunas nunca más tuvimos noticias hasta que se hicieron públicas las listas de desaparecidos y todas traían la pastilla de cianuro[30] ".

Mientras tanto, a medida que se instrumentalizaba la nacionalización de la Universidad Provincial y la absorción de la Universidad Católica, el decanato de Humanidades, que estaba cargo de Fernando Luchini[31] comenzó con una intensa y sistemática tarea de modificaciones en todo nivel. Las resoluciones de esa intervención comenzaron a plagarse de considerandos cada vez más extensos y que expresaban claramente un posicionamiento ideológico que buscaba diferenciarse de los lineamientos que gobernaron a la universidad desde 1973. Rápidamente, desde el decanato se asumió la tarea de reestructuración de las carreras, para lo cual se organizaron "mesas de trabajo", que desembocarían en la anulación de todos planes de estudio vigentes, la aceptación casi plena de las carreras de la Universidad Católica (entre ellas Letras, Historia, Geografía e Inglés, las únicas que se mantendrían en el proceso militar) y el cierre de inscripción en antropología hacia el final del año.

Las consecuencias de todo este proceso sobre el alumnado de la Facultad de Humanidades fueron devastadoras. La Resolución de Decanato N° 291 del 2 de septiembre de 1977 concreta la baja de un total de 971 alumnos de toda la facultad, 80 de los cuales estudiaban antropología. Algunos de ellos figurarían luego en la lista de desaparecidos y también pueden encontrarse a algunos de aquellos ayudantes alumnos nombrados en 1972. El registro de los graduados es elocuente. Una vez que la carrera arrojó a su primer graduado[32] (Dolores Juliano, el 30 de diciembre de 1974), se vivió el proceso de mayor números de estudiantes que consiguieron su título, de los 38 que arrojó la carrera. En efecto, 1975 fue el año más prolífico, con 15 títulos obtenidos, muchos de ellos con la convicción de que debían hacerlo cuanto antes porque la universidad ya era un ámbito peligroso. Durante 1976 no se registró un sólo graduado y el resto conseguiría hacerlo en casi su totalidad durante el proceso, cuando la carrera ya había sido formalmente cerrada. Apenas las tres últimas graduadas (dos en 1987 y la última en 1991) lo harían durante el proceso democrático.

Ya bajo control militar, se decretaría el 6 de diciembre de 1977 el cierre definitivo de la carrera de antropología, dándole el golpe de gracia a un proyecto que ya había sido completamente desarticulado en tiempos de democracia peronista. Algunos de los que pudieron graduarse optaron por el exilio externo para continuar con sus incipientes carreras académicas (México, Estados Unidos, España), otros prefirieron el exilio interior y una porción significativa se recluyó localmente, volcándose completamente a otro tipo de proyectos personales y familiares. Y aunque en unos pocos casos pudieron conseguir cargos durante el proceso militar o continuar rindiendo las últimas materias en los años posteriores, cualquier idea de desarrollo de ciencia antropológica fue completamente desbaratada. Sólo la restauración democrática les abriría el camino para recomponer sus carreras académicas a quienes se vieron expulsados de los ámbitos públicos y tampoco contaron con formaciones paralelas, aquellas "catacumbas" de las que habla Hidalgo (1998). Lo que quedó en común en sin duda un importante consenso de reivindicación de la carrera cursada, el reconocimiento del padre intelectual (Menéndez) cuya natural filiación fue interrumpida abruptamente por los avatares políticos de la Argentina de mediados de los setenta y que desarticuló cualquier posibilidad de pensar institucionalmente el desarrollo integral de las ciencias sociales en Mar del Plata. Pese a las declaraciones en ese sentido, la restauración democrática no traería demasiadas modificaciones de reivindicación institucional.

A modo de conclusión

Este artículo se sostiene principalmente sobre los relatos de los protagonistas de una historia convulsionada, de un pasado controvertido en un país que se encaminaba a una tragedia colectiva. Se trata en general de hechos pasados que se encuentran muy presentes en la memo-

ria de los actores involucrados. En ese sentido, el trabajo con informantes muchas veces nos enfrenta al doble lado de la historicidad, es decir, cuando los sujetos que narran están involucrados en los procesos sociohistóricos y a la vez en las construcciones narrativas sobre esos procesos. La cuestión es determinar bajo qué condiciones y contextos intervienen esos dos lados de la historia. Se apela entonces a distintos relatos orales que le dan forma a la manera en que desde el presente se rememoran épocas distintas, desde perspectivas que oscilan entre la construcción mítica y la historia. Estamos en presencia de narraciones que, aunque puedan aportar datos relevantes para la construcción de una secuencia cronológica de hechos verdaderos –en especial cuando se las combina con otros soportes documentales–, nos permiten acceder a las actitudes, valores y creencias de aquellos sujetos que recuerdan (Peacock y Holland, 1993; Gee, 1991). Al funcionar en determinadas circunstancias sociales y colectivas que se construyen socialmente, la memoria forma parte de un interjuego de apetitos, instintos, intereses e ideales de cada sujeto peculiar en el marco de una construcción imaginaria sobre la base de una enorme masa de experiencias sobre el pasado. De ese modo, como actividad ejercida desde el presente, produce simbolizaciones a partir de experiencias, temas y categorías con alto significado para los actores sociales. Además, constituye un proceso en donde es posible apropiarse de las representaciones culturales (Yelvington, 2002).

En el caso puntual de la Argentina, los procesos históricos se rememoran como productos de rupturas a partir de las cuales el pasado se reformula negando cualquier posibilidad de una continuidad (Visacovsky, 2002). Rupturas en muchos casos efectivas, como un golpe de estado, pero enmarcadas en procesos en donde cualquier posibilidad de continuidad es negada. Y aquí estamos en presencia de un problema nodal de la práctica antropológica: cómo contrastar los "hechos históricos" que puedan dar cuenta de esas continuidades hasta con cierta claridad y las miradas nativas que operan en un sentido inverso. La carrera de antropología de Mar del Plata ha permitido apreciar la manera en que se narra ese pasado y cómo en un contexto general de imposibilidades genealógicas, cuando ese reconocimiento filial se concreta, son las lógicas institucionales las que impiden que ese reconocimiento de un linaje intelectual se concrete en programas de investigaciones, relaciones efectivas a lo largo del tiempo o una línea de trabajo común y verificable. Los distintos programas de las cátedras de antropología que se dictan en la Universidad de Mar del Plata (Facultad de Humanidades, Ciencias de la Salud, Psicología, Ciencias Económicas) apelan recurrentemente a bibliografía de sus épocas de estudiantes pero también a textos de sus maestros (especialmente Menéndez y, en menor medida, Neufeld y Lischetti). El planteo de las materias también arranca de la crítica al colonialismo y sólo en uno de los casos la profesora titular se planteó la necesidad de cambiar un poco el comienzo la materia, "aunque es difícil porque estamos formateados así". Muchas de estas profesoras (todas ellas son mujeres) han seguido manteniendo vínculos con sus profesores (de manera casi exclusiva Menéndez, Neufeld y Lischetti) ya sea a partir de comunicaciones personales, seguimiento de sus líneas de investigación (el tema salud es prioritario) o directamente desde desde lo afectivo. En ese sentido, cada referencia a alguno de los tres profesores del grupo original da por descontado el lugar especial que sus maestros les han asignado. Tampoco los viejos alumnos han perdido oportunidad, cada vez que Eduardo Menéndez da una conferencia, de viajar incluso a Buenos Aires para escuchar y saludar a su maestro.

Guber (2006), al analizar la trayectoria de varios de los primeros antropólogos sociales argentinos, los define como profetas, es decir como líderes carismáticos weberianos a los que se les reconoce poderes y características –en este caso– excepcionales y fundantes. Ese carisma les permite oponerse a las diversas formas de autoridad instituidas y tradicionales, lo que da lugar a una prédica fundadora, voluntaria e individual. En el caso de la antropología social argentina el "riesgo de contaminación externa (imperialista), desconocimiento de linajes y jerarquías, y exclusiones a menudo auto-impuestas no sólo eran un terreno propicio para el surgimiento y desarrollo del profetismo; eran también su justificación" (Ibíd.). Auge (1975) concibe a los profetas como experimentadores en ideología. Es decir, se trata de actores que, de algún modo, intentan construir una nueva ideológica informando sobre esa lógica de las representaciones que pretenden reemplazar. Los profetas se refieren explícitamente a ese orden nuevo dando respuestas

a las preguntas de todos los órdenes que les son puestas, pero también definen beneficiarios y víctimas del cambio y el sentido que tienen esos cambios. Porque la ideológica es política, constituye la ideología de la sociedad, sus condiciones de producción y reproducción. Cuando esa sistemática de las representaciones ya no explica nada y los nuevos poderes están actuando, aparecen los esfuerzos de los profetas por reconstituir un sistema de interpretación que dé cuenta de lo que ocurre.

De todos modos, si bien Eduardo Menéndez –a quien se lo recuerda como "el Tata"– dejó una impronta intelectual marcada en la mayoría de graduados que reivindican constantemente el proyecto de la carrera y su gestión, los aspectos mencionados anteriormente, sumados al estilo particular de la carrera (en especial las reservas a llevar adelante investigación de campo y un plantel exclusivo de profesores viajeros) y a las características de la ciudad como proyecto urbano (careció históricamente de élites locales y proyectos gestados desde dentro de la propia comunidad), fueron determinantes para que ese proyecto plagado de sueños y utopías se frustrara. Es Mar del Plata, además, una ciudad que quedó notoriamente marginada de la producción académica de las ciencias sociales. Mientras que algunas de las carreras cerradas durante los setenta (como psicología) encontraron espacios importantes dentro de la universidad, las ciencias sociales (puntualmente antropología, sociología[33] y ciencias políticas) nunca formaron parte de un proyecto de reapertura dentro de una Facultad de Humanidades en donde las carreras de letras e historia (provenientes originalmente de la Universidad Católica) se apropiaron desde 1976 del dominio del espacio político y académico dentro de la universidad.

Mar del Plata, diciembre de 2006

Notas

1 CONICET- Universidad Nacional de Mar del Plata.

2 El Museo Etnográfico de Buenos Aires tenía una vida intelectual intensa, a partir de las clases y conferencias que allí se impartían, pero también por los materiales que había a disposición, como colecciones, cajas, estantes y documentos que favorecían un contacto continuo entre profesores y alumnos. Como espacio propio y claramente separado de las aulas de la facultad, era el punto de encuentro predilecto y distintivo del ambiente antropológico porteño (Guber, 2006).

3 Desde sociología, uno de los estigmas que solía proyectarse sobre la carrera de antropología era "cueva de fascistas" (Guber, 2006).

4 La asignatura antropología social era dictada por el Departamento de Sociología y en sus comienzos la tuvieron a su cargo destacados antropólogos norteamaricanos que revistaban como profesores visitantes (Bartolomé, 1980).

5 En aquella oportunidad el Ministerio del Interior decidió disolver el Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires y propuso que los decanos continuaran en sus cargos como interventores. La Facultad de Ciencias Exactas resistió desde un primer momento pero fue duramente reprimida por tropas militares que ya habían nominado a la universidad como un "reducto comunista". Profesores, autoridades y alumnos (en todos los casos de ambos géneros) fueron golpeados duramente y muchos de ellos conducidos a prisión. La golpiza recibida por profesores y estudiantes constituyó todo un escándalo internacional, debido en gran parte a la presencia de profesores extranjeros. El caso más sonado fue el de Warren Ambrose, un norteamericano catedrático del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) que la UNESCO había contratado para que diera clases en la UBA. Cuando el New York Times publicó el 30 de julio la carta que Ambrose envió en donde condenó con dureza la represión, el episodio cobró resonancia internacional.

6 Marcelo Bórmida, nacido en Italia, llegó a Buenos Aires en 1946 y se sumó a la línea de investigaciones que lideraba desde el Museo Etnográfico el también italiano José Imbelloni. Claramente identificado con el régimen que cayó en la Libertadora, fue Imbelloni fue excluido como muchos otros en su condición, para dar paso a lo que el historiador José Luis Romero, había denominado "universidad en las sombras", que se había preparado durante años para reemplazar a aquella que se había enquistado en el peronismo (Buchbinder, 2005). Precisamente Imbelloni fue luego transformado en un símbolo del peronismo y de la cultura popular, más allá de la efectiva vinculación del italiano con ese tema. En el 73 el museo etnográfico dejó de llamarse Juan Bautista Ambrosetti para llamarse "Centro de Recuperación de la Cultura Popular José Imbelloni".

7 Ambos fueron profesores de gran importancia en los primeros años de la carrera y se los suele mencionar como los pocos que trabajaban autores afines a la antropología social frente al enfoque etnológico dominante en la carrera. Enrique Palavecino, profesor de etnología, fue el primer director del departamento de Ciencias Antropológicas y Cortazar estaba a cargo de la cátedra de Folklore.

8 Así, mientras que el plan de estudios de la Universidad de Buenos Aires tuvo desde el comienzo un énfasis culturalista y etnológico, el de la Universidad de La Plata fue marcadamente arqueológico y naturalístico.

9 Imbelloni nació en 1885 en la provincia italiana de Lucania y murió en Buenos Aires en 1967. Llegado a la Argentina a principios del siglo XX, regresó a Italia en donde obtuvo su doctorado en Ciencias Naturales en la Universidad de Padua.

10 Popular revista de actualidad femenina de la Editorial Atlántida.

11 Este sociólogo lo recuerda como "un ser maravilloso, un fuera de serie".

12 El 14 de agosto de 1972, por informe del fiscal de estado, se resolvió rechazar la revocatoria de la limitación de sus cargos dado que el concurso careció de validez porque José Antonio Güemes, el tercero de los jurados, envió por carta y fuera de tiempo el dictamen. Los otros dos jurados habían sido Marcelo Bórmida y Ciro Lafón, en cuyo contenido "no se reconoce la especialidad del recurrente en la cátedra concursada".

13 Esta universidad de raigambre católica fue una de las primeras en crearse a partir de la ley que en 1958 autorizó la formación de altas casas de estudios privadas. El Colegio del Salvador le había dado espacio a la creación del Instituto Superior de Filosofía, que luego se transformó en la Facultad Universitaria de Filosofía para finalmente terminar de darle forma en 1959 a la Universidad del Salvador. Buchbinder (2005) señala que tras la "Noche de los Bastones Largos" muchos profesores, sobre todo de las áreas humanísticas, encontraron refugio en esa y otras nuevas casas de estudio. Una situación similar se daría tras el golpe militar de 1976.

14 Además de la Universidad del Salvador, Menéndez cumplía tareas docentes en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Belgrano, donde enseñaba Teoría Sociológica e Introducción a la Antropología Social.

15 Tras graduarse en 1966, llegó a la ciudad de Mar del Plata nombrado como profesor adjunto en 1967 para dictar *Sociologías Especiales*, *Sociología Argentina* y *Sociología Regional*. Sería decano durante casi un año de la Facultad de Humanidades, desde mediados de 1971 hasta mediados de 1972, para luego dar seminarios sobre problemáticas de sociología rural y terminar renunciando a la universidad en mayo de 1976. Además, fue director de departamento de sociología entre septiembre de 1970 y agosto de 1974.

16 Uno de los profesores que más estrechamente estaba vinculado al proyecto define a Mar del Plata como una "ciudad jodida, por las delaciones, porque era un ambiente chico y mucha gente de los servicios estaba infiltrada en la universidad y la derecha peronista estaba ya muy activa". En relación a esto último, el asesinato de la estudiante Silvia Filler en diciembre de 1971 a manos de militantes de Concentración Nacional Universitaria (CNU) pondría a Mar del Plata en el centro de la problemática estudiantil universitaria y preanunciaría de manera tágica los enfrentamientos y persecuciones que se harían evidente desde 1974.

17 Este antropólogo llegó a Mar del Plata a fines de los sesenta para participar en las cátedras nacionales que tenían un amplio arraigo en la carrera de sociología. Según relata, "el profesor con quien trabajaba, aunque hoy dice que no acuerda, tenía posiciones sumamente radicales y llegaba a decir que la universidad era la punta de lanza del sistema burgués y que había que acabar con ella". Como explica Buchbinder, estas cátedras nacionales surgieron como:

> "cuestionamientos a la forma en que se habían desarrollado las ciencias sociales en el período reformista abierto en 1955. Fueron sobre todo docentes de la carrera de Sociología, designados por el mismo rector de la Universidad de Buenos Aires, los que organizaban dichas cátedras. Las cátedras nacionales reconocen así su origen en la decisión de reemplazar a los docentes *cientificistas* renunciantes en 1966 con jóvenes sociólogos, muchos de ellos vinculados con el peronismo o con vertientes conservadoras del catolicismo. Este movimiento alcanzó su auge entre 1967 y 1970. Se trataba de incorporar nuevos principios al sistema de enseñanza entonces vigente. Se cuestionaba aquí el discurso *cientificista* de la sociología de principios de los sesenta y se procuraba crear nuevos enunciados y categorías teóricas que permitiesen generar propuestas no sólo para comprender sino, sobre todo, para transformar la realidad nacional" (2005: 197).

18 La Fundación Ford pretendió organizar en la Argentina un postgrado en antropología social pero se encontró con la negativa sistemática (especialmente estudiantil y de cierta militancia político-académica) de distintos sectores de la antropología de Buenos Aires y La Plata. Ante la imposibilidad de establecer un consenso sustentable, la fundación cambió su proyecto para dirigirlo al Museo Nacional de Rio de Janeiro, en donde se formaría uno de los programas de postgrado más prestigioso del continente.

19 Según una de las investigadoras que formaba parte del proyecto, Adams les pidió que investiguen tasas de natalidad entre los inmigrantes bolivianos, cuando ellos estaban llevando a cabo una investigación de campo en el barrio de Saavedra sobre problemáticas de salud, grupo en el que también estaban otros antropólogos renunciantes en 1966. Mientras que otro testimonio indica que el proyecto se cortó por falta de fondos, uno de los involucrados sostiene que el motivo del conflicto fue cuando el norteamericano sugirió que se le preguntara a los actores sociales estudiados la opinión sobre la vuelta de Perón.

20 Esta compilación contenía artículos Alain Touraine, Martín Nikolaus, N. Novikov, Orlando Fals Borda, Juan Marsal, Gonzalo Cárdenas, Eliseo Verón, Roberto Carri y Franciso Delich.

21 Tanto él como sus principales colaboradoras militaban en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), que en 1970 organizó su brazo militar: el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).

22 Néstor Francisco Momeño fue asesor del interventor entre el 28 de junio 1973 y el 28 de febrero de 1974. Dictaba el seminario "Enfoques del Tercer Mundo".

23 El surgimiento de Montoneros y las demás organizaciones político-militares que se identificaron con el peronismo fueron la consecuencia de ciertos procesos sociopolíticos que se dieron en el seno del movimiento peronista, desde que Juan Perón fue derrocado por la autodenominada Revolución Libertadora en 1955. Aunque todavía existen discusiones en torno a qué surgió primero, lo cierto es que existe una importante diferencia entre Montoneros y la Tendencia Revolucionaria. Según Amorín, el nacimiento de la CGT de los Argentinos, resultó fundamental para emergencia del peronismo revolucionario y de su expresión más cabal: la Tendencia Revolucionaria. Directamente enfrentado al peronismo de los sindicatos más poderosos reunidos bajo la figura de Augusto Vandor, la Tendencia (con sus expresiones armadas y no armadas) consideró perimido el camino de la política para devolverle al pueblo su capacidad de elegir y posibilitar que regresara el líder. Amorín (2005) sostiene que Montoneros surge en el seno de la Tendencia, aunque admite que Montoneros llegó a hegemonizar los últimos momentos políticos de la Tendencia, lo que lleva a explicar cómo figuras importantes, de peso y larga trayectoria se terminaron sumando a Montoneros.

24 Poco antes de la asunción de Cámpora comenzó a desarrollarse una lógica de ocupaciones, llamadas tomas, por parte de la izquierda peronista, mayormente Montoneros. Pese a que el poder se había conseguido en las urnas, como confiesa Amorín (2005) para esta organización político-militar "el poder se tomaba" (2005: 297), ya que no era concebible "la posibilidad de construir poder desde las instituciones" (Ibíd. 297). Al respecto, Anzorena sostiene que "la ola de ocupaciones lanzada por Montoneros es irremediablemente respondida por la derecha peronista con hechos del mismo tenor, Así, son tomadas dependencias ministeriales, organismos científicos, empresas públicas, radios y canales de televisión. Muchas ocupaciones se realizan armas en mano y luego se montan guardias para evitar contraocupaciones por grupos de otras fracción" (Anzorena, 1998: 230). La aceleración de la ruptura de Montoneros con el gobierno de Perón aceleró este proceso de reciprocidad negativa (Sahlins, 1972), aunque Amorín destaca que fueron "tomas y contratomas durante las cuales no se registraron atentados anónimos y, cuando corrió sangre, no sólo fue escasa sino que sucedió en enfrentamientos cara a cara. Circunstancia que siguió vigente hasta la masacre de Ezeiza y el asesinato de Rucci" (2005: 276).

25 Los jetones eran los militantes periféricos de Montoneros que, por lo general, no se involucraban en las operaciones armadas y que tenían la función de defender públicamente los principios de la organización. Se estima que hacia 1974 Montoneros disponía de 5 mil combatiantes y 20 mil militantes periféricos.

26 Período junio 1973-marzo 1974.

27 El 26 de agosto de 1974, el mismo día en que se acepta la renuncia de Menéndez, se designa a Leandro Gutiérrez como director del Departamento de Ciencias Antropológicas. Duraría pocos meses en el cargo.

28 Desde el 17 de octubre de 1945, la lealtad es uno de los valores supremos de la militancia peronista. La movilización popular que aquella fecha permitió la liberación del entonces coronel Perón marcaría el nacimiento concreto del movimiento político que dominó, pese a las proscripciones, la vida política nacional de la Argentina contemporánea.

29 Todo un icono de aquella época lo constituye la película del desaparecido Raymundo Gleyzer, *Los Taidores*, en directa alusión a lo que se solía denominar burocracia sindical y en especial a la figura del asesinado líder metalúrgico Augusto Timoteo "El lobo" Vandor. *Los Traidores* fue secuestrada y muy pocas copias sobrevivieron y hoy constituye un documento cinematográfico e histórico relevante.

30 Luego del pase a la clandestinidad de Montoneros y, sobre todo de la caída del número 2 de la organización. Roberto Quieto en diciembre de 1975 y su supuesto quiebre bajo tortura, la Conducción Nacional del movimiento ordenó a sus militantes que llevaran consigo una pastilla de cianuro para no caer con vida en las manos de sus captores.

31 Luchini era el segundo de los 18 graduados que dejó la carrera de Ciencias Políticas de la Universidad Provincial y a los poco meses de haberse graduado (diciembre de 1974) le fue confiado el decanato de Humanidades cuando contaba con una experiencia docente casi nula y una inexistente producción científica en su área de formación. Sin embargo, esas circunstancias no le impidieron justificar muchas de las decisiones en la búsqueda de excelencia académica y en la necesidad de mejorar a un cuadro de profesores cuyas figuras prestigiosas estaban siendo progresivamente eliminadas o forzadas a renunciar.

32 No se contemplaba una tesis de licenciatura.

33 Mientras este artículo es terminado la carrera de sociología volvió a formar parte de la oferta académica de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Originalmente radicada en la Facultad de Psicología, sociología terminó abriéndose en su espacio original, la Facultad de Humanidades, luego de complejas pujas e internas políticas em las distintas unidades académicas. El Ministerio de Educación de la Nación fue el que aportó la totalidad de los fondos necesarios para la reapertura en concepto de "reparación histórica".

Bibliografía

Amorín, José (2005) *Montoneros: la buena historia*, Buenos Aires: Catálogos.

Anzorena, Oscar (1998) *Tiempo de violencia y utopía. Del golpe de Onganía (1966) al golpe de Videla (1976)*, Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

Augé, Marc (1975) Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire, Paris, Hermann.

Bartolomé, Leopoldo (1980) "La antropología en Argentina: problemas y perspectivas". En *América Indígena*, XL (2): 207-215.

Boivin y otros (2003) "*Frasquito de anchoas, diez mil kilómetros de desierto,... y después conversamos:* etnografía de una traición". En Ana Rosato & Fernando Balbi (eds) *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antroología social*, Buenos Aires: Antropofagia.

Buchbinder, Pablo (2005) *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires : Sudamericana.

Garbulsky, Edgardo (2004) "La Producción del Conocimiento Antropológico-Social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1955-1966. Vínculos y relaciones nacionales". En *Cuadernos de Antropología Social*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 20: 41-60.

Gee, James Paul (1991). "Memory and Myth: A Perspective on Narrative". En Allyssa Mc Cabe & Carole Peterson (ed.) *Developing Narrative Structure*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Guber, Rosana (2005) "¿Fuera o contra? Reflexiones euro-orientales de la des-historia antropológica argentina". *I Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, 11-15 de junio.

— (2006) "Profetismo y crisis de presencia en el nacimiento de la antropología social porteña", mimeo.

— y Visacovsky, Sergio E. (1998). "Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXII-XXIII: 25-53.

Hidalgo, Cecilia (1999) "Comunidades científicas: los antropólogos enfocan la ciencia". En Gérard Althabe y Félix Gustavo Schuster (eds.) *Antropología del presente*, Buenos Aires: Edicial.

Lebedinsky, Viviana (1999) "Descifrando una comunidad. El caso de los antropólogos sociales en la Argentina". En Gérard Althabe y Félix Gustavo Schuster (eds.) *op. cit.*

Lischetti, Mirtha (2003) "La antropología como disciplina científica". En Mirtha Lischetti (comp.) *Antropología*, Buenos Aires: Eudeba.

Madrazo, Guillermo B (1985) "Determinantes y orientaciones en la Antropología Argentina". En *Boletín del Instituto Interdisciplinario Tilcara*, N°1, 13-56, Instituto Interdisciplinario Tilcara, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Menéndez, Eduardo L. (1970) "Ideología, ciencia y realidad nacional". En AA. VV, *Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional*, Buenos Aires: Tiempos Contemporáneo.

——(1981) "Últimas críticas al modelo antropológico". En *Poder, estratificación y salud*, México: Casa Chata. Citado en Mirtha Lischetti (comp), *op.cit.*

—-(1999) "Continuidad/discontinuidad en el uso de conceptos en antropología social". En María rosa Neufeld y otros (comps.) *Antropología social y política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento*, Buenos Aires: Eudeba.

Neufeld, María Rosa & Wallace, Santiago (1999) "Antropología y ciencias sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas". En María rosa Neufeld y otros (comps.), *op.cit.*

Peacock, James L. & Dorothy C. Holland (1993). "The Narrated Self: Life Stories in Process". *Ethos* 21 (4): 367-383.

Ratier, Hugo & Ringuelet, Roberto (1997) "La Antropología Social en la Argentina: un producto de la democracia". *Horizontes Antropológicos* 3 (7): 10-23.

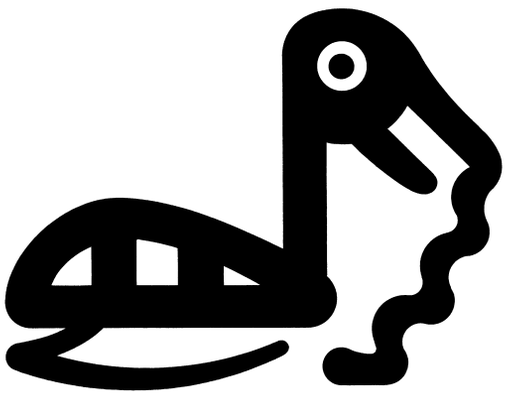
Sahlins, Marshall (1972) *Stone Age Economics*, New York: Aldine de Gruyter.

Visacovsky, Sergio E. (2002). *El Lanús. Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*. Buenos Aires, Alianza.

Yelvington, Kevin A. (2002) "History, Memory and Identity. A programatic prolegomenon". En *Critique of Anthropology*, 22 (3): 227-256.

74
74
74

Panoramas temáticos



76
76
76

Panorama de la antropologia y la educacion escolar en la Argentina: 1982-2006

Diana Milstein[1], María Isabel Fernández[2],
María Alejandra García[3], Stella Maris García[4],
Mariana Paladino[5]

Introducción

En este artículo presentamos un estado de la cuestión sobre la producción de la antropología argentina acerca de los fenómenos educativos escolares realizado en base a trabajos editados dentro del campo entre 1982 –año en que se organizó la primera mesa de trabajo de antropología de la educación en el I Congreso Argentino de Antropología– y 2006. Hemos acotado la selección de trabajos a aquellos que estudiaron los fenómenos educativos escolares porque, a partir de los ochenta, la problemática en torno al ámbito de la educación formal convocó la mayor parte de la producción en antropología de la educación argentina. Esto indudablemente guarda relación con la gravitación que tiene el sistema educativo escolar en la vida social y la inclusión de un muy alto porcentaje de población infantil en la base del sistema así como el crecimiento sostenido de la cantidad de alumnos en los niveles medio y superior por un lado, y el desempeño de los investigadores en la docencia –en escuelas del sistema– que probablemente ha influido en el recorte del objeto hacia la educación formal, por otro. Lo que probablemente atrajo el interés de los investigadores es la gran complejidad de los procesos sociales y culturales implicados en las prácticas escolares y desde la segunda mitad de la década del noventa acrecentado por los impactos de las reformas educativas. No obstante advertimos que dejar afuera de este panorama los trabajos de antropología de la educación no centrados en la educación formal impide considerar a este trabajo una totalización de los abordajes sobre la multiplicidad de los fenómenos educativos.

La recopilación de los textos fue realizada por el Grupo de Estudio y Trabajo "Antropología y Educación Escolar" del Centro de Antropología Social del IDES con el apoyo de un conjunto de colegas que buscaron el material que se hallaba disperso, en publicaciones variadas en diferentes lugares del país[6]. En términos de cantidad, la mayor parte de los trabajos editados son ponencias presentadas en congresos de antropología y de educación, en segundo término contamos con artículos publicados en revistas o como capítulos de libros y una menor cantidad, como libros. Hemos tomado también en cuenta las tesis que obran como material en bibliotecas institucionales. Sobre la base de la lectura y el análisis de este conjunto de publicaciones, nos propusimos historizar el incipiente desarrollo del campo y dar cuenta de los temas y problemas que han concitado mayor atención.

La producción antropológica presenta una particularidad dentro del campo de la investigación educativa que consiste en desarrollar un conocimiento organizado que describe, comprende y explica los fenómenos educativo –escolares desde la perspectiva de los actores involucrados utilizando la etnografía como enfoque para formular preguntas, abordar las realidades, interpretar y construir sentidos, analizar y narrar. De ahí que en este artículo hemos incluido sólo publicaciones que explícitamente emplean este tipo de enfoque.

Asimismo, esta producción presenta una especificidad dentro de la Antropología tanto por los procesos sociales que recorta como porque se enfrenta a la existencia de otros discursos sobre la educación que provienen del campo de la Pedagogía y la Didáctica y también de la Psicología, la Filosofía y la Sociología. Esto último tiene una incidencia fundamental porque coloca una tensión entre al menos, dos formas de abordar los fenómenos educativo-escolares; mientras la mirada antropológica es descriptiva e interpretativa, la pedagógica es prescriptiva y normativa. Los modos en que han sido articuladas, subordinadas, soslayadas, problematizadas una y otra mirada también serán incluidos en los

análisis que aquí presentamos.

Recorrido histórico

Si bien no es posible referirse a una producción en Antropología y Educación Escolar previa a la década del ochenta del siglo pasado, no podemos dejar de mencionar la presencia de trabajos que, a pesar de no haber definido los fenómenos educativo-escolares como problemáticas de investigación, pusieron en evidencia la vigencia de prácticas y representaciones sobre el lugar de la escuela en la socialización de las nuevas generaciones y su rol en el proceso de "modernización". Son ejemplos en este sentido los trabajos de José Cruz (1967) quien dio cuenta de los procesos educativos en el 'ciclo de vida' de la pobladores de una localidad puneña; de Esther Hermitte (1972) que a partir de sus análisis del "compadrazgo" mostró las peculiares relaciones sociales que se gestan entre maestros o directores de escuela con los pobladores de localidades del noroeste argentino; de Leopoldo Bartolomé (1968) que incorporó a las instituciones escolares agrotécnicas en el análisis de realidades con diversidad sociocultural; de Hebe Vessuri (1975) que con su etnografía sobre la zafra azucarera tucumana subrayó la existencia de un proletariado rural en el campo argentino, cuyas migraciones y movimientos temporarios repercuten en las matrículas escolares, en el lenguaje, en las representaciones expresadas en los cuentos y relatos míticos que "llevan consigo" los grupos domésticos; de Néstor Palma (1973) que señaló a la escuela como lugar donde es posible impulsar cambios de pautas de conducta tradicionales y modernizar; de Boyd y otros (1974) que documentaron el contraste entre los códigos que impone la escuela y los vigentes en una población auto adscrita como tehuelche, y alertaron sobre las drásticas consecuencias de las políticas homogeneizantes y autoritarias; de Isabel Hernández (1973) que problematizó la cuestión étnica en la socialización escolar.

Hemos encontrado escasas menciones explícitas que tomaran a estos trabajos como antecedentes en aquellos que posteriormente focalizaron los fenómenos educativo-escolares. Este dato debe ser tomado en cuenta para comprender un aspecto de la constitución del campo de antropología de la educación argentina, que surgió unos años después como un área nueva que salvando excepciones, desconoció vínculos con la antropología nacional existente.

Recién en 1982, los problemas de la educación y la institución escolar fueron definidos como objeto de estudio antropológico en Argentina, hecho expresado en la constitución de Antropología y Educación como área de concentración de trabajos en el I Congreso Argentino de Antropología Social. En dicha oportunidad se presentaron cuatro ponencias que revelaban el incipiente trabajo en el área que apuntaba, por un lado, hacia la necesidad de la intervención antropológica para superar la contradicción existente entre la enseñanza escolar oficial y la realidad socio-cultural de los agentes educativos y, por otro, hacia la importancia de incidir en la formación docente y en procesos de cambio. Estas preocupaciones expresaban algunos de los debates vinculados a las experiencias desarrolladas dentro de la denominada Educación Popular[7] y daban cuenta de investigaciones que fueron realizadas en diversos países latinoamericanos, en contextos de dictadura militar y que problematizaban la vida cotidiana escolar, el trabajo docente y la relación escuela/comunidad.

Después de 1983 continuaron sumándose trabajos que colocaban preguntas y problemas mostrando la importancia de documentar lo que sucedía en las aulas, en las relaciones de la vida comunitaria con la vida escolar y con el trabajo de los maestros y profesores. En su mayoría apuntaban a interpretaciones críticas de la realidad socio-política y educativa, fundamentalmente a través de estudios en escuelas de nivel primario, en relativa coincidencia con algunos de los debates que se producían en ámbitos educativos vinculados a sectores estatales de diversas provincias, que promovían reformas educacionales y bregaban por la formulación de una nueva Ley Nacional de Educación. En este proceso de lenta incorporación de estudios antropológicos sobre educación escolar al debate general educativo, también influyó la apertura de las carreras de antropología en diversas universidades nacionales, los cambios curriculares de las carreras de Ciencias de la Educación, el espacio que se abrió en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), la actividad de la Red de Investigaciones Cualitativas sobre la Realidad Escolar[8] y la proximidad de muchos investigadores a los sindicatos docentes. Si bien la participación de los antropólogos como técnicos o asesores de sectores estatales nacionales y provinciales prácticamente no tu-

vo incidencia, por primera vez fueron reconocidos los aportes que a nivel metodológico podía brindar la Antropología como disciplina para los estudios sobre la escuela. Entre estos, destacamos la propuesta metodológica participante para la capacitación de docentes en investigación a través de los denominados "talleres de educadores" (Batallan, 1983; Batallán, García y Saleme, 1986; Batallán y García, 1988a y 1988b; Achilli, 1988) que se extendieron en varias provincias del país, los trabajos que incorporaron la etnografía como un método en la investigación educativa (Entel, 1984; Soria, 1985; Heredia y Bixio, 1987 ; Krawczyk, 1987; Sus, 1988), los intentos por incorporar temáticas estudiadas por antropólogos como contenidos de enseñanza (Rodríguez, 1987 y1991)

A partir de los años noventa resultó notable el incremento de trabajos presentados en las mesas de Antropología de la Educación en los Congresos Argentinos de Antropología Social[9] y las ponencias con enfoque antropológico presentadas en distintos congresos de Educación y de Ciencias Sociales y Humanas. Esta creciente producción fue por un lado, coincidente con un fenómeno similar en otros campos académicos y por otro, guardó cierta correspondencia con el fuerte impacto social y político que tuvieron los cambios y reestructuraciones producidos en el sistema escolar público. Hay que recordar que las políticas de "ajuste estructural" y de "reforma de Estado" implementadas durante la década provocaron una desocupación y empobrecimiento sin precedentes en la historia del país. La denominada "reforma del Estado" produjo privatizaciones, disminución del gasto público bajo criterios de "racionalización" (cierre de oficinas públicas, retiro voluntario con indemnización de empleados) y la descentralización administrativa y financiera que trasladó a las provincias y en ocasiones, a los municipios, la carga de sostenimiento de los servicios de salud y educación que subsistieron a la ola privatizadora. En el caso de la educación, en 1993 se sancionó una Ley Federal de Educación con fundamentos "modernizantes", que modificó los tres niveles tradicionales de enseñanza, los mecanismos del financiamiento estatal y al mismo tiempo el Ministerio de Educación Nacional puso en marcha la modificación de los "contenidos curriculares". La aplicación de la ley acentuó la crisis económica y social en tanto produjo una gran disparidad y desigualdad, como efecto de los recursos financieros desiguales con los que contaba cada provincia. Esto condujo a situaciones internas de empobrecimiento y desorganización institucional en cada provincia que llevaron a la fragmentación, no sólo de las escuelas y de los sistemas provinciales, sino del sistema educativo nacional. Durante los últimos años de la década la matrícula escolar tendió a disminuir y se incrementó el ausentismo en los niños provenientes de las familias donde se concentró la desocupación, el trabajo precario, las migraciones en busca de trabajo, la subalimentación, etc. Diversos trabajos han desarrollado análisis críticos sobre las transformaciones de la cotidianeidad escolar en escuelas primarias urbanas (Carro y otros, 1997; Ghiglino y Lorenzo, 1997; Mancovsky, 1997; Achilli, 2000a; Redondo y Thisted, 2004; Pini, 2006), en escuelas rurales (Padawer, 1997) y en escuelas de frontera (Goldberg y Szulc, 2000). Asimismo fueron estudiados algunos de los impactos en términos de currículum escolar explícito y oculto (Rodríguez, 1994a y 1994b; Milstein y Mendes, 1996; Benítez y otros, 1997; Brandi y otros, 1997; Borton y Novaro, 1997 y 2000; García y otros, 2000; Novaro, 2003; Vidal y Mallía, 2003), de trabajo y representaciones sociales de los docentes (Merlo y otros, 1997; Mombello, 1997; Rodríguez de Anca y Mombello, 1997; Zoppi, 1998; D'Andrea, 2004; Díaz 2001; Hirsch, 2004; Milstein, 2004; Pallma, 2004; Guzmán, 2005) y acerca de la formación docente (Suárez, 1997; Achilli, 2000b; Vanella, 2002) y también de temas vinculados a las protestas sociales en su relación con el ámbito escolar público (Milstein, 2000 y 2003; García, A., 2003; Alvarez y Juarez, 2004).

Coincidentemente con un mayor avance en la implementación de políticas educativas destinadas a segmentos diferenciados de la población desde finales de la década del noventa en nuestro país, ha habido una notable irrupción de mesas, jornadas y grupos de trabajo que han tratado la educación con énfasis en la diversidad y la desigualdad social y cultural (Heras, 2003; Ibáñez y otros, 2004; Sánchez, 2004; Rubinelli, 2005; Sabarots, 2005), además de destacarse trabajos que incluyeron a los niños y los jóvenes como interlocutores válidos para explicar su lugar en la diversidad, registrar su experiencia en la "calle" e indagar su status en el proceso escolar (Santillán, 2003; Szulc, 2004; Hecht y Szulc, 2004; Montenegro, 2004; Gallo de Luna, 2005; Hecht, 2005; Coronel, 2006; Chavez, 2006; Diez, 2006; Milstein, 2006). Finalmente también cabe mencionar que durante el último período algunos

investigadores han enfocado los espacios de gestión y planeamiento del sistema escolar. (Padawer, 2000; Pizarro, 2006; Vives, 2006).

Como podemos advertir, el desarrollo del campo de la antropología y la educación escolar ha estado muy orientado por las cuestiones que conformaron las agendas educativas, especialmente a partir de la década del 90 y como veremos en lo que sigue, los temas y conceptos pedagógicos direccionaron mucho más el abordaje de cuestiones y problemas que aquellos inherentes al campo de las ciencias sociales y humanas y de la antropología en particular.

Temas y problemas

En función de dar cuenta de las contribuciones del conjunto de trabajos analizados hemos organizado tres bloques temáticos que reflejan las dimensiones de la realidad educativa que mayor preocupación han concitado. El primer bloque concentra los estudios que se han abocado a reflexionar acerca de los aspectos políticos de los procesos escolares y del trabajo docente. El segundo, reúne un conjunto de trabajos que apuntan a estudiar la vinculación de los procesos educativos con los fenómenos de desigualdad social y diversidad cultural. El tercero agrupa los textos que abordan procesos relacionados con el currículo y la socialización escolar, así como su problematización en diálogo/tensión con la socialización familiar. Como se podrá apreciar a continuación, la proximidad que tienen los títulos temáticos con las categorías que se utilizan en el campo pedagógico y de la educación responde al predominio de las mismas en la mayor parte de los trabajos, hecho que entendemos se vincula a una tendencia colectiva a priorizar un tipo de interlocutor.

Procesos educativos y políticas públicas

Podríamos partir de la afirmación que los temas reunidos en este bloque aparecen atravesando toda la problemática del campo, de ahí que la presencia de lo político y lo estatal en el contexto nacional y regional de los fenómenos educativos sea un elemento constitutivo de la antropología educativa argentina, posiblemente producto de la naturaleza centralizada de nuestro sistema educativo. Esta característica es compartida por toda la antropología educativa latinoamericana a diferencia de las temáticas abordadas por la antropología educativa de los EEUU y Canadá (Rockwell, 2001).

El conjunto de trabajos que desde el campo de la antropología y la educación han focalizado su mirada en diferentes cuestiones vinculadas al Estado y las políticas educativas están atravesados por los cambios materiales y simbólicos ocurridos en la Argentina entre los años 80 y la actualidad. Se advierte que muchos de los focos de investigación constituidos en "agenda pública", han estado fuertemente influidos por estos cambios. Concretamente, los trabajos que abordan estas temáticas se multiplican en los momentos de desarrollo e implementación de proyectos gubernamentales de reformas educativas.

Entre 1983 y 1989 las iniciativas oficiales se orientaron hacia lo que denominaron "democratizar" y "modernizar" el sistema educativo como modo de marcar un corte con la oscura etapa anterior de autoritarismo militar. "Democratizar" apuntaba a revisar las formas autoritarias en la relación "docente-alumno" y "escuela-comunidad" y "modernizar" implicaba reactuar contra el "vaciamiento de contenidos" y formular "contenidos socialmente válidos". Estas iniciativas confluyeron con la orientación hacia el estudio de los procesos que se produjeron tanto a nivel del conjunto de la sociedad como en el campo educativo y que intervinieron en la conformación de políticas autoritarias, de la producción antropológica latinoamericana de fines de los años setenta.[10] Es así que en los primeros momentos de constitución del campo, varios trabajos centralizaron la mirada en el maestro y sus prácticas con especial atención en algunos rasgos marcadamente autoritarios (Batallan, 1983; García, 1986; Batallan, García y Morgade, 1988; Batallan y García, 1988b y 1992; Achilli, 1988b), también se estudió el vínculo entre las familias y las escuelas (Neufeld, 1988; Schmukler y Savigliano, 1988) y se indagó en la cuestión de la diversidad y la diferencia colocando el eje en la relación entre los docentes y los alumnos (Girola, 1988; Lentini y Zeller, 1988; Scotto, 1988). Cabe señalar que estos estudios acompañaron al conjunto de discursos pedagógicos democratizadores y a la mirada crítica que adoptaron algunos pedagogos e historiadores de la educación argentina[11].

Sin embargo, esta definición del "autoritarismo" como tema central para el abordaje de las cuestiones vinculadas al poder en los procesos educativo escolares, quedó desplazada en el pe-

ríodo posterior y en su lugar ocupó la escena la crítica a las políticas "neoliberales". Mendes y Milstein (1996) analizaron cómo el "progresismo pedagógico" que se proclamaba crítico frente al autoritarismo, actuó como condición necesaria para la concreción del proyecto educativo neoconservador, lo que incluyó diferentes formas de colaboración, cercanía o coqueteo con centros de poder estatales cuyas políticas denunciaban. Durante los años noventa también se desdibuja como cuestión privilegiada de la agenda educativa la "democratización" y en su lugar emergen temas como descentralización administrativa y financiera y políticas "compensatorias". Un conjunto importante de trabajos procuró develar el impacto de las políticas "neoliberales" en la cotidianeidad de la vida escolar y cómo éste era vivido y significado por los propios sujetos de la relación educativa. Se señaló que la participación de los padres quedó reducida a tareas de sostenimiento financiero de las instituciones educativas (Padawer, 1998) y se advirtió acerca de los modos en que la escuela puso en acto prácticas de fragmentación, exclusión y sufrimiento que afectaron especialmente a docentes y alumnos. (Neufeld y Thisted, 1997; Achilli, 2000a y 2006, Maldonado, 2000 y 2005; Landreani, 2000; Gessaghi, 2005). Algunos trabajos apuntaron hacia la crítica de las políticas "compensatorias" e "inclusivas" sostenidas desde los enunciados de los discursos estatales (Diez, A, 2006; Pini, 2006) y otros focalizaron los procesos de "reforma educativa" en sí misma (Zoppi, 1997).

Por otra parte, se resignifica el sentido de la "modernización" de los contenidos en consonancia con la denominada "futura sociedad del conocimiento" y sobre esta base también el docente ingresa como tema principal pero ya no por cuestiones inherentes al denominado "autoritarismo" sino porque se los considera desactualizados, motivo por el cual se despliegan un conjunto importante de iniciativas tendientes a su "profesionalización". Una parte de la producción antropológico se convocó a analizar la "transformación" de la escuela implementada en la década del noventa considerando los cambios negativos en las condiciones de trabajo de los docentes (Batallan y García, 1992; Batallan, 2000 y 2004; Milstein, 2004), la ineficacia de los "dispositivos de capacitación" (Pallma, 2004), las carencias en la formación de los docentes y el conjunto de representaciones que como colectivo tienen con relación a sus saberes (Achilli, 2006), la socialización de los docentes a partir de los procesos de incorporación y apropiación institucional (Landreani, 1999), los conflictos que les genera lo que experimentan como un dilema "entre la enseñanza y la contención" (Ghiglino y Lorenzo,1999).

Como parte de la crítica a los procesos de reforma y transformación de la escuela, los discursos antropológicos pusieron en debate el concepto de "equidad" incorporado por el discurso pedagógico como modo de fundamentar las políticas compensatorias y paliar las críticas hacia los proyectos educativos universalizadores. Entre estos, se publicaron textos que problematizaron y denunciaron esta noción por operar como legitimadora de la fragmentación de las trayectorias escolares y transformar a los "pobres" en una categoría identificatoria de los programas de asistencia, reforzando el quiebre de la educación común y dando como resultado la pérdida de la capacidad simbólica del Estado para definir sentidos abarcativos para el conjunto de la población. (Landreani 1998; Díaz y Alonso, 1997; Acuña, 2002; Bordegaray y Novaro, 2004; Diez, M.L, 2004).

Más allá de los trabajos de análisis, crítica y denuncia del impacto de las políticas públicas enunciadas e implementadas con relación a las instituciones educativas, también se puso en cuestión el significado y alcance de la noción de política pública, advirtiendo acerca del uso indiscriminado de los términos público y estatal (Milstein, 2004) para ocultar el repliegue del Estado como garante de la educación y el deterioro que presenta en la actualidad (Milstein y Mendes 2004). El término público también fue analizado en el ámbito educativo con relación a la noción de privado y/o doméstico, enfatizando en la tensión entre dos mundos en los que de una u otra manera participa la acción del Estado. Se ha observado, por ejemplo, que la relación entre las escuelas y las familias puede ser comprendida como una relación de disputa en el terreno político (Milstein, 2003; Vives, 2006).

Procesos educativos, diversidad y diferencia

Desde los inicios de la constitución del campo de la antropología de la educación, una gran cantidad de trabajos fueron definidos por sus autores como estudios que se proponen analizar lo edu-

cativo en contextos de diversidad sociocultural y desigualdad social. Sin embargo, la producción antropológica sobre los temas que agrupamos en este bloque aumentó considerablemente en los noventa y más aun durante los últimos años, en que se incluyó además el concepto de interculturalidad y la crítica al concepto de multiculturalidad, tal como lo ha incorporado el discurso pedagógico. Esto revela en cierta medida la fuerza de la agenda pública educativa para instalar los temas que se privilegian y el pero que tiene una retórica sedimentada como es la pedagógica frente a una bastante nueva en nuestro país, como es la antropológica.

Una gran parte de estos estudios apuntaban a conocer los tipos de continuidades y rupturas entre las instituciones escolares, las experiencias cotidianas de los sujetos implicados (fundamentalmente maestros) y los segmentos sociales (migrantes externos, migrantes internos, indígenas, *quinteros*, *villeros*, *piqueteros*, sectores populares, etc.) en contextos caracterizados como diversos culturalmente y desiguales en términos económicos y sociales. Estos últimos eran presentados a través de categorías utilizadas como equivalentes tales como "pobres", "marginados", "excluidos", "subalternos" sin incorporar los debates existentes en otras áreas de la antropología y de las ciencias sociales en torno a estos conceptos. Algunas lecturas de dichos contextos señalaron los "usos" que hacían de los mismos los medios de comunicación (Neufeld y Thisted, 1997; Courtis y Santillán, 1999).

Otros textos se preocuparon por indagar las representaciones y prácticas de los maestros, advirtiendo acerca de la heterogeneidad de concepciones que los atraviesan y el hecho que muchos de ellos poseen un sentido crítico sobre la realidad a la cual pertenecen y en la que actúan (Sinisi, 1997 y 1999; Mombello, 1997; Ghiglino-Lorenzo, 1997 y 1999; Novaro, 1999; Díaz, 2001; Reybet, 2004). Otros trabajos que también focalizaron las representaciones de los maestros, analizaron los prejuicios y las clasificaciones que establecen entre sus alumnos mostrando los procesos que actúan para el ocultamiento o la desconsideración del contexto y de las relaciones de desigualdad involucrados. De esta manera, pusieron en cuestión los discursos biologizantes que circulan en el ámbito educativo, llamando la atención sobre la dimensión socio histórica y cultural de las diferencias. (Girola, 1988; Lentini y Zeller, 1988; Neufeld y Thisted, 1999; Cerletti, 2003). En el mismo sentido, algunos trabajos reconstruyeron en particular las representaciones de los maestros vinculadas al origen de las "dificultades de aprendizaje" de los alumnos indígenas e identificaron que las mismas derivan de ser consideradas consecuencia de los atributos propios del ambiente geográfico y natural en el que viven. Esto alertó, según los casos, sobre la necesidad de incorporar un abordaje socio histórico y cultural para comprender las múltiples facetas de la diferencia. (Ibáñez Caselli, 1999; Novaro, 2000; Quadrelli, 2000; Hecht, 2003; Diez, M.L., 2004). Otros señalan que las "dificultades de aprendizaje" desde la perspectiva de los maestros devienen de la pobreza entendida como un modo de vida o cultura y llaman la atención sobre la implicancia de estas concepciones, mostrando que los individuos que viven en situación de pobreza no siempre comparten las mismas pautas culturales, y que éstas deben ser entendidas en un entramado sociocultural complejo y diverso (Girola, 1988; Díaz y Alonso, 1997; Ghiglino y Lorenzo, 1997).

También se ha estudiado la incidencia de la diversidad lingüísticas de los alumnos –particularmente indígenas y campesinos en escuelas urbanas y rurales– en la comunicación con los maestros y en su desempeño escolar. Los problemas comunicacionales han sido comprendidos como parte de la utilización de códigos diferenciados y de socializaciones lingüísticas distintas que en algunos casos se demuestran a través de etnografías del aula y también de los contextos familiares y comunitarios (Colangelo y otros, 1994; Messineo, 1994; Ibáñez Caselli, 1999 y 2002; Quadrelli, 1998; Acuña, 2002; Hecht, 2003 y 2006; Basel, 2004 y 2005; Gandulfo, 2005).

La observación de los espacios, sus usos y los sentidos que estos adquieren en la cotidianeidad escolar también han sido tratados para comprender la reproducción de las diferencias y al mismo tiempo la apropiación que pone de manifiesto formas de "resistencia" que actúan entre los alumnos (Montesinos y Palma, 1999; Milstein y Mendes, 1999; Goldberg y Szulc, 2000; Maldonado, 2000; Chaves, 2006)

Un conjunto de textos se orientaron hacia el análisis de algunos conceptos incorporados por el discurso pedagógico dominante que adquirieron mayor presencia desde la década del noventa, para tratar la diferencia y la desigualdad en función de poner en evidencia formas de ocultamiento de la ideología dominante. Entre ellos, cabe destacar el concepto de "integración" y el efecto de invisibilización de la diferencia que

produce (Achilli, 1996; Sinisi, 1997; Domenech; 2003), así como su uso en las nuevas políticas educativas que se presentan como equitativas y atentas a la diversidad y sin embargo ocultan y resignifican preconceptos y mecanismos de exclusión (Diez, A., 2004). También han sido analizados los conceptos de "educabilidad" y "resiliencia" que al suponer la transmisión intergeneracional de la pobreza y/o la diferencia y colocar la responsabilidad de la situación social en el individuo, operan racializando el concepto de cultura. (Neufeld y Thisted, 2004; Achilli, 2005).

Un grupo de autores dan cuenta de los usos y sentidos de algunos conceptos que han sido centrales en el discurso del Estado, en particular fueron objeto de estudio las propuestas oficiales de "educación para la diversidad" insertas en proyectos compensatorios focalizados para la implementación de políticas que se definían como multiculturales o interculturales y bilingües. Algunos de estos trabajos contribuyeron a su discusión centraron el debate en los usos de conceptos como estos por parte del Estado como modo de ocultar la tendencia a la fragmentación social de las propuestas y, al mismo tiempo, ajustarse a las normativas de los organismos internacionales (Bordegaray y Novaro, 2004; Diez, M.L., 2004; Rodríguez de Anca, 2004; Artieda y Ramírez, 2005). Entre estos trabajos, unos pocos ponen en tensión estas políticas con las demandas y propuestas de comunidades indígenas con la intención de proponer proyectos alternativos a la educación compensatoria (Ibáñez Caselli y otros, 2004; Díaz y Alonso, 1997; Arce, 2005). Por otra parte, también se ha criticado la tendencia a incluir dentro de las denominadas políticas de educación para la diversidad indiscriminadamente a segmentos de población tan diferentes como pueden ser indígenas, extranjeros, ciegos, sordos o con características consideradas "especiales" frente al alumno "normal" (Diez, M.L., 2004).

Procesos educativos y socialización escolar

Los problemas que se presentan en la cotidianeidad de los procesos de enseñanza aprendizaje orientaron a un conjunto de investigadores a indagar cuestiones vinculadas con los procesos de construcción de conocimiento tal como se desarrollan en las aulas. El eje no fue el debate ya planteado por la Antropología respecto al proceso de socialización en si mismo –entendido como transmisión cultural o como modos de inserción en la estructura social– sino estudiar el modo en que la escuela actúa en la socialización de los niños y jóvenes, produciendo un conocimiento útil para mantenerse como miembro de la institución escolar y desconociendo la diversidad de saberes, lenguajes y cosmovisiones presentes en el mundo no escolar. Algunos trabajos han descrito el impacto de la enseñanza de la lengua escrita en niños socializados en culturas tradicionalmente orales tal como mencionamos anteriormente, y otros han focalizado en especial la problemática de la alfabetización. (Ibáñez Caselli y otros, 2004; Gandulfo, 2005). Durante los últimos años un conjunto de investigadores elaboraron textos para la iniciación en la lectoescritura de los niños procurando acercar la brecha que se produce entre la realidad escolar y la realidad cotidiana en la que vive el niño fuera de la escuela (Borzone y Rosemberg, 2000; Amado y otros, 2005; Yausaz y otros, 2006).

En menor medida han sido indagados otros contenidos de enseñanza, tal el caso de un estudio que compara la matemática escolar con lo que las autoras denominan etnomatemática (García y otros, 2000) y estudios que analizan los límites y las contradicciones de la educación artística escolar (Milstein y Mendes, 1996 y 1999; Milstein y Pujó, 2004). Otros estudios han señalado la necesidad de desnaturalizar los contenidos morales presentes en la enseñanza (Boggino, 1995; Milstein y Mendes, 1999; Novaro, 2000), asimismo se analizó el uso escolar de términos tales como migración, cultura y familia a través de una comparación con el tratamiento que reciben desde las ciencias sociales (Novaro,1999). También se estudiaron los modos en que se ha reconstruido la "cultura wichí" dentro del discurso escolar (Hecht, 2005) y se ha rastreado la presencia de la problemática aborigen en el curriculo y en los libros de textos escolares (Rodríguez, 1991, 1994a y 1994b; Benítez y otros, 1997; Podgorny, 1999; Artieda, 2004 y 2005).

En términos de currículo oculto se han estudiado los sentidos que se construyen en ocasiones de las conmemoraciones de las fechas patrias o en los rituales vinculados con los símbolos nacionales (Vain, 1997; Blázquez, 1997a, 1997b y 2003), los significados involucrados en la construcción de identidades que interactúan en las relaciones entre los sujetos es-

colares (Vain, 1997; Holstein, 1999; Pizarro y otros, 2003) y en particular entre pares (Holstein, 1997; Maldonado, 2000; García, J, 2004; Coronel, 2006). También se ha apuntado a la inscripción del "orden escolar" en el cuerpo de los alumnos (Milstein y Mendes, 1999) así como a la construcción y legitimación del "orden social" a partir de los rituales escolares que conforman la identidad de los docentes. (Díaz, 1995; Mombello, 1998; D'Andrea, 2006).

Como parte del estudio de los procesos de socialización escolar, algunos autores han indagado los usos y significados de tres conceptos claves: familia, niñez y juventud. En tal sentido se ha advertido sobre la necesidad de utilizar en plural estos términos para desocultar las diversidades (Neufeld, 2000; Colángelo, 2005). Acerca de las familias ha sido señalada la necesidad de conceptualizarlas como "unidades domésticas" (Cragnolino, 1997), respecto a los niños se han indagado las representaciones que circulan en contextos familiares y escolares (Szulc, 2000; Cerletti, 2006; Santillan, 2006) y también se han problematizado los conceptos de adolescencia y juventud en relación con el contexto socio-cultural y los diferentes modelos de organización que presenta la institución educativa (Silva y Bianchi, 1997; Maldonado y otros, 2004; Molina, 2005; Montenegro, 2004; Chavez, 2006; Elizalde, 2006; Suárez, 2006).

La relación entre familias y escuelas ha sido estudiada para comprender los rasgos de estos vínculos incluyendo diversos contextos geográficos y socio-históricos (Neufeld, 1992 y 2006; Cragnolino, 2003; Mendoza, 2003; Santillan, 2004; Jure, 2005) y se han puesto en debate los fundamentos sobre los que se asienta esta relación llamando la atención sobre la necesidad de problematizar los enfoques que reducen las tensiones a cuestiones derivadas de conflictos culturales (Achilli, 1996 y 2003; Milstein, 2003). Además, se han caracterizado los tipos de conflictos, destacándose la desigualdad en la relación (Abate y Arué, 2000; Cragnolino, 2006), se ha procurado comprender aspectos silenciados de la relación que afectan el trabajo pedagógico de los maestros (Achilli, 2003; Arce, 2005) y el aprendizaje de los niños (Cerletti, 2003; Hecht, 2005) y se ha abierto el debate en torno a la relación entre expectativas familiares de escolarización, trayectorias escolares y contexto socio económico y político (Piotti, 2004; Cerletti, 2005; Bentivegna, 2006, Nemcovsky, 2006).

Para finalizar

En términos generales se pudo apreciar a través del despliegue temático que presentamos la variedad de contextos, lugares y problemáticas considerados y estudiados. Esa variedad, además de ofrecernos un vasto panorama respecto a los rasgos y características de los procesos educativos escolares en nuestro país, introduce perspectivas que tienden a poner en tensión y a desnaturalizar modos de ver, pensar y entender las realidades escolares. Cabe consignar que son contados los textos que han incursionado en la problematización del propio campo[12] y que indudablemente es una tarea necesaria.

Por otra parte también hemos observado que los temas más recurrentes se corresponden con los que ha impuesto la "agenda pública" para el ámbito educativo. Esto ha producido una suerte de desplazamiento hacia la utilización de conceptos y la definición de problemas que se distancia del debate al interior del campo antropológico y se desliza hacia formas propias de los discursos normativos de la pedagogía. Además también generó "modas" en la elección temática que produjeron una arbitraria desaparición y/o reiteración en el abordaje de ciertos temas que en ningún caso podrían considerarse agotados en su tratamiento. Esto también impactó en la definición de problemas que en su mayoría están directamente vinculados y en diálogo con las denominadas Ciencias de la Educación y un tanto distantes de la Antropología. En este sentido, llama la atención la escasa presencia de categorías utilizadas por la Antropología Política, precisamente en trabajos que en su mayoría contienen aspectos vinculados al Estado y la política, así como la poca utilización del caudal de conceptos antropológicos elaborados por los estudios de parentesco, de ritual, para nombrar algunas de las ausencias observadas.

Señalamos al inicio del recorrido histórico la existencia anterior a la constitución del campo de Antropología y Educación, de etnografías argentinas que incluyeron la socialización y la escuela como temáticas desde perspectivas más globales. También apuntamos que prácticamente no se ha recurrido a estos trabajos como antecedentes. Luego de dar cuenta de los temas y problemas que más atención han recibido estamos en condiciones de afirmar que este corte revela un cambio de interlocutor. Más allá de los múltiples argumentos que puedan señalarse para explicar este fenómeno –que exce-

den la temática de este artículo y que han sido estudiados– indudablemente la tendencia que ha orientado a los antropólogos que se interesaron por los temas educativo-escolares después de los años ochenta ha sido elegir como interlocutores a quienes de una u otra manera integran el sistema educativo formal. En este sentido, son muy reveladores los títulos de los textos, las categorías que se utilizan, la bibliografía, la inclusión de recomendaciones para mejorar políticas educativas, modos de enseñar, entre otros. Indudablemente la producción antropológica en educación escolar no debe perder de vista a sus interlocutores "nativos", pero al mismo tiempo sabemos que la riqueza de de nuestras comprensiones, interpretaciones y explicaciones depende en gran medida de nuestro diálogo con el mundo académico de las ciencias sociales en general y la antropología en particular. Éste es el que puede ayudarnos a lograr una mirada descentrada del sistema escolar y del discurso pedagógico que es constitutivo del mismo, que de lugar a entender los procesos educativos y los distintos aspectos de la vida social en la escuela. Esto significaría entre otras cuestiones incorporar la retórica antropológica y más aun, el enfoque etnográfico, como modo para desnivelar el poder de una retórica como la del discurso pedagógico dominante en un país con un Estado omnipresente como el nuestro.

Notas

1 Dra. en Antropología Social por la Universidad de Brasilia. Profesora de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Coordinadora del GET "Antropología y la Educación Escolar en la Argentina" IDES-CAS

2 Licenciada en Psicopedagogía, Maestranda en el programa de Maestría de Política y Administración de la Educación UNTREF. Integrante de Equipo Técnico en Dirección de Educación Superior. Pcia de Buenos Aires. Miembro del GET "Antropología y la Educación Escolar en la Argentina" IDES-CAS

3 Lic. en Ciencias de la Educación, Maestranda en el Programa de Maestría en Antropología Social IDES/IDAES-UNSAM. Asesora de la Dirección de Educación Superior de la Pcia. de Buenos Aires. Miembro del GET "Antropología y la Educación Escolar en la Argentina" IDES-CAS

4 Lic. en Antropología. Docente e investigadora Cátedra Antropología Sociocultural I, carrera de Antropología del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS –Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata. Miembro del GET "Antropología y la Educación Escolar en la Argentina" IDES-CAS

5 Magíster y Doctora en Antropología Social por el Programa de Postgrado en Antropología Social (PPGAS), Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro. Investigadora asociada del Laboratorio de Pesquisas em etnicidade, cultura e desenvolvimento, Museo Nacional/UFRJ (becaria de posdoctorado del CNPq). Miembro del GET "Antropología y la Educación Escolar en la Argentina" IDES-CAS.

6 Agradecemos especialmente las colaboraciones de Ana Maria D Andrea, Roxana Cardoso, Carolina Gandulfo, Susana Rodríguez y Natalia Ziperovich.

7 "Educación popular" fundamentalmente bajo la inspiración del pensamiento de Paulo Freire con vinculaciones estrechas a corrientes críticas dentro de la Iglesia Católica y a grupos políticos que tomaron como ejemplo las experiencias cubana y nicaragüense.

8 Esta se crea en los 80' financiada con recursos canadienses y aglutinó a investigadores latinoamericanos de diverso origen institucional, a condición de que tuvieran una mirada cualitativa sobre la escuela.

9 En el segundo CAAS (Capital Federal, 1986) se presentaron 12 trabajos, siete de los cuales fueron compilados y publicados bajo el rótulo Antropología y Educación de la Antropología en Argentina. En el tercer CAAS (Rosario, 1990) se supera en más del doble las presentaciones pero sólo se publica una reseña general en la Revista de la Universidad de Rosario. En el cuarto CAAS (Olavarria, 1994) la cantidad de trabajos se acerca a las 4 decenas pero no fueron publicados en Actas. En el quinto (La Plata 1997) y sexto (Mar del Plata, 2000) se presentaron alrededor de treinta que fueron publicados en Actas con formato digital y en el séptimo (Córdoba,2004) y octavo (Salta, 2006) se diversificaron las mesas y simposios que concentraron trabajos correspondientes a este campo.

10 Una reflexión sobre esto puede hallarse en Rockwell (1991 y 2001.

11 Entre otros los textos más citados destacamos dos: Tedesco, Braslawsky y Carciofi (1984) y Puiggrós, José y Balduzzi (1987)

12 Tenemos registrados los siguientes trabajos: Milstein y Mendes, 1994;García y Alaniz, 2000; Neufeld, 2000; Pallma y Sinisi, 2004.

Bibliografía

Abate, Nora y Arué, Raúl 2000 "Escuela, familia y diversidad cultural: entre la subordinación y la cooperación". En *Ensayos y Experiencias N° 36 'Familias y Escuelas'* Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. Pp.: 54-67

Achilli, Elena 1996 *Práctica Docente y Diversidad Sociocultural*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

—.1988 "Práctica docente: una interpretación desde los saberes del Maestro". En: *Cuadernos de Antropología Social* V1 N°2. Buenos Aires: FFyL UBA. Pp.: 5-15.

— .2000a "Contexto y cotidianeidad escolar fragmentada". En: *Cuadernos de Antropología Socia*N° 12, Buenos Aires: FFyL UBA. Pp.: 11-30.

—.2000b *Investigación y Formación Docente*. Rosario: Laborde Editor.

—.2003 "Escuela, Familia y Etnicidades. Investigación socioantropológica en contextos interculturales de pobreza urbana"(Trabajo de Tesis) Buenos Aires: FFyL UBA.

—.2005 "Hacer escuela en la ciudad. Reflexiones sobre escolarización y desigualdad social" En: E. Achilli; G. Bernardi; E. Calligaro; E. Cámpora; R de Castro; L. Giampani;

Nemcovsky M.; S. Sanchez; J. Shapiro (Coords.) *Vivir en la ciudad. Espacios urbanos en disputa*. Rosario: Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos (Editores) Laborde Editor. Pp.: 207-212.

—.2006 "Desigualdad y Diversidad Sociocultural en los 90. Escuelas y familias entre 'conflictos culturales' y 'políticas identitarias' ". En: E. Achilli; G. Bernardi; E. Calligaro;

Cámpora E.; R de Castro; L. Giampani; M. Nemcovsky; S. Sanchez; J. Shapiro (Coords.) *Memorias y Experiencias Urbanas, 1° Parte: De algunas tendencias en la ciudad*. Rosario: UNR Editora. Pp.: 83-96.

Acuña, Leonor 2002. "De la castellanización a la educación intercultural bilingüe: sobre la atención de la diversidad lingüística en la Argentina". En: *Revista de Historia Bonaerense*IX – 2.Pp.: 47-51.

Alvarez, Graciela y Juarez, Nilda 2004 "La protesta social en Santiago del Estero". En: *Ensayos y Experiencias n° 54 'Identidades culturales y relaciones de poder en las prácticas educativas'*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. Pp.: 107-117

Amado, Bibiana; Borzone, Ana María; Sánchez Abchi, Verónica. 2005 *"El libro de Santiago"*. Buenos Aires: Comunic-arte Editorial.

Arce, Hugo 2006 "Jornadas de Consulta sobre Educación con las Comunidades Mbya y Escuelas Bilingües". En: *Anales del I Congreso MERCOSUR. Interculturalidad y bilingüismo en Educación*. Posadas: MCyE. Pp.:54-67

Artieda Teresa 2004 "La actualidad de las relaciones interétnicas en la escuela argentina. Versiones discursivas sobre la alteridad indígena en los textos escolares de fines del siglo XX." *Comunicaciones Científicas y Tecnológicas*. Secretaría General de Ciencia y Técnica / Instituto de Ciencias de la Educación. Facultad de Humanidades. UNNE. Publicado en página web: www.unne.edu.ar / Archivo digital.

Artieda, Teresa Laura 2005 "Los discursos escolares sobre los indígenas. Continuidades y rupturas a fines del siglo XX". En: *Educación, Lenguaje y Sociedad. Vol. III*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad de La Pampa. Ed. Miño y Dávila/Instituto para el Estudio de la Educación, el Lenguaje y la Sociedad. Pp. 59 – 74.

Artieda, Teresa Laura y Ramírez, Ileana 2005 "Posiciones discursivas en conflicto. O de cómo los discursos escolares procesan el mandato de 'reinvindicar la diversidad' ",Ponencia presentada en *IV Jornadas de Investigación en Educación*. UNC. Córdoba, 4 y 5 de Agosto. Publicación digital.

Bartolomé, Leopoldo 1968 "Cursos de capacitación para la juventud rural: Evaluación y Análisis". *Publicaciones del INTA. Centro Regional Chaqueño*. Chaco, Argentina.

Basel, Paula 2004 "Prácticas de lengua escrita en una escuela rural: una manera de mirar los significados que asume la escritura para los niños". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'*. Córdoba. Argentina, Mayo. Publicación en CD . 2005 "Aprender a leer y escribir en una escuela rural: oportunidades y apropiaciones posibles". Ponencia presentada en las *Jornadas de educación intercultural bilingüe*. Posadas, Octubre.

Batallán, Graciela 1983 "Taller de educadores: Capacitación por la Investigación de la Práctica. Síntesis de fundamentos", *Serie de Documentos e Informes de Investigación*, N° 8 Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Buenos Aires.

— .2000 "Lógicas contradictorias en la construcción social del trabajo docente en Argentina. Etnografía del Cuaderno de Actuación Profesional". En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 12, Sección Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Buenos Aires. Pp.:31-54.

— .2004 "El poder y la construcción de la identidad laboral de los docentes de la infancia. Limitaciones de la teoría para pensar la transformación escolar". En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 19, Sección Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Buenos Aires. Pp.: 63–81

Batallán, Graciela, García J. F, y Saleme M. 1986 "El mundo del niño y el aprendizaje escolar. Su incidencia en la reformulación del rol docente". *Informe final de Investigación.* Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Programa Buenos Aires.

Batallán, Graciela; García, J. F. y Morgade, G. 1988 "El trabajo docente y su significación en la perspectiva del cambio de la escuela". En: *Curso de Metodología de la Investigación en Ciencias Sociales.*Rosario: Instituto Rosarino de Investigaciones en Ciencias de la Educación (IRICE/CONICET) Pp.: 26-47.

Batallán Graciela y García, J. F. 1988a "Problemas de la Investigación participante y la transformación de la Escuela". En: *Cuadernos de Formación Docente*N° 5, Universidad Nacional de Rosario.

— .1988b "Trabajo docente, democratización y conocimiento". En: *Revista Paraguaya de Sociología,* año 23 n° 65. Asunción. Pp.: 45-52.

— .1992 "Antropología y participación. Contribuciones al debate metodológico". En: *Revista Publica*, N° 1. Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología. Pp.: 83-89.

Benítez, Gabriela; Russi, Stella Maris y Arias, Carolina 1997 "El conocimiento de la Argentina Aborigen en el 2do. Ciclo de la Educación General Básica". Ponencia presentada en el *V Congreso Nacional de Antropología Social. "Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición".*Universidad Nacional de La Plata, Julio. Publicado en CD.

Bentivegna, María A. 2006 "Mercado de Abasto. Memorias de un segmento de tiempo en un barrio rosarino" en E. Achilli; E. Campora; L. Giampani; M. Nemcovsky; S. Sanchez; J. Shapiro. *Memorias y Experiencias Urbanas, 2° Parte: De barrios y escuelas en la ciudad.* Rosario: UNR Editora. Pp. 129-144.

Blázquez, Gustavo 1997a "El sol del 25 viene asomando. Rituales escolares y construcción de la nación. Un análisis de caso: Córdoba 1995". En: *Revista Ciencias Sociales*, Publicación del área Ciencias Sociales del CIFyH, UNC. Pp.: 11-19

Blázquez, Gustavo 1997b "Viva la patria! Una etnografía de los actos escolares". *Tesis de Maestría en Investigación Educativa.*CEA, UNC. Director: Facundo Ortega.

Boggino, Norberto 1995 *Globalización, redes y transversalidad de los contenidos en el aula.* Rosario: Editoral Homo Sapiens.

Bordegaray, Dora y Novaro, Gabriela 2004 "Educación Intercultural y Políticas de Estado ¿Más allá de los programas compensatorios?". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social. Oficio antropológico y compromiso social en las crisis.* Córdoba, Mayo. Publicado en CD

Borton, Aristóbulo y Novaro, Graciela 1997 "Los contenido Básicos Comunes de Ciencias Sociales. Una mirada desde la Antropología". En: *Propuesta Educativa*N° 16,FLACSO, Buenos Aires. Pp.:47-54.

Borton, Aristóbulo y Novaro, Graciela 2000 "Reseñas de investigación: La enseñanza de la antropología en la escuela secundaria: análisis y propuestas".En: *Propuesta Educativa*, N° 23 , FLACSO, Buenos Aires. Pp.: 36-42.

Borzone, Ana María y Rosemberg, Celia 2000 *Las aventuras de Tomás.* Buenos Aires: Ediciones Las Almenas.

Boyd, Juan; Fabret, R; Firpo, L; Garcia, S; Rabusco, N. 1974 "Caracterización sociocultural de la Reserva Indígena de Camusú Aique". *Informe presentado a la Honorable Cámara de Diputados de la Provincia de Santa Cruz.* Convenio UNLP./Gob. de Santa Cruz.

Brandi, Stella; Berenguer, Josefa; Zúñiga, Miriam 1997*Curriculum y conocimiento: un proceso de construcción social en la escuela.* San Juan: Editorial de la Fundación de la Universidad de San Juan.

Carro, S; Neufeld, M.R.; Padawer, A.; Thisted, A. 1997 "Las Familias en la Escuela Primaria: transformaciones recientes en lavida cotidiana". En: *Propuesta educativa*, N° 16, FLACSO, Buenos Aires. Pp.: 38-47

Cerletti, Laura 2003 "Niños con "problemas". Atrapados sin salida?" en *Novedades Educativas* N° 151. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. Pp.:96-104

Cerletti, Laura 2005 "Trayectorias y recorridos escolares en un barrio de la ciudad de Buenos Aires" En: E. Achilli; G. Bernardi; E. Calligaro; E. Cámpora; R de Castro; L. Giampani; M. Nemcovsky; S. Sanchez; J. Shapiro (Coords.). En: *Vivir en la ciudad. Espacios urbanos en disputa.* Rosario: Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos (Editores) Laborde Editor. Pp.: 219-224.

— . 2006; "Cumpliendo" con los niños: sobre las relaciones familias-escuelas". Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD

Chavez, Mariana 2006 "¿Quién abre la puerta?: construcción de juventud a través del uso y propiedad del espacio escolar". Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Colangelo, Adriana; Paladino, Mariana y Tisseyra, Liliana 1994 "Las prácticas escolares fronterizas con especial referencia a la problemática sociolingüística y cultural y su incidencia en los aprendizajes escolares. Estudio comparativo". Ponencia presentada en *IV Congreso Argentino de Antropologia Social* . Olavarría, Julio.

Colangelo, Adriana 2005 "La mirada antropológica sobre la infancia. Reflexiones y perspectivas de abordaje" Publicación on-line:
www.me.gov.ar/curriform/publica/oei_20031128/ponencia_colangelo.pdf

Coronel, Maria Teresa 2006 " 'Participación estudiantil y escuelas medias'. Programa de Investigación 'La convivencia institucional como analizador del funcionamiento en organizaciones del sistema educativo de Tucumán' ". Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Courtis, Corina y Santillán, Laura 1999 "Discursos de exclusión: migrantes en la prensa". En: M.R. Neufeld y J.A.Thisted, *'De eso no se habla. . . ' los usos de la diversidad sociocultural en la escuela* .Buenos Aires: Eudeba. Pp.: 117-138.

Cragnolino, Elisa 1997 "La unidad domestica en una investigaron de antropología educativa". Ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social.*

"Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición". Universidad Nacional de La Plata, Julio. Publicado en CD.

— . 2003 "Educación y estrategias de reproducción social en familias de origen campesino del norte de Córdoba" Trabajo de tesis, UNC. Directores: Lucía Garay - María Rosa Neufeld.

— . 2006 "Infancia, escolarización y apropiación de la lectura y la escritura en familias rurales". Ponencia en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Cruz, José 1967 "Vida y Aislamiento. Un enfoque antropológico del ciclo vital en Laguna Blanca, Catamarca". En: Revista del Museo de La Plata ; Tomo VI, Antropología N° 35, La Plata. Argentina.

Díaz, Raúl 1995 "Rituales, nacionalidad y política" en *Actas Pedagógicas.* Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Nacional del Comahue. Año 1 Nro. 1. Pp.: 31 a 54

— .2001 *Trabajo docente y diferencia cultural. Lecturas antropológicas acerca de una identidad desafiada.* Buenos Aires: Miño y Dávila.

Díaz, Raúl y Alonso, Graciela 1997 "Cultura pedagógica y política. Algunas reflexiones acerca de los cruces entre interculturalidad y educación popular". Ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social. "Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición".* Universidad Nacional de La Plata, Julio. Publicado en CD

Diez, Maria Laura 2004 "Educación y diversidad cultural. Interpelación a 'la interculturalidad' desde la Antropologia de la Educación". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social. Oficio antropológico y compromiso social en las crisis.* Córdoba, Mayo. Publicado en CD.

— . 2006 "Las concepciones de los alumnos migrantes en contextos escolares interculturales. Trayectorias de vida marcadas por la migración". Ponencia en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.*Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Doménech, Eduardo E. 2003 "La otredad y el espejismo de la integración. Reflexiones sobre la escuela multicultural en Argentina". *CDROM - Educación y Antropología II* NAyA Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, http://www.naya.org.ar/forms/suscripcion educacion.htm

Entel, Alicia 1984 "La imagen de los procesos sociales en los libros de lectura (1930- 1982)" *Serie de Documentos e Informes de Investigación.* Buenos Aires: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Elizalde, Silvia 2006 "El reverso de la trama. Jóvenes pobres, cuerpos 'tutelados' y retóricas institucionales: tensiones desde la interacción etnográfica" Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Gallo de Luna, María Eugenia 2005 "Desarrollando estrategias de superación. Estudio acerca de las valoraciones que otorgan a la escolaridad de nivel Polimodal los alumnos de una escuela de contexto urbano-marginal". En: *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Educativa*, Instituto Superior de Bellas Artes Juan Yapari. Consejo General de Educación, Santiago del Estero. Pp.197-208

Gandulfo, Carolina 2005 " '*Entiendo pero no hablo'.* El guaraní 'acorrentinado' en una escuela rural: usos y significaciones" Tesis de Maestría, PPAS, UNAM. Directora: Dra. Claudia Briones

García, Ana 2003 "Lo que el agua no se llevó. El protagonismo docente en la inundación de Santa Fe". En:*Ensayos y Experiencias N° 54 'Identidades culturales y relaciones de poder en las prácticas educativas'.*Buenos Aires: Ediciones Novedades educativas. Pp.: 97-106

García, María del Carmen; García, Stella; Tamango, Liliana 2000 "La matemática de la escuela o la escuela de matemática".En: J. Sagula y O. Isnardi (Comp.) *Memorias del II Simposio de Educación Matemática Internacional.* Chivilcoy, Buenos Aires, Mayo CD-Room. Edit CESICh [ISBN No. 987-43-1960]

García, J. F. 1986 "Notas sobre el concepto de ideología y la transformación de la escuela". En *Revista Colombiana de Educación* N° 17. Bogota.

García, Javier 2004 "Aspectos de la construcción de ciudadanía en la escuela. Las formas de convivencia generadas entre adolescentes y adultos". Ponencia presentada en *VII Congreso Argentino de Antropología Social "Oficio antropológico y compromiso social en las crisis".* Córdoba, Mayo. Publicado en CD

García, Stella y Alaniz, Marcela 2000; "Antropología y Educación: Estado de conocimiento. Aportes para una discusión". Publicado en Actas del *VI Congreso Argentino de Antropología Social "Identidad Disciplinaria y Campos de Aplicación".*Mar del Plata, Septiembre. CD-Room: ACTAS C.A.A.S. [ISBN N°987-9136-96-9]

Gessaghi, Victoria 2005 "Proceso de construcción de la desigualdad social en la vida cotidiana escolar: diferencias entre y dentro de las escuelas articuladas". *Educación, Lenguaje y Sociedad* Vol III N° 3 Revista del Instituto para el Estidio de la Educación, el lenguaje y la Sociedad, Facultad de Ciencias Humanas UNLPam. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores. Pp.: 155-172

Ghiglino, Josefina y Lorenzo, Mónica H. 1997 "La escuela y el problema de la 'marginalidad social' ". Ponencia presentada en*V Congreso Nacional de Antropología Social V Congreso Nacional de Antropología Social. "Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición".*Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Julio. Publicado en CD

Girola, Claudia M. 1988 "Existencia y Transmisión de Prejuicios Sociales por el Maestro de Escuela Primaria: Una Exploración de las Formas de Discriminación". En *Cuadernos de Antropología Social* V1 N°2. Buenos Aires: FFyL. UBA. Pp.: 55-58.

Goldberg, Carola y Szulc, Andrea 2000 "Espacios vacíos, niños tristes y escuelas de frontera". En *'El otro etnográfico': problemas y nuevas aproximaciones.*Cuadernos de Epistemología de las Ciencias Sociales N° 6. FFyL. UBA. Pp.: 7-20.

Guzmán, Héctor 2005 "Mundo Rural en Santiago del Estero: los estilos socio-culturales de los docentes y alumnos en las escuelas rurales de Santiago del Estero. El debate colonial" en *Actas de las Primeras Jornadas de Investigación Educativa*, Instituto Superior de Bellas Artes Juan Yapari. Santiago del Estero: Consejo General de Educación. Pp. 130 -143.

— .2005 "Hacia una revisión de la categoría 'niño' y 'cultura wichi' a través de la escuela en el Departamento Ramón Lista, Formosa". Ponencia presentada en el *Simposio 'Miradas antropológicas sobre la niñez' del Congreso Latinoamericano de Antropología.* Rosario, Julio. Publicado en CD.

— .2006 " 'Para mi que esos chicos son qom pero doqshe laqtaq'. Reflexiones sobre la relación lengua-identidad en niños indígenas de un barrio toba urbano". Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD

Hecht, Ana y Szulc, Andrea 2004 "Los niños indígenas, sus subjetividades y la escuela". Ponencia presentada en *II Congreso Nacional de Sociología. Taller 'Infancia, Adolescencia y Sociedad'.* Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Publicado en CD.

Heras, Ana Inés 2003 "Contribuciones de la etnografía al trabajo docente sobre la diversidad cultural: análisis de experiencias con docentes jujeñas". *CDROM Educación y Antropología II* NAyA Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología, http://www.naya.org.ar/forms/suscripcion educacion.htm.

Heredia Luis y Bixio Beatriz 1987 "Distancia Cultural y Lingüística. Una hipótesis sobre el fracaso escolar en poblaciones rurales del oeste cordobés". Publicación del Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba y Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Letras.

Hermitte, Ester y Klein, Herbert 1972 "Crecimiento y estructura de una comunidad provinciana de tejedores de ponchos: Belén, 1678–1869". Instituto Torcuato Di Tella. Documento de trabajo N° 78.

Hernández, Isabel (1973) "La Discriminación Étnica en la Escuela. Proposiciones para un nuevo sistema educativo indígena". En: *Revista de Ciencias de la Educación* N° 12. Buenos Aires. Pp.: 51-56

Hernández, Isabel 1993 "Educación y Etnicidad. Socialización Escolar y Relaciones Interétnicas". En I. Hernández y colab. *La identidad enmascarada. Los mapuches de Los Toldos.* Buenos Aires: Eudeba. Pp.:161-212

Hirsch, Mercedes (2004) "Aprehender (in)tensionado (Aspectos y efectos de la reforma escolar)". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social. 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'*. Córdoba, Mayo. Publicado en CD.

Holstein, Adriana 1997 "Relaciones al interior del grupo escolar". Ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social. 'Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición'*. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Julio. Publicado en CD.

— .1999 "La experiencia de la diversidad en los grupos escolares". En: M.R. Neufeld y J.A.Thisted, *'De eso no se habla...' los usos de la diversidad sociocultural en la escuela* .Buenos Aires: Eudeba. Pp.: 139-153.

Ibáñez Caselli, M. A 1999 "Investigación y Extensión Universitaria: Una experiencia de Apoyo Escolar a niños indígenas toba en la cuidad de la Plata." García, S.; Tamagno, L; Ibañez Caseli, M.A; García, M. Del C.; Benítez, G; Alaniz,M.; Solari Paz,V; Parmigiani, V. Poster del *Congreso Nacional de Investigación Educativa*. Publicado en www.infozeus.com

— .2002 "Los usos de la lengua materna y el español en la realidad de indígenas toba migrantes en la provincia de Buenos Aires. Argentina". En *Anuario de Lingüística Hispánica,*Tomo XIV, España: Universidad de Valladolid.

Ibáñez Caselli, M. A., Alaniz, M., Gómez, J; Fernandez, T, Fernandez, E; Rojas, A; Alegre T.; Medina, L. (2004) "Educación Indígena en la ciudad. Reflexiones para una propuesta educativa para las comunidades toba migrantes en la provincia de Buenos Aires, Argentina" en G. Solís Fonseca (comp.) *Cuestiones de Lingüística General Hispánica y Aplicada. 3º Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas.*Serie Coediciones GTZ, PROEIB ANDES, UNMSM, Fondo Editorial, Lima, Perú

Jure, Elisa 2005 "Escuela, matrices culturales y contexto barrial: análisis de las significaciones que docentes y familias producen en una escuela del conurbano". Tesis de Maestría Programa Buenos Aires de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Buenos Aires. Director: Dr. Aldo Ameigeiras.

Krawczyk, Nora 1987 "Los procesos institucionales y la discriminación educativa en los colegios secundarios de Argentina". Buenos Aires: FLACSO. Publicación on- line: www.flacso.org.ar/publicaciones_resultados.php?B=1&pagina=6

Landreani, Nélida 1998: "La deserción, una manera de nombrar la exclusión social". En *Revista Critica Educativa* Año III N° 4. Pp.: 37-43

— .1999 "Las condiciones del trabajo docente en la reforma educativa" en Primer Encuentro del Nuevo Pensamiento Política Trabajo y Educación, CTA Buenos Aires.

— . 2000 "Alienación y trabajo docente en la educación neoconservadora" Ponencia presentada en *LASA 2000 XXII International Congreso*, Miami Florida, USA. Publicación on-line: www.lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Landreani

Lentini, Ana E. y Zeller, Norberto 1988 "La escuela primaria y la atención educativa en sectores marginales de Capital Federal". En: *Cuadernos de Antropología Social* V1 N°2, Buenos Aires: FFyL UBA. Pp.: 59-64

Maldonado, Mónica M. 2000 *Una escuela dentro de una escuela. Un enfoque antropológico sobre los estudiantes secundarios en una escuela pública de los '90.* Buenos Aires: Eudeba.

— . 2005 "Escuela media, crisis y relaciones problemáticas". En: *Actas de la I Reunión Científica Internacional sobre Etnografía y Educación* organizada por el Centro de Estudios Universitarios de Talavera de la Reina, de la Universidad de castilla-León La Mancha y la Universidad Complutense de Madrid. Talavera de la Reina, España, Julio.

Maldonado, Mónica; Servetto, Silvia; Uanini, Mónica y Molina, Guadalupe 2004 "Identidades en riesgo y relaciones por conocer. Los estudiantes en la escuela media". Ponencia presentada en *VII Congreso*

Argentino de Antropología Social. 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'. Córdoba, Julio. Publicado en CD.

Mancovsky, Viviana 1997"Los Juicios de valor en el discurso y en los comportamientos del docente: un camino posible para analizar el fenómeno de la exclusión social".Ponencia presentada en *Primer Congreso Internacional 'Pobres y Pobreza en la Sociedad Argentina'*, Universidad Nacional de Quilmas (UNQ) – Centro de Estudios e Investigaciones Laborales - CONICET. Quilmes, Noviembre. Publicado en CD

Mendoza, Mario 2003 Las estrategias de escolarización de las familias campesinas collas del Noroeste Argentino: el caso Nazareno. Buenos Aires FLACSO. Publicado en: www.flacso.org.ar/publicaciones_ resultados.php?B=1&pagina=7

Merlo, S.; D'amato, N.; Audiffred, L. y Bossio, A (1997) "Experiencia docente de las escuelas de la comunidad toba de rosario. Conformación del consejo de Idóneos y selección de maestros aborígenes". En: *Antropología Social* Tomo IV. Rosario: Editora de la Universidad Nacional de Rosario. Pp.: 153-161

Messineo, Cristina 1994 "Oralidad y escritura. Alfabetización de comunidades Indígenas". Ponencia presentada en *IV Congreso Argentino de Antropología Social* Olavaria, Julio. Publicado en CD.

Milstein, Diana 2000 "Lo Público contra el Estado". En: *Expresiones colectivas y prácticas políticas.* Buenos Aires: Editorial Espacio. Pp.: 59-70.

— .2003 *Higiene, Autoridad y Escuela: Madres, maestras y médicos. Un estudio acerca del deterioro del Estado.* Buenos Aires: Miño y Dávila.

— .2004 "Un Nuevo Desafío: sobrevivir a la Transformación Educativa". En: *Cuadernos Universitarios de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales* N° 22 Universidad Nacional de Jujuy, Mayo. Pp.: 11-21

— .2006 "Y los niños, ¿por qué no? Algunas reflexiones sobre un trabajo de campo con niños". En: *Revista Avá N° 11*Programa de Antropología Social Universidad Nacional de Misiones. Pp.: 49-59

Milstein, Diana y Mendes, Hector 1994 "La etnografía atrapada". Ponencia presentada en *Primeras Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos* – IDES / UBA. Buenos Aires (mimeo)

— .1996 "La enseñanza artística y la escuela: una relación contradictoria". En: *Actas pedagógicas. Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Nacional del Comahue. Año 1 nro 1.*Pp: 85 a 106.

— .1999 *La Escuela en el Cuerpo: Estudios sobre el orden escolar y la construcción social de los alumnos en escuelas primarias.* Madrid: Miño y Dávila.

— .2004 "La escuela y la ciudad: estética y ética en el período de la conformación del Estado en Argentina". En *Revista Interação Faculdade de Educaçao*, Universidade Federal de Goiás v.29, n.°1, jan./jun. Pp.: 11-24.

Milstein, Diana y Pujó, María T. 2004 "Clases de música sin música: aprender la escuela. Un estudio de las relaciones entre la Música y la Música Escolar". En: *Actas Pedagógicas* N° 2, Revista de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue. Pp.: 48-56.

Molina, Guadalupe 2005 " 'Me quiere...mucho, poquito...nada' modos de construir la sexualidad y los afectos de los jóvenes de la escuela secundaria". En: E. Achilli; G. Bernardi; E. Calligaro; E. Cámpora; R de Castro; L. Giampani; M. Nemcovsky; S. Sanchez; J. Shapiro (Coords.) *Vivir en la ciudad. Espacios urbanos en disputa.* Rosario: Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos (Editores) Laborde Editor. Pp.: 153-171.

Mombello, Laura 1997 "Multiculturalidad y Trabajo Docente. Los maestros de Comunidad Mapuche en la Provincia de Neuquén".En ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social. 'Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición".* Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Julio. Publicado en CD.

— .1998 "Puesta en escena, consagración y reconocimiento. Política y diferencia en los rituales del 'Dia de la Raza' ". En *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología NAyA.* Publicado en: http://www.naya.com.ar/congreso/ponencia1-1.htm

Montenegro, Marcela 2004 "Jóvenes cordobeses de 15 a 17 años en situación de abandono de la escolaridad obligatoria: reconstruyendo y construyendo el sujeto objeto de la investigación". Ponencia presentada en *VII Congreso Argentino de Antropología Social. 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'.* Córdoba, Julio. Publicado en CD.

Montesinos, María P. y Pallma, Sara 1999 "Contextos urbanos e instituciones escolares. Los 'usos' del espacio y la construcción de la diferencia". En: M.R. Neufeld y J.A.Thisted, *'De eso no se habla...' los usos de la diversidad sociocultural en la escuela* .Buenos Aires: Eudeba. Pp.: 57-89

Nemcovsky, Mariana 2006 "El bajo Ayolas en la memoria. La basura y la escuela o 'la escuela de la

basurita' ". En: E. Achilli; G. Bernardi; E. Calligaro; E. Cámpora; R de Castro; L.Giampani; M.Nemcovsky; S. Sanchez; J.Shapiro (Coords.) *Memorias y Experiencias Urbanas, 1° Parte: De algunas tendencias en la ciudad.* Rosario: UNR Editora. Pp.: 115-128.

Neufeld, María Rosa 1988 "Estrategias Familiares y Escuela". En: *Cuadernos de Antropología Social* V1 N°2, Buenos Aires: FFyL UBA. Pp.: 31-39.

— . 1992 "Subalternidad y Escolarización: acerca de viejos y nuevos problemas de las escuelas de islas". En: *Cuadernos de Antropología Social*, Universidad Nacional de Luján, Departamento de Ciencias Sociales.

— .2000 "Familias y escuelas: la perspectiva de la antropologia social". En: *Ensayos y experiencias N° 36 'Familias y Escuela'.* Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. Pp.: 87-96

— .2006 *Familias y Escuelas. Interacciones: encuentros y desencuentros.* Colección Noveduc. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.

Neufeld, María R. y Thisted, J. Ariel 1997 "El crisol de razas hecho trizas: ciudadanía, exclusión y sufrimiento" En: *Antropología Social* Tomo IV. Rosario: Editora de la Universidad Nacional de Rosario.

— .1999 "Pobreza y diversidad sociocultural: niños, docentes e investigadores en la trama de los padecimientos sociales". En: *Ensayos y Experiencias N° 30 'Malestar Docente'.* Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas. Pp.: 65-75.

— .2004 " 'Vino Viejo en Odres Nuevos': Acerca de Educabilidad y Resiliencia". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social. Oficio antropológico y compromiso social en las crisis.* Córdoba, Julio. Publicado en CD.

Novaro, Gabriela 1999 "El tratamiento de la migración en los contenidos escolares. Nacionalismo, integración y marginación". En: M.R. Neufeld y J.A.Thisted, *'De eso no se habla...' los usos de la diversidad sociocultural en la escuela.*Buenos Aires: Eudeba. Pp.: 57-89.

— .2000 "Conocimiento social y formación moral. El tratamiento de la discriminación en la escuela". En: *Cuadernos de Antropología Social*N° 12, Sección Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Buenos Aires. Pp.: 115-141.

— .2003 " 'Indios', 'aborígenes' y 'pueblos originarios'. Sobre el cambio de conceptos y la continuidad de las concepciones escolares". CDROM - *Educación y Antropología II* NAyA Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología.

Padawer, Ana 1997"La desigualdad social y la educación básica: la experiencia de una escuela sin grados en la provincia de Buenos Aires". En: *Antropología Social*Tomo IV. Rosario: Editora de la Universidad Nacional de Rosario. Pp.: 115-132

— .1998 "La desigualdad social y la escuela primaria. Una perspectiva antropológica sobre propuestas pedagógicas alternativas" Informe final de investigación. FFyL, UBA.

— .2000 Las Instituciones Educativas en tiempos del ajuste estructural. En: *Estado y sociedad: las nuevas reglas del juego.* 1° edición. Buenos Aires: Eudeba. Pp.:96- 107.

Palma, Néstor 1973 *Estudio antropológico de la medicina popular de la Puna Argentina.* Buenos Aires: Carabón.

Pallma, Sara 2004 "Una aproximación antropológica a la problemática de la capacitación de los docentes que trabajan en contextos de pobreza y discriminación". Ponencia presentada en *VII Congreso Argentino de Antropología Social. 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'.* Córdoba, Julio. Publicado en CD.

Pallma, Sara y Sinisi, Liliana 2004 "Tras las huellas de la etnografía educativa. Aportes para una reflexión teórico metodológica". En: *Cuadernos de Antropología Social*N° 19, Sección Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Buenos Aires. Pp.: 121-138.

Pini, Mónica 2006 "La escuela pública que nos dejaron los noventa: entre la culpabilización y la victimización de los alumnos pobres". Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Piotti María Lidia 2004 "De la escuela vivida en silencio a la escuela de la democracia. Trayectoria escolar de los hijos de las víctimas del terrorismo de estado". Ponencia presentada en *VII Congreso Argentino de Antropología Social. 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'.* Córdoba, Julio. Publicado en CD.

Pizarro, Cynthia 2006 "Las prácticas educativas y la articulación y la articulación de lo local y lo global . Desafíos para un política curricular que apunte al desarrollo regional". Ponencia presentada en *Congreso Regional de Ciencia y Tecnología.* Catamarca, Septiembre. Publicado en CD.

Pizarro, C. ; Verna, M. A; Kaen, C.; Monferrán, D. I. ; Tejeda, M. E.; Cejas, E.I., Ortega, K. M.; Fernández, J. R.; Piovano, M. B. y Bazán, V. R.2003 "La construcción de la identidad en las prácticas educativas en contextos rurales. Aproximaciones desde el sentido del acto de apertura del ciclo lectivo para los agentes escolares". CDROM - *Educación y Antropología II* NAyA Ciudad Virtual de Antropologia y Arqueologia.

Podgorny Irina 1999 Arqueología de la educación. Textos, indicios, monumentos. La imagen de los indios en el mundo escolar. *Colección Tesis Doctorales.*Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Puiggrós, Adriana; José, Susana y Balduzzi, Juan 1987 *Hacia una Pedagogía de la imaginación para América Latina.* Buenos Aires: Editorial Contrapunto

Quadrelli, Andrea 1998 "Ejapo letra Para'i. Educación, escuela y alfabetización en la población indígena de la provincia de Misiones." Tesis de Maestría. PPAS. UNaM. Directora: Mgter. Ana María Gorosito.

Redondo y Thisted, Ariel 2004 "Mitos y realidades de las escuelas en los márgenes". *Primer Congreso Internacional "Pobres y Pobreza en la Sociedad Argentina*", Universidad Nacional de Quilmes (UNQ)-Centro de Estudios e Investigaciones Laborales CONICET. Buenos Aires, Octubre. Publicado en CD

Reybet, Carmen Adela. 2004 "Prácticas alternativas de maestros y maestras en el campo neuquino: moviendo los hilos del lugar de la escuela y la comunidad. Estudio de la narrativa de un colectivo docente", Neuquén1984-1994". Tesis de maestría FLACSO Buenos Aires. Directora: María Rosa Neufeld

Rockwell, Elsie 1979 "Etnografía y Conocimiento Crítico de la Escuela en América Latina" en *Perspectivas* Vol. XXI, N°2. Buenos Aires. Pp.: 171-184

— .1981"Caminos y rumbos en la investigación etnográfica en América Latina". En: *Cuadernos de Antropología Social* N° 13, Sección Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Buenos Aires. Pp.: 53–64

Rodríguez, Susana 1987 "La enseñanza de la antropología en el nivel medio". En: *Boletín del Dpto. de Historia de la Facultad de Humanidades* de la Universidad Nacional del Comahue N° 9, julio/diciembre.

— .1991 "Cuentos mapuches en una escuela de Neuquén. Experiencia con docentes de escuelas primarias" en *Actas de las II Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica de la Prov. de La Pampa*, Santa Rosa. Pp.: 97-105.

— .1994a "La incorporación de las tradiciones orales mapuches en los distintos niveles de la enseñanza". Ponencia presentada en *47 International Congress of Americanists*, New Orleáns. Tulane University. Wyllys Andrews y Elizabeth Oster Mozzillo (compiladores). New Orleáns, EEUU. Pp.: 220 - 235.

— .1994b "La etnoliteratura mapuche va a la escuela. Experiencia en Neuquén, Argentina". En: Yosuke Kuramochi (coord.)*Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales.* Quito: Abya – Yala. Pp.:183–198.

Rodríguez de Anca, Alejandra y Mombello, Laura (1997) "Los maestros y el himno nacional argentino: entre la calle y la escuela: Una aproximación a los sentidos del patrimonio"En *Universidad, Cultura y Sociedad.Reflexiones en torno al Desarrollo Regional.* Ponencias presentadas al Segundo Seminario Universidad y Desarrollo Regional, Osorno, Chile. pp. 61- 68.

Rubinelli, María Luisa 2005*Sujetos Sociales y educación en Argentina hoy.* Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.

Sabarots, Horacio 2005 "Trayectorias Juveniles y redes sociales locales en barrios pobres de Buenos Aires". En: A. Villafañe (comp.)*Construyendo lo Local.* La Plata: Ediciones Al Margen – NuRES. Pp.: 77 - 98

Sánchez, Fernando 2004 "El internado para niños indígenas Ceferino Namuncurá. Un caso paradigmático de educación asimilacionista". En: G. Alonso y R. Díaz (Coords.) *Construcción de espacios interculturales*, Buenos Aires: Miño y Dávila, ISBN: 950- 9467-93-6. Pp. 183-193.

Santillan, Laura 2004 "Trayectorias educativas en los contextos de interacción familiar/barrial". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social. 'Oficio antropológico y compromiso social en las crisis'.* Córdoba, Julio. Publicación en CD.

— .2006 "La construcción social del problema de la educación: un estudio antropológico desde la perspectiva y los modos de vida de los grupos familiares". En: *Revista Intersecciones*, de la Universidad Nacional del Centro, Olavaria.

Schmukler, Beatriz y Savigliano, Marta 1988 "Cooperación o autoritarismo en el vínculo familias y escuela". En: *Cuadernos de Antropología Social* V1 N°2, Buenos Aires: FFyL UBA. Pp.: 41-52.

Scotto, Gabriela 1988 "Educación y Prestigio". En: *Cuadernos de Antropología Social* V1 N°2, Buenos Aires: FFyL UBA. Pp.: 53-54.

Silva, Aurora B. y Bianchi, Liliana B. 1997 "El estudiante del último año de la escuela secundaria". Ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social. 'Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición'*. Universidad Nacional de La Plata, Julio. Publicado en CD.

Sinisi, Liliana 1997 "Integración escolar y diversidad sociocultural. Una relación polémica". Ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social. "Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición"*. Universidad Nacional de La Plata, Julio. Publicado en CD

— .1999 "La relación *nosotros-otros*en espacios escolares 'multiculturales'. Estigma, estereotipo y racialización". En: M.R. Neufeld y J.A.Thisted, *'De eso no se habla...' los usos de la diversidad sociocultural en la escuela.*Buenos Aires: Eudeba. Pp.: 189-234.

Soria, Dante 1985 "Antropología y Educación. Marco teórico para el estudio de la educación en lo valles calchaquíes" *Informe de Investigación.* Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional de Tucumán.

Suárez, Daniel 1997 "La Formación docente por dentro: una aproximación etnográfica a los procesos de localización del currículo".En: *V Congreso Nacional de Antropología Social. 'Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición'*. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Julio. Publicado en CD.

.2006 "Documentación narrativa de experiencias pedagógicas, etnografía de la educación e imágenes de infancia / adolescencia / juventud". Ponencia presentada en *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Sus Maria Claudia 1988 "Democratización del espacio escolar. Acreditación y disciplina: dos cuestiones no resueltas." En: *Revista Pilquen N°1* Universidad Nacional del Comahue. Centro Regional Viedma. Pp.: 58-66

Szulc, Andrea 2000; "La construcción social de la niñez en Chacabuco (provincia de Buenos Aires)". Ponencia presentada en *VI Congreso Argentino de Antropología Social "Identidad disciplinaria y campos de aplicación".* Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata y Colegio de Graduados en Antropología. Mar del Plata. Publicación en CD

— .2004 "Niños: los otros 'otros' ". Ponencia presentada en *III Reunión de Antropología del MERCOSUR*, Universidad Nacional de Misiones. Posadas, noviembre. Publicado en CD.

Tedesco, Juan C.; Cecilia Braslawsky y Ricardo Carciofi 1987 *El Proyecto burocrático autoritario. Argentina 1976-1982.*Buenos Aires: Miño y Dávila.

Vain, Pablo 1997 *Los rituales escolares y las Prácticas Educativas.* Misiones: Editorial Universitaria, UNAM.

Vanella, Liliana 2002 "La investigación educativa en la Formación Docente". En: *Cuadernos de Educación año II. Número 2.* Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades U.N.C. Pp.: 39-56

Vessuri, Hebe 1975 "La explotación agrícola familiar en el contexto de un sistema de plantación: Un caso de la provincia de Tucumán". En: Revista del IDES, N° 58, Vol. 5, Buenos Aires, Argentina. Pp.: 106-123

Vidal, Aixa y Mallía, María Soledad 2003 "La arqueología también va a la escuela. Propuesta para su aplicación en la EGB" En: CDROM - *Educación y Antropología II* NAyA Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología.

Vives, Camila 2006 "Políticas de niñez en la Ciudad de Buenos Aires: la disputa entre un organismo de protección integral y las viejas prácticas intervencionistas".En: *XI Simposio Interamericano de Investigación Etnográfica en Educación.* Buenos Aires, Marzo. Publicado en CD.

Yausaz, Fabián; Fernández Salazar, Beatriz; Velozo, Marta; Hernández, Luis; Gandulfo, Carolina 2006 *"Martín y Ramona"*, Instituto Superior San José, Corrientes.

Zoppi, Ana 1997 "El 'drama del desarrollo' en los más recientes megaproyectos de transformación educativa en la Argentina". Ponencia presentada en *V Congreso Nacional de Antropología Social. 'Lo local y lo global, la Antropología social en un mundo en transición'.* Universidad Nacional de La Plata, Julio. Publicado en CD.

— .1998 "La construcción social de la profesionalidad docente". *Tesis de Maestría.* PPAS. UNaM. Director: Dr. Fernando Jaume.

Artículos de investigación

96
96
96

El ingreso a la institución policial. Los *cuerpos inviables*

Mariana Sirimarco[1]

Resumen

Desde la delimitación de un determinado cuerpo físico hasta la pretensión de determinados registros de actuación corporal, la agencia policial va seleccionando, modelando y alentando un cierto cuerpo individual en conformidad con las necesidades del orden institucional. Existen ciertos cuerpos, sin embargo, que fracasan en este empeño de ser orientados hacia un nuevo patrón de normas y actitudes corporales. Cuerpos que se resisten –por diversos motivos– a ser signados como un territorio institucional. Este artículo intenta un abordaje del proceso de construcción del *sujeto policial* atendiendo no tanto a los *cuerpos legítimos* que produce, sino a los *cuerpos inviables* que demarca, con el objetivo de dinamizar este período formativo a partir –también– de las tensiones que desnuda.

Palabras clave: sujeto policial, cuerpo legítimo, cuerpo inviable

Abstract

From the demarcation of a certain physical body to the intention of certain ranges of corporal performance, the police institution selects, models and encourages a certain individual body in accordance with the necessities of institutional order. There are certain bodies, however, that failed in this endeavor of being directed towards a new pattern of corporal rules and attitudes. Bodies that withstand, for different reasons, to be marked as an institutional territory. This article intends an approach of the process of modeling police subject *that pays attention not just to the* legitimate bodies *that produced but to the* unviable bodies *that marked out, with the aim of revitalize this formative period taking into account the tensions that uncovers.*

Key words: *police subject, legitimate body, unviable body*

I

Argumentaba en trabajos anteriores que la formación impartida en las Escuelas de ingreso[2] a la carrera policial bien puede entenderse como una suerte de *período de separación* entre estados distintos (Firth, 1933; Turner, 1980, 1988), donde se instruye a sujetos civiles para convertirse en sujetos policiales (Sirimarco, 2001, 2005, 2004a y b, 2006). Cabe aclarar que no se trata aquí del *pasaje* de lo civil a lo policial, en una suerte de *transición* de uno a otro estado dentro de una misma totalidad. Se trata, más bien, del abandono irrecuperable de lo civil como condición imprescindible para devenir policía. Así, el período educativo policial, antes que una transición, conlleva un cambio de paradigma, en tanto es la ruptura de posturas (civiles) pasadas la que posibilita la posterior adquisición del nuevo estado.

Tal dinámica de separación resulta de considerar que la labor policial es –ante los ojos de la misma institución– irreconciliable con la "*vida civil*". *Ser policía* se vuelve así una identidad excluyente, y el paso por las Escuelas iniciales toma entonces la modalidad de un período transformativo, de un movimiento de distanciamiento social, donde la adscripción a la institución no puede generarse mas que "destruyendo" lo civil.

El presente trabajo se inscribe en el marco de una investigación acerca del proceso de construcción del *sujeto policial* tal como es desarrollado en las Escuelas de ingreso a la carrera policial. En estos análisis acerca de la formación policial, es claro que el eje no puede estar puesto en el funcionamiento formal de la institución educativa. Recientemente, diversos mecanismos organizativos fueron puestos en práctica, desde la esfera política (Sigal *et al*, 1998), para instrumentar un cambio en la formación policial bonaerense. Estas reformas educativas, inmersas en un contexto de reforma mayor,[3] implicaron, en líneas generales, modificaciones a nivel curricular y organizativo: reestructuración de los planes de estudio, incorporación de nuevas asignaturas, incorporación de docentes ajenos a la institución, cursado por fuera de las escuelas policiales, etc.

Mis avances en esta temática permiten comprender, por el contrario, que un análisis que pretenda abordar la cuestión de la formación policial no puede desconocer aquellos aspectos del proceso educativo que corren paralelamente a las materias dadas, y que resultan importantes fuentes de conocimien-

to para los futuros policías, en tanto los instruyen acerca de las relaciones, jerarquías y prácticas propias de la institución. Es en estos contextos que escapan a la currícula donde planteo que puede visualizarse, de manera más acertada, el proceso de formación policial. Es en estos contextos, por lo tanto, por los que discurre el desarrollo de este trabajo.[4]

Acercarse a estas otras pautas que moldean el proceso formativo policial implica ratificar entonces la pertinencia de un abordaje de análisis que privilegie, antes que lo dicho, lo actuado. Un abordaje que rescate la cotidianeidad de los sujetos, quebrando de este modo la posible tensión entre las prácticas y sus narrativas. En este sentido, gran cantidad de análisis acerca de la educación que recibe el personal policial se estructuran en torno a la resolución de cuestionarios diagramados para testear la lógica y *praxis* institucional (Fielding, 1984; Reiner, 1992; Ford, 2003). Esta metodología resulta, sin embargo, una herramienta insuficiente en este campo, al confundir, en un mismo nivel, la práctica efectiva con el *deber ser*.

En contraposición con estas posturas, la presente investigación –de la que este artículo es parte– intenta abordar este proceso formativo a partir de un anclaje en lo corporal. Y esto porque los discursos sobre el cuerpo y la corporalidad se vuelven instancias de suma centralidad en estos contextos educativos (Sirimarco, 2004b, 2005).

Plantear un análisis desde esta perspectiva implica discutir con las posturas que, desde la filosofía antigua y moderna, han contribuido a concebir *self* y cuerpo como entidades separadas. Contra esta concepción de la mera fisicalidad de lo corpóreo, la propuesta pasa por entender al cuerpo como un sujeto que se *es*, donde éste no es ya un objeto del mundo, sino nuestro medio de comunicación con él (Merleau-Ponty, 1957; Scheper-Hughes y Lock, 1991; Bourdieu, 1999; Csordas, 1999; Galimberti, 2003). Abonar esta postura implica sostener entonces una rehabilitación ontológica de lo corpóreo, donde el cuerpo es entendido como sujeto perceptivo capaz de una comprensión basada en prácticas corporales (Jackson, 1983; Crossley, 1995).[5]

Es en este contexto de significación que planteo partir de un anclaje en lo corporal para analizar la construcción del *sujeto policial*, proponiendo que la construcción de este *self* implica, en gran medida, el re-encauzar los usos y gestualidades de un cuerpo "civil" en un cuerpo institucionalmente aceptado. En este sentido, el cuerpo se transforma en el punto nodal en el que se anclan los imperativos que lo forjan.

El ingreso a la institución policial puede abordarse entonces como un proceso de alienación de los cuerpos, donde la institución se apodera tanto de su materialidad como de sus representaciones, orientando sus acciones y comportamientos hacia un nuevo patrón de normas y actitudes corporales. En la construcción del *sujeto policial*, el cuerpo se transforma en el escenario mismo de esa construcción. Marcarlo es de-signarlo, transformarlo en el soporte idóneo para portar el signo del grupo (Galimberti, 2003).

A la luz de lo argumentado hasta aquí, el foco del análisis se resignifica. Ya no se trata sólo de indagar acerca del proceso de construcción del *sujeto policial*, sino de hacerlo a partir de aquellas prácticas, sentidos y valoraciones que, asociadas a los usos corporales, la agencia policial pone en marcha para trocar el cuerpo "civil" de los ingresantes en un cuerpo policial. Es decir, en un *cuerpo legítimo* para la mirada institucional. Desde la delimitación de un determinado cuerpo físico hasta la pretensión de determinados registros de actuación corporal, la agencia policial va seleccionando, modelando y alentando un cierto cuerpo individual en conformidad con las necesidades del orden institucional.

Existen ciertos cuerpos, sin embargo, que fracasan en este empeño de ser orientados hacia un nuevo patrón de normas y actitudes corporales.[6] Cuerpos que se resisten –por diversos motivos– a ser signados como un territorio institucional. Este trabajo intenta abordar el proceso de construcción del *sujeto policial* atendiendo no ya a los *cuerpos legítimos* que produce, sino a los *cuerpos inviables* que demarca, con el objetivo de dinamizar este período formativo a partir –también– de las tensiones que desnuda.

II

El rechazo que envuelve a estos cuerpos puede considerarse como bivalente. Alude tanto a los individuos que rechazan absolutamente el planteo institucional como al rechazo de la misma institución hacia aquellos que no considera aptos para el ejercicio de la función policial. En uno y otro caso, se trata de cuerpos que no se han revelado aptos en la misión de adaptarse a la dinámica que supone el proceso formativo. Hablar de *cuerpos inviables* permite, en este sentido, rescatar tanto la perspectiva individual como la institucional, en tanto da cuenta de aquellos sujetos que bien se han planteado resistentes a la rutina de instrucción o que bien son considerados, por sus instructores o compañeros, no capacitados para sobrellevarla. Se trata, en uno u otro caso, de cuerpos que no logran adecuarse a la disciplina institucional. Esto es, de cuerpos que no pueden incorporarse, llámese incompetencia o propio convencimiento, al patrón de actuación alentado.

La inviabilidad de ciertos cuerpos no debe ligarse, de manera causal, a la falta de afición que se tenga por las rutinizaciones escolares (disciplinamiento, *milongas*, etc). Dicha inviabilidad no alude necesariamente a la falta de empatía con la lógica

de la instrucción, sino que alude, más bien, a la capacidad de desempeñarse según los parámetros institucionales, se esté o no de acuerdo con ellos. A la mayoría de Cadetes y Aspirantes puede no gustarles el paso por las Escuelas de ingreso, pero ello no implica que se revelen incapaces en la tarea de adaptarse a los requerimientos cotidianos. De hecho, no es extraño encontrarse con policías en servicio que reconocen haber sufrido, en su momento, la dinámica de estos establecimientos. Los *cuerpos inviables* lo son más por la incompetencia en el desempeño que por la motivación que a éste subyace.

Contrariamente a lo que pueda pensarse, la inviabilidad de estos cuerpos puede manifestarse mucho antes del período de instrucción. Puede manifestarse, por ejemplo, en el momento mismo de solicitar el ingreso a la institución. Así, en el cumplimiento de estos requisitos –exámenes físicos, médicos, psicológicos– se dirime tanto la elección de aquellos a los que se considera aptos para convertirse en policías como el rechazo de aquellos que la institución entiende que no lo son.

En este primer proceso selectivo se deben sortear una serie de rutinas examinadoras, desde análisis médicos (radiografías, electrocardiograma, análisis de orina, vacunas, pruebas de sífilis y látex de chagas) y tests psicológicos, hasta pruebas físicas (resistencia, fuerza de brazos, abdominales). La evaluación –superados los análisis clínicos y las obligatorias vacunas– toma un día completo, en el que se suceden los exámenes mencionados. Los cuerpos que se descartan, sin embargo, no siempre implican fallas efectivas en el desempeño de estas distintas evaluaciones. Una Cadete me relataba su propia experiencia en relación a los trámites de ingreso:

> Yo pasé todo, sabía que el intelectual me había dado muy bien porque tenía toda una preparación. Yo antes de eso [de ingresar a la policía] estudié Licenciatura en Informática, yo ya estaba entrenada en lo que es estudio, responder. Me da que estaba apto en el psicológico, porque el tipo me había preguntado un montón de cosas. Y yo había estado haciendo terapia por mi cuenta, ya iba al psicólogo. A mí me da apto el psicológico, me da apto todo, y no me da apto el físico. No el físico de lo que es entrenamiento, sino el físico de lo que es parte de análisis. El médico, no me da apto. Entonces qué hago yo. Digo no, a mí no me van...Empiezo a llamar a la Escuela, por mi cuenta y me dicen "no, porque se perdieron tus análisis".

Los análisis perdidos constituyen, como me explicaba esta Cadete, uno de los tantos ardides puestos en juego por las Escuelas policiales para disfrazar de "objetividad" a un proceso selectivo que dista mucho de serlo. "*Es un simulacro* –repetía, refiriéndose al proceso examinador. *En realidad ya saben quién va a entrar y quién no*".

En la justificación del rechazo pueden mediar también argumentaciones científicas. La entrevista psicológica, parece, se revela como el filtro por excelencia con que la institución frena el ingreso de aquellos que no desea entre sus filas. "*Ahí es donde la mayoría, cuando quieren que no entres, te ponen que no estás apto*". La dinámica de la entrevista, según cuenta esta Cadete, consiste en testear la presencia o no de una cierta firmeza psicológica con la cual hacer frente a la clausura que significa la vida dentro de la Escuela Vucetich. Este testeo se convierte, en muchos casos, en un claro apremio:

> Cadete: Te apuraban, a muchos chicos los apuraban.
>
> Mariana: ¿Y qué te preguntan?
>
> C: Si sabías que eso eran dos años. "Vos vas a estar acá, mirá que son dos años, que no vas a ver a tu familia". "El precio si yo quiero estar acá es ese, y ya lo sé". A las mujeres, si tenían hijos, les daban con un caño por ese lado.
>
> M: Pero, ¿no es un requisito?
>
> C: ¿No tener hijos?
>
> M: Sí.
>
> L: Nosotras nos enteramos que una chica estaba casada con dos hijos en segundo año.

Lo anteriormente dicho no hace sino poner de manifiesto la clara manipulación de las normas, que, por un lado, lleva a consentir lo inconveniente –el ingreso de mujeres con hijos al cuerpo de oficiales–[7] y, por otro, a maniobrar lo apto para volverlo improcedente.

La Cadete que me contaba su experiencia había caído, sin entender porqué, en este segundo caso. Prestar atención al devenir de su historia permitirá visualizar la existencia de otras pautas por las cuales se resuelve el ingreso a la institución policial. Sus exámenes médicos se habían extraviado. Decide entonces pedir una copia de ellos en el laboratorio y se va, desde el pueblo bonaerense donde vive, a llevarlos ella misma a la Escuela Vucetich. Se los entrega a quien la atiende (una vez en la Escuela, y conocedora de su funcionamiento, se daría cuenta de que la debía haber atendido el portero). Cuando llama a los quince días, para obtener alguna información sobre el curso del trámite, los análisis seguían sin aparecer.

> Ahí el marido de la amiga que yo tengo, el hermano es comisario. Entonces le comento. Yo ya había dicho *basta, no entro, ya está*. "No, no, vos esperá –me dice–, vamos a hacer una cosa". Porque ahí no vales como persona, valés por la jerarquía que tenés. Entonces si sos comisario, sos alguien. Entonces fuimos un día ahí, a la Escuela Superior que está en La Plata, llevamos

> los análisis. Fui yo con él. "Esta chica tiene todo apto, pero le perdieron los análisis, y por eso no se va a quedar afuera". Bueno, qué pasó, empezaron las clases, empezó el curso, no me mandaron la notificación, dije *ya está*. A los 15 días me mandaron la notificación, yo entré 15 días después.

Si esta Cadete logró sortear la traba que constituía la sistemática pérdida de sus exámenes fue, pareciera, porque reforzó su pedido de ingreso a la institución con la presentación de un aval jerárquico. Aparecido el respaldo del comisario,[8] los exámenes médicos no pudieron volver a perderse. Pasado el tiempo, se enteraría, por un oficial de la Escuela, del porqué de esas pérdidas tan recurrentes: "*¿sabe usted, M., por qué no entró? Porque usted estaba tercera en el promedio general, entonces molestaba a la hija de alguno*". "*Para que pudiera entrar otra* –me explicaba ella– *me pusieron que no estaba apta, quedás afuera. Cuando aparecen mis análisis no les queda otra que hacerme entrar. Quedé primera en la lista de espera. Y ahí entré*".

Lo que el relato de esta Cadete deja entrever es la existencia de cuerpos rechazados, de cuerpos que deben resultar no aptos para que otros tengan oportunidad de serlo. Lo interesante es constatar el papel central que le cabe a lo corpóreo en este proceso de objeción a la institución policial. Sean cuales fueren las causales del rechazo, lo inviable se construye alrededor de la falla corporal: orgánica, física o psicológica.[9] El cuerpo se convierte en un insumo material capaz de ser leído y hasta manipulado para convertirse en la fuente –en el depositario– del fracaso. La apelación a lo corporal no hace otra cosa que mantener vigente la mascarada de un proceso selectivo basado en aptitudes mensurables, testeables y comprobables; en aptitudes, en suma, científicas y objetivas.

En el caso analizado, la dinámica que realmente guía este proceso de selección radica, en gran parte, en los bajos cupos con que cuenta el personal femenino para el ingreso a la Escuela Vucetich. Una oficial Subinspector me contaba que, de las 1000 postulantes que se presentaron el año en que ella entró, fueron 580 las seleccionadas para rendir los exámenes y 35 las que finalmente ingresaron.[10] Se entiende entonces que, dado lo bajo de ese número, sea necesario activar los debidos mecanismos para lograr el ingreso de aquellas postulantes que son "hijas de" o vienen "de parte de".[11]

Estos cuerpos que deben fracasar en el intento de ser parte de la agencia policial para que otros resulten elegidos hablan a las claras de una cierta condición indispensable a la hora del ingreso a la institución. Así, exámenes clínicos, físicos o psicológicos se revelan insuficientes a la hora de dar cuenta de la totalidad de las instancias del proceso selectivo. Como el relato de la Cadete deja percibir, hay una pauta que delimita cuerpos imposibles de ser rechazados, y que señala que los cuerpos completamente viables son los policiales. Esto es, los cuerpos que ya pertenecen, por motivos de parentesco o afinidad, a la "familia policial".

La existencia de esta pauta selectiva anticipa una máxima institucional de amplia recurrencia a lo largo del proceso formativo: los *cuerpos inviables* son aquellos que parecen implicar la ausencia de una cierta "esencia policial", llámese posesión de parentesco, de recomendación o, una vez avanzada la instrucción, de simple registro de actuación corporal.

III

"*Lo mejor de la policía es la Escuela Vucetich*". Al menos eso suele escucharse, recurrentemente, de boca de efectivos que cargan sobre sus espaldas largos años de servicio. Para la amplia mayoría de Cadetes, tal vez ignorantes de lo que vendrá después del egreso, esta declaración resulta, cuanto menos, irónica. Muchos llegan, el primer día, sin saber a ciencia cierta lo que les deparará la Escuela. El enfrentamiento con la dinámica de su clausura y de su instrucción les reserva no pocas sorpresas. Salvo, quizás, a esa proporción importante de los ingresantes que constituyen los "hijos de", y que pueden estar más familiarizados con la rutina de formación policial.

Para los restantes Cadetes –la amplia mayoría–, los primeros días dentro de la Escuela son una especie de shock. No es de extrañar entonces que el mayor número de bajas se de en esos primeros momentos de la instrucción,[12] cuando se revela lo más arduo del proceso de adaptación:

> Hay un chico que entró un año después que yo, que había estado intentando 3 ó 4 veces. Que intentó la última vez conmigo y al año siguiente entró. Cuando le avisaron que entraba era el hombre más feliz del mundo. A la semana, al segundo día, tercero, porque encima no tenía contacto, yo ya estaba en segundo año. Bueno, y en un momento pude verlo, ¡y la cara que tenía! Era un shock. Es un shock lo que te produce. Si pasás ese momento, bueno.

Si se acuerda en que esos individuos que piden la baja durante el inicio de la instrucción fallaron en adaptarse a su dinámica, entonces puede afirmarse que la gran mayoría de los *cuerpos inviables* que deparará el período formativo se despliega en esas primeras semanas. "*La mayoría que se va, se va en ese momento* –me explicaba el mismo Cadete. *Porque ya después como que te hacés inmune*". El fracaso[13] de esos cuerpos radica justamente en la vulnerabilidad: en la falta de resistencia ante las rutinizaciones escolares. Se trata de individuos que no lograron encauzar sus actos en el marco corporal

propuesto por la institución. O, si se quiere, de individuos cuya corporalidad la institución policial no pudo apropiar por completo.

Ahora bien, la baja no es una decisión únicamente personal. Y si lo es, en ella interviene, muchas veces, la presión institucional. "*Si vos no les gustabas* –me explicaba una Cadete refiriéndose a los instructores–, *buscaban la manera de que te fueras*". Pedir la baja podía transformarse, además de en la expresión de la propia voluntad, en la asunción de una claudicación: los que llegaban a ella eran (también) aquellos que no lograban resistir los constantes embates de la superioridad.

Caben, en este sentido, dos aclaraciones. En primer lugar, que las bajas no son sólo una práctica aglutinada en los primeros momentos de la instrucción. Que se produzcan mayormente durante esta fase inicial no significa que no puedan sucederse, asimismo, en cualquier otro momento del período de formación. Y, en segundo lugar, que no todos los cuerpos considerados inviables por la institución se dirimen bajo esa modalidad de rechazo. Las bajas –voluntarias o inducidas– son, tal vez, la expresión extrema con que se objetan esos cuerpos no aptos. Pero existe toda otra gama de recursos, como se verá a continuación, de los que la institución se vale para designar a aquellos entendidos como incapaces. El *cuerpo inviable* puede tener éxito en atravesar la etapa formativa y alcanzar el egreso sin dejar, por ello, de ser visualizado como un sujeto no apto para pertenecer a la fuerza policial. El fracaso de estos sujetos no se expresa necesariamente por el abandono de la institución, sino por la modalidad de su inserción dentro de la misma.

Este trabajo no trata, por consiguiente, de sujetos desviados ni de sujetos excluidos. Lo inviable de estos cuerpos no radica en anormalidades ni implica necesariamente una eliminación. Se trata de individuos que fallan –o son visualizados como *fallidos*– en la actuación del desempeño. Los caracteriza, más que el estigma de la "otredad", la posesión de una distinción: su incapacidad tal vez radique –se verá más adelante– en no poder indistinguirse. Esto es, en no poder ser parte de lo que se entiende que debe ser el comportamiento de la masa.[14]

Pero, ¿qué atributos reúnen esos cuerpos que la institución visualiza como inviables? Uno de ellos es, sin duda, el desafío a la autoridad. Contestarle a un superior, cuestionar sus órdenes o hasta insinuar cierto asomo de resistencia constituye, dentro del ámbito de estas Escuelas de ingreso, un claro signo de desacato. Toda reacción que se aleje del silencio y la subordinación representa, más que una inobservancia de las normas institucionales, una clara afrenta al orden jerárquico (Sirimarco, 2001, 2004a).

La noción de *disciplina* es uno de los puntales básicos de la institución policial. Ésta requiere de sus miembros la

> obediencia inmediata y sin dilaciones a las órdenes del superior y el más profundo respeto por la autoridad del que manda (...) Debe manifestarse permanentemente en el subalterno una voluntad espontánea para el cumplimiento de las ordenes impartidas para contribuir y robustecer los propósitos del superior (...), evitando siempre emitir juicios sobre los actos de éste, criticar sus órdenes o murmurarlas, como así también hacer manifestaciones de disconformidad por considerarlas inadecuadas, porque proceder de tal forma sería cometer serios actos de indisciplina.[15]

"*Usted no piensa, usted actúa* –suele escucharse amenazar al superior.*Usted recibe órdenes y las cumple, nada más. Le gusta, bien. Si no, vamos a Forrelato y pedimos la baja*". En una institución donde la subordinación y la obediencia son el pan de cada día, aprender a obedecer en estos términos –sin posibilidad de opinión ni desacuerdo– es esencial.

Ana[16] era una Cadete que padecía este problema: "*yo reconozco que no era una de las que me callaba la boca. Ese era uno de mis grandes problemas. Yo aceptaba las cosas si me las decías con fundamento. Pero si era porque sí, a mí eso no me...* [alcanzaba] ". Se comprenderá entonces que su paso por la Escuela Vucetich haya estado salpicado por largos períodos de encierro y castigo. Ella misma me contaba algunos de los episodios que causaba su imposibilidad de permanecer callada:

> Primero de todo tenías la parte de Aula y después, las mismas instructoras te enseñaban la parte policial. ¡Cada pavada! Ellas te decían cómo tenías que hacer. Y yo me acuerdo un día, que empezó a hablar de la Universidad. Yo tenía 25 años, estaba en segundo año, la oficial, que ya pasaba a ser Subinspector ese año, tenía 23 años. Dos años más chica que yo. Yo para esto ya había estado un mes encerrada por contestar. Porque yo, ¿qué pasaba? Ellas nos daban instrucción y nos tomaban exámenes sorpresa. Yo me mataba de risa, porque creo que ni ellos saben leer ni escribir. "Bueno –nos decía–, ahora por portarse mal van a hacer un examen". Siempre me sacaba 9 y 10, sin estudiar ni nada. Entonces a la mina le molestaba. Había una principalmente que me tenía acá, yo me daba cuenta que me tenía acá, cuando me podía agarrar...Era la que me dejaba presa siempre. Bueno, con esta chica un día estaba en una clase, yo ya con experiencia de la Universidad. Como que empezó a decir que en todos los órdenes, en la Universidad, porque nombró particularmente la Universidad, que todo era zafar. Que en la Universidad vos te podías copiar. Entonces yo le dije "mirá, disculpame, yo

> creo que la persona que llega a un nivel universitario no se va a estar macheteando". Como que era todo una farsa, que la Universidad también daba lugar a la corrupción. "Puede haber personas que hayan comprado títulos y todo lo que quieras, pero realmente, a un nivel académico, universitario, y te lo digo yo, por experiencia propia, que eso no existe". Que los conocimientos realmente los adquirís, porque no te podés machetear un libro entero. ¡Y ella me miró! "¿Vos fuiste a la Universidad alguna vez?" [le pregunta la Cadete a la instructora]. "No". "Ah, bueno..." [y hace un evidente gesto de *entonces callate*]. Claro, no me podés venir a hablar de algo que yo sé que es así. ¡Y encima que ella no conoce!

Si la actitud de Ana resultaba molesta no era sólo por lo que, desde la mirada institucional, se percibía en términos de desacato y enfrentamiento. Era, más bien, por lo que esta actitud representaba: su "insubordinación" no hablaba únicamente de un carácter fuerte; hablaba, además, de una actuación que se desviaba de lo que debe ser el buen policía. Su desempeño lograba evadir (y confrontar) los parámetros institucionales dentro de los cuales debía desarrollarse el *sujeto policial*.

En el universo de la Compañía femenina, otros atributos eran asimismo objeto de ensañamiento por parte de las instructoras. No sólo aquellas Cadetes que no lograban resistir los ejercicios físicos eran percibidas en términos de *cuerpos inviables*. También eran percibidas así aquellas Cadetes que contaban con una cualidad que, a juzgar por los relatos, era francamente despreciada (¿envidiada?) por las que eran sus superiores: la belleza física. Una de ellas me contaba el caso de una compañera suya: una chica que se dedicaba, a la noche, a hacer abdominales por su cuenta y a ponerse las cremas faciales que lograba inmiscuir dentro de la Compañía. Una chica que "*tenía un lomo espectacular*" y a quien el pantalón de fajina le quedaba maravillosamente. No sólo las instructoras "*le daban con un caño*". También las Cadetes de segundo año "*la odiaban*", y canalizaban ese odio mediante bailes y encierros.[17] Esta chica, me contaba esta Cadete, pidió la baja cuando terminó el primer año.

Pero no todos los intentos institucionales tienen el mismo éxito:

> Después había una chica que se recibió, que la vi, no lo podía creer. La chica entró conmigo, 18 años tenía, una nena. Y esta chica era una chica que tenía un problema. Obviamente, vos tenías que mirar a la cara [al superior] y no te podés reír. Y ella se ponía nerviosa y se sonreía. Y nosotras después le decíamos, "J., por favor, no te rías". Nosotras nos poníamos tan mal. Mirá lo que hicieron, la mandaron al gabinete psicológico. "¡Usted tiene problemas psicológicos!". De tarada, así, porque la mandaban todo el tiempo. Y el psicólogo le decía "¡pero no tenés nada!". Todo para qué, porque le buscaban la vuelta, porque querían que pidiera la baja.[18] A ella le hacían la vida imposible. Con esta chica no lo lograron. Y esta chica se bancó...La rebajaban por el nivel de decirle sos una estúpida. La trataban de tarada. De tarada. "¡Pero usted que, ¿se ríe?!". Lo más lindo es que ella era normal. Hacía todo, y bien. Lo único que ella tenía este tema de que se sonreía.

Estos *cuerpos inviables*, se desprende de los relatos, parecen haber fallado en la adquisición de uno de los registros corporales más caros a la institución policial: la masculinidad. Argumentaba, en trabajos anteriores, que ésta se propone, en estos contextos educativos, como un *telos*: como la condición de actuación del *sujeto policial*. La masculinidad –entendida como virilidad, dominio y sometimiento del otro– deviene así el modo de acción alentado desde el discurso institucional, en tanto se entiende que encarna el accionar y la actitud propia al ejercicio del poder policial (Sirimarco, 2004b, 2006).

Íntimamente ligada a la noción de masculinidad, se encuentra la de *aguante*. En ese re-ordenamiento del mapa corporal que la agencia policial propone a sus integrantes, el trazado en el cuerpo de un recorrido de la resistencia juega un papel fundamental. El *cuerpo legítimo* debe ser un cuerpo fuerte, recio, resistente. Un cuerpo, en suma, necesario para la labor policial, donde la posesión de un carácter "duro" se convierte en un requisito cuasi-indispensable para la efectividad de su labor. Ese carácter "duro" es el que, desde estos momentos iniciales, se va fomentando como el registro legítimo (e imprescindible) de actuación policial (Sirimarco, 2005).

En la adquisición de esta resistencia y dureza que requiere la función, el dolor se convierte en un elemento pedagógico. El dolor, antes que como límite o señal de alerta, es concebido como un obstáculo que se debe tanto sobrepasar como ignorar (Detrez, 2002). La experiencia del dolor es –o se pretende que sea– insoslayable, y sólo se supera atravesándola. El sufrimiento –pero más aún: su resistencia– es lo que modela en el ingresante ese pretendido cuerpo policial. De allí que el sujeto policial deba menospreciarlo, en tanto atributo de la feminidad, para conquistar la masculinidad que su función demanda.

Los cuerpos de estas Cadetas ponen de manifiesto las actitudes que el período formativo se empeña precisamente en erradicar: la falta de *aguante*, de dureza y de resistencia. Claudicando ante el esfuerzo físico, preocupándose por la belleza del rostro, o siendo presa de los nervios, estos cuerpos manifiestan, en suma, atributos de la feminidad. O, dicho de otro modo: evidencian corporalidades que se en-

cuentran más cerca de lo civil que de lo policial.

Pero no sólo la superioridad demarca cuáles son los *cuerpos inviables*. La huella institucional signa por igual a instructores y a alumnos (al menos a aquellos en que la construcción de un *cuerpo legítimo* se revela como exitosa). En este sentido, también incumbe a los propios Cadetes el identificar a aquellos compañeros cuyas corporalidades evidencian alguna suerte de fracaso en el intento de la vida cotidiana dentro de la institución. Estos *cuerpos inviables*, como se desprende del relato que me hacía un Liceísta, son merecedores de castigo:

> O por ahí, qué sé yo, por ejemplo, si dos veces seguidas nos milonguearon porque uno se hizo el pelotudo o boludeaba, y entonces por él pagábamos que nos milonguearon, "ah, ¿sí?". Listo. Llegaba la noche y lo cagábamos a palos. Le dábamos. Si no era a la noche, era en un momento en que estábamos solos. Ahí le dabamos. Lo triturábamos. No boludeaba más. O si no, te frenteaban. Uno hizo una cagada, o le hizo una maldad a otro. Entonces el oficial se paraba en el medio de la Compañía: "¡Firmes! ¿Quién hizo esto?". Silencio todo el mundo. "Alguien lo hizo". Todos callados. "Bueno, ya que no es valiente el que quemó la almohada, todo el mundo afuera. ¿Nadie fue?". Por ahí había uno, que no quería milonguear y sabía que lo había hecho éste. Entonces te mandaba al frente: "fue B.". ¡Grrrr! Está bien, lo dejás pasar. Llegaba el momento, llegaba la noche, y le dábamos.

La falla se despliega, una vez más, en el plano de lo policialmente incorrecto. Llámese boludo, "frentero" –"*porque te mandaba al frente con el oficial*"– o simplemente mal compañero. A aquel que no ayudaba, que no prestaba nada y se cortaba solo, a ese los Liceístas le destinaban, también, un trato especial: "*después a la noche le poníamos las frazadas arriba y lo curábamos. Se curaba o se iba. Pedía la baja. Yo he tenido casos de dos o tres flacos que se fueron. Sí, eran muy, muy* tajos[19]*y los hicimos ir*".

El lenguaje –creo– es elocuente: habla a las claras de un cierto registro de actuación que, en el ámbito de las escuelas de ingreso, se decodifica en términos de desviación. Al que se aparta de lo que debe ser el comportamiento legítimo sólo le quedan dos opciones: la cura o la baja. O se revierten ciertas actitudes desatinadas y se in-corporan las modalidades institucionalmente aceptadas, o se enfrenta el abierto rechazo de la institución. A los que fracasan en el intento de ser parte de una moralidad común, "se los hace ir". La misma institución –instructores, profesionales, alumnos– pone en marcha los mecanismos adecuados para lograr la expulsión de aquellos cuerpos que vislumbra como fallidos. Es decir, de aquellos cuerpos que no logran desenvolverse en concordancia con el mandato institucional.

Dentro de los atributos de un *cuerpo inviable*, la excelencia es, sin dudas, otra de las fallas que se paga cara:

> Salíamos de bañarnos los de 3ero y entraban los de 4to. Este chico era excelente alumno: todo 10, 10, 10. Y era super-prolijo: siempre bien peinado, siempre caminando apurado de un lado a otro. No se metía con nadie, siempre se cortaba solo. Él se estaba bañando. Justo el oficial se va. El cuartelero se va para la puerta. Y otro de 4to se pone así, tipo matón, en la puerta que va de la Compañía al baño, para que no entrara nadie. Todos compañeros del chico éste. Y entran dos de los pesaditos y le empiezan a pegar. Lo cagaron a palos. Pero lo cagaron a palos, eh. Había mucha tensión de los pesaditos con el pibe este. Se la tenían jurada. El ojo en compota, costillas rotas. No dijo ni mu. El flaco desnudo, adentro de las duchas. Nosotros ahí, cambiándonos en silencio, se escuchaban los golpes que le daban. "Ustedes no vieron ni escucharon nada", nos dijo el de la puerta. Lo dejaron ahí tirado en el baño, no nos dejaron ni ayudarlo a levantarse. Sus compañeros, eh. Se levantó solo. A la media hora vino el oficial. ¿Vos te crees que dijo algo? No le preguntó nada, no hizo la denuncia. Como si nada hubiera pasado. El flaco se la comió callado. No hizo nada. Ahora creo que está en las Fuerzas Armadas.

Las peleas eran, al menos en el contexto del Liceo, una práctica de cierta eventualidad. La mayoría implicaba altercados en los que intervenían alumnos no muy conocidos y por causas de nula gravedad. Alguien que miró mal a alguien, una simple pelea entre adolescentes. Cuestiones que se solucionaban con días de arresto. Sin embargo, las raras veces en que se trataba de "*palizas graves*" (unas dos en los cinco años de internado que le tocó vivir, me contaba este Liceísta), éstas implicaban la complicidad –o al menos el consentimiento– de los superiores.

La excelencia, parece, compone *cuerpos fallidos*. Cuerpos que atacan, mediante esta perfección, uno de los pilares sobre los que discurre el comportamiento legítimo en estas Escuelas. Si una inteligencia alta o un desempeño brillante no resultan valores alentados es porque, para la institución policial, la media es un bien a perseguir:

> Tenés que seguir a la masa, tenés que hacer todo iguales. Tenés que estar en el medio. Ni demasiado bueno, ni demasiado excelente, ni descollar, porque te van a cagar a palos. Ni tampoco ser demasiado tonto. Ni para abajo ni para arriba. Ni sobresalir por lo bueno ni por

> lo malo. Pasar desapercibido es lo mejor que te puede pasar ahí adentro. Cuanto menos te nombren, mejor. Tratar de tener buenas notas. Lo que decían, hacerlo lo más rápido posible, en el tiempo que pedían, y ya está. Nada más. Hacer lo que ellos te pedían. No destacarte. En Aula sí, tratar de tener buenas notas, pero en Compañía no resaltar.

Ni tan bueno ni tan malo. Lo inoportuno no es la excelencia en sí, sino lo que ella conlleva: el hecho de ser diferente. Incurrir en cualquiera de los dos extremos es fracasar en la adaptación a las normas de convivencia. Uno y otro extremo representan iguales desviaciones a ese patrón de normalización que la institución policial intenta grabar en sus miembros. La mediocridad –esa exaltación de la medianía– es lo institucionalmente legítimo. Y los *cuerpos inviables*, como mencionaba anteriormente, tal vez no sean otra cosa que aquellos que se revelan poco aptos en el arte de la indistinción.

Estos cuerpos que fracasan por desenvolverse en los márgenes llevan a preguntarse por su contrapartida. Existen, es claro, los que triunfan. Son, generalmente, aquellos que transitan por carriles más medianeros. Basta, si no, considerar el caso de los Cadetes distinguidos; esto es, de los Cadetes que, terminado el primer año, pasan al segundo con un status superior. Ubicados entre los instructores y los Cadetes rasos, poseen ciertas prerrogativas: armar las guardias, quedarse con los mejores horarios o eludir la actividad física por estar abocados a otras tareas. El método de elección de esos Cadetes recae en un promedio que se hace, a fin del primer año, entre todos los integrantes de la Compañía. Las calificaciones abarcaban el desempeño en ésta y en Aula, aunque las valoraciones diferenciales entre ambos espacios son notables: "*Ustedes pueden tener la mejor nota en Aula* –advierten los instructores–, *pero acá todo se promedia*". La advertencia es más que clara para aquellos que lograron entender la dinámica de formación de las Escuelas de ingreso: el énfasis no está puesto en lo académico. Está puesto, más bien, en la actuación –*ni para abajo ni para arriba*– que se manifiesta en la instrucción.

Si algo han dejado en claro estos ejemplos, es que los *cuerpos inviables* son aquellos que no logran incorporar el mandato que distingue al período formativo analizado: la instauración de una ruptura. Señala Hollingshead (1946), refiriéndose al ámbito castrense, que el soldado perfectamente adaptado a la institución es aquel que tiene su iniciativa civil reducida a cero. En el proceso de incorporación, el *self* se ha identificado plenamente con lo institucional y encuentra en él sus satisfacciones personales, sociales y emocionales. La misma afirmación vale para el ámbito policial. El ingreso a esta agencia abre un espacio de socialización que requiere, para la efectiva construcción del *sujeto policial*, la completa alteración –y el completo abandono– de los valores del pasado.

Estos *cuerpos inviables* lo son justamente por no haber sorteado con éxito el pasaje propuesto por la institución. Contestarle a un superior, tratar de embellecer el rostro o el cuerpo, mandar al frente a un compañero o ganarse palizas por demostrarse excelente son todas formas de desoír la distancia con lo civil que la agencia policial proclama como fundadora.

Si la construcción del *sujeto policial* requiere re-encauzar corporalidades civiles en una nueva matriz de actuación, estos cuerpos fracasan en el intento de transformarse en *cuerpos legítimos*. Sus gestualidades no logran remitir a un cuerpo policial. Presentan, por el contrario, un fuerte sustrato de "civilidad" que el período de instrucción ha fracasado en disolver. Es en torno a esa incapacidad de desenvolverse en tanto cuerpo policial –en torno a ese fracaso en la actuación del acatamiento, la masculinidad, la solidaridad o la mediocridad– que la institución construye sus *cuerpos inviables*. Los cuerpos que, merced a esa incompetencia para desligarse de lo civil, habrán, por ende, de resultar objetados.

IV

La agencia policial propone un modelo de comportamiento. A lo largo del proceso formativo, Aspirantes, Cadetes y Liceístas son alentados a incorporar un cierto patrón de actuación. Sin embargo, como se ha visto, no todos logran expresar con idéntico éxito esta adecuación a las normas institucionales. Me gustaría retomar, en este punto, el caso de Ana. Luego de un intento frustrado de abandonar la Escuela Vucetich finalizado el primer año, Ana finalmente pidió la baja faltando apenas meses para el egreso. Sus compañeras, enteradas de la decisión, intentaron convencerla con un argumento lógico: "*Ana, te bancaste casi un año y medio, ¿te vas a ir ahora?*". Quisiera desarrollar entonces las razones que permiten la respuesta a esta pregunta, en tanto atender a las motivaciones de Ana para abandonar la carrera policial puede contribuir de manera especial a la comprensión de las coordenadas que guían la construcción del *sujeto policial*.

Ya he mencionado, anteriormente, que Ana era una Cadete con ciertos problemas de ajuste a la institución. Su larga estadía en la Escuela Vucetich estuvo surcada por arrestos. El problema no radicaba en su resistencia a la obediencia ciega. Su problema parecía ser mucho más radical: implicaba un profundo entendimiento –y un profundo rechazo– no sólo del cambio ontológico que la institución proponía a sus miembros para poder serlo, sino de los parámetros mismos de actuación del *sujeto policial*.

Tal vez no sea arriesgado afirmar que la decisión de Ana estuvo signada por la cabal comprensión de aquella máxima que repiten los policías en servicio: *lo mejor de la policía es la Escuela Vucetich*. Tal vez por eso Ana, interrogada por sus compañeras acerca del porqué de su dimisión a tan poco tiempo del final, haya ensayado la siguiente respuesta: "*Sí, porque lo que me espera después...* ".

Ana, que tenía conocidos que pertenecían a la fuerza, sabía lo que otros Cadetes descubren pasado un tiempo de servicio: que la vida en la Escuela supone un mundo ideal, una especie de simulacro. Muchas de las opiniones de los Subinspectores que tuve oportunidad de oír en el marco de la Escuela Superior refuerzan esta creencia. Recuerdo especialmente a uno que confesaba, suspirando: "*si a mí me hubieran dicho que esto era así, no me meto ni loco. ¿Y ahora, con 27 años y 2 chicos, voy a cambiar de caballo, y a mitad del río?*". El cambiar de caballo –es obvio– no se dificulta solamente por estar a mitad del río. Como me explicaba Ana, apoyándose en la experiencia de sus conocidos, quedarse en el mismo caballo supone una compleja relación de comodidades, "enganches" y beneficios:

> Primero, si vos te recibís de oficial, vos hacés los dos años [de la Escuela], te dan un título que se llama Técnico Superior en Seguridad. No sé si será así todavía, cuando yo estaba era así. El título que te da la Vucetich. Y después como que la provincia, el estado, te contrata. Qué pasaba, egresabas de la escuela Vucetich. Los que iban al Operativo Sol generalmente no tenían armas porque no tenían nombramiento. Entonces si no tenías nombramiento no podías portar un arma. O sea, no tenías estado policial. Entonces, hasta que lográs ese estado policial estás, digamos, cesante. Una vez que tenés el estado policial, estás obligado, que son los 3 años de Ayudante, 3 años no podés pedir la baja. Es como que firmás un contrato. O sea, podés pedirla, pero si vos pedís la baja antes de los 3 años tenés que devolverle al estado lo que el estado gastó teniéndote en la Escuela.[20] Entonces no te vas más. Si vos pedís la baja antes de los 3 años, tenés que indemnizarlo, al estado. Pasados los 3 años ya podés pedir la baja, pero pasados los 3 años...Son ya 5 años, ya...[no te vas más].

"*Si la escuela no te gustaba, peor afuera*", señala Ana. Y su razonamiento parece ser el siguiente: si no te vas cuando aún es tiempo, es posible que luego no te vayas más. Los comentarios de sus compañeras, una vez justificada su decisión de abandonar la institución, parecen confirmar el hilo de su razonamiento: "*qué bueno, la verdad, lo que vos estás haciendo, ojalá nosotras tuviéramos...* [¿el mismo valor?]". También un Suboficial que conocía –me cuenta Ana– aprobó su alejamiento de la fuerza: "*lo mejor que podés haber hecho es haberte ido. Qué bueno, qué bueno. Ojalá yo hubiese hecho lo mismo*".[21]

Mencionaba anteriormente que la decisión de Ana implicaba un profundo rechazo a lo que, una vez dentro de la Escuela, comenzó a ver que significaba *ser policía*. Sólo cuando empezó a transitar el camino del Cadete vislumbró con claridad el oficio de aquellos policías que conocía. Los relatos de sus tareas cotidianas se abrieron para ella cuando se volvió un par. El impacto de esta *expertise* compartida fue doble, e implicó no sólo el descubrimiento –o la agudización del conocimiento– de la actuación profesional, sino también la dualidad que parece fundar al *sujeto policial*:

> Yo pienso que llega un momento, y a mí me pasaba, que empezás a tener como dos vidas. De lo que es la policía, es una vida. ¿Qué le vas a ir a decir a tus conocidos, si anoche matamos a palos a fulano? Porque este chico [el policía amigo de Ana], por ahí no va a hablar, no va a decir. Porque a mí, que estuve en la policía, que me fui, hay momentos en que me encuentra y me empieza a contar cosas que a sus amigos no se las cuenta. V. misma [su esposa] me dice que hay cosas que se termina enterando por mí, de cosas que han pasado, que no se las entera por el marido. Porque no lo cuentan. Es el mundo de ellos. Entonces empezás a tener tu vida dividida en dos.

"*O te insertás en el sistema o te tenés que ir*". El sistema al que hay que insertarse tiene, para Ana, bastante de corrupto.[22] Su alejamiento de la institución policial parece reposar en el entendimiento de esta máxima que guía la carrera policial y que comienza a aprenderse –estamos viendo– en sus establecimientos educativos. "*No hay manera de quedarse afuera* –sintetiza. *Que te vas a ensuciar las manos por el de arriba, seguro*".

Vale aclarar que el "tener que irse" no significa, para aquellos que no logran insertarse en el legítimo ejercicio de la función, la necesariedad de la baja institucional. Puede implicar, por el contrario, otras modalidades del *afuera*, ya sea un destino remoto –el famoso traslado a los confines del territorio– o una función desprestigiada. Ana me contaba el caso de un policía que conocía, a los que sus mismos compañeros calificaban de inútil: "*R. no sirve para nada, a ese lo hemos llevado a operativos y es un tipo que te va a dejar pagando, él nunca se prende en nada*". El final de R., metido en una oficina, habla a las claras de los parámetros que delinean, en el ejercicio del poder policial, los *cuerpos inviables*. Un policía que *no se prende en nada* no es un buen policía. Lo es, por el contrario, aquel que –a juzgar por las percepciones de estos mismos efectivos– "*va al frente, si tiene que llevar-*

se alguien preso se lo lleva, que pone cara de forro todo el tiempo".[23]

Afirmaba que el conocimiento de estas redes de prácticas efectivas –y su visualización en términos de insoslayables– significó, para Ana, un profundo replanteo de su permanencia en la Escuela Vucetich. Y un profundo replanteo, es claro, de su intención de convertirse en policía. Paralelamente a este rechazo de la actuación que –entendía– compete al *sujeto policial*,[24] Ana desarrollaba asimismo otra clase de resistencia: aquella que ponía en cuestionamiento el proceso mismo de construcción de este sujeto.

> Realmente empezás a ver la vida desde la vereda de enfrente, desde los civiles y la policía. Estás en la vereda de enfrente. La policía te prepara como para que vos sientas que estás en la vereda de enfrente. Están los civiles y la policía. Toda tu vida esa anterior –y te lo dicen–, hay un antes y un después de eso.

La vida dentro de la Escuela Vucetich –resume Ana– "*te cambia la cabeza*". Mientras ella me contaba estas cosas, yo le preguntaba, ingenuamente, si ese cambio lo notaba a partir de su alejamiento de la institución. "*No* –fue su respuesta–, *yo me daba cuenta adentro, por eso creo que me fui*".

> A mí me costaba aceptar... En un momento de segundo año empecé a pensar, porque yo decía, estoy cinco días en la Escuela y los demás días en mi casa. O sea, yo sentía que mi casa es L. [su pueblo natal]. Pero, ¿cómo? Estoy pasando más tiempo adentro de la Escuela. ¿Cuál es mi lugar? Yo el viernes a la noche llegaba y el sábado a la tarde me iba. Y después estaba todo el día, toda la semana... [adentro de la Escuela Vucetich]. Y vivía de acuerdo a otra... [forma de vida]. Que era un mundo totalmente distinto. Ahí empezaba a cuestionarme. Yo decía, ¿cuál es mi lugar? ¿Aquel o éste? Y lo que hace la policía es eso. De cambiarte y que vos veas que estás del otro lado. Que los civiles están de un lado y la policía de otro, y que todo lo que es distinto hay que reprimirlo.

La institución reprime la diferencia. A juzgar por lo que se ha argumentado en este trabajo, lo que la institución reprime es la manifestación de lo civil. A lo largo del período de instrucción, el ingresante comprende que la "civilidad" es un sustrato que se debe anular para devenir policía, una suerte de "desviación" que se debe corregir, algo así como un "padecimiento" que el paso por las Escuelas policiales tiene por misión erradicar. Lo que exige la institución es el abandono del pasado. El *sujeto policial* sólo emerge como tal a partir de una disrupción: cuando todo lo anterior se troca en negativo.

> ¿Sabés cuando yo hice el quiebre de querer irme? [Cuando entendí que] yo, para poder seguir ahí, tenía que hacer una reestructuración de [mi vida]. Yo le dije a la psicóloga [de la Escuela] que me iba porque yo, para poder seguir en ese lugar, tenía que cambiar toda mi estructura de valores, mi estructura de principios morales. Que yo no iba a poder. Iba a dejar de ser yo, para poder seguir. No. Y yo, iba a ver cosas que no las iba a aceptar, no las iba a permitir, no podía seguir ahí. Fue el quiebre ese que no, tengo que dejar de ser yo.

Si, como vengo argumentando, las Escuelas de ingreso a la institución policial se encargan de instaurar una separación, el paso por estos ámbitos no supone otra cosa que la subsunción del sujeto a un imperativo: la exigencia de re-interpretar quién se es. El egreso de estos espacios educativos implica, en mayor o menor medida, la operación del cambio; esto es, la transformación no sólo de la identidad social del ingresante, sino la conversión de la propia imagen de sí. La experiencia de Ana desnuda los mecanismos del éxito. Pone de manifiesto aquellas operaciones que es necesario ejecutar para devenir un *sujeto policial*. Implica, en tal sentido, aquello que hay que estar dispuesto a hacer –y ella no lo está– para devenir policía.

Su relato saca a la luz el reverso de la conquista de un cuerpo policialmente legítimo. Da cuenta de aquellos cuerpos –de aquellos sujetos– que se resistieron a ser de-signados por la institución. Esto es, que se revelaron incapaces de orientar sus acciones y comportamientos hacia ese nuevo patrón del *self* que requiere la pertenencia a la agencia policial. El fracaso de Ana es el fracaso de su cambio. Su hermana, que la fue a buscar el día que dejó la Escuela Vucetich, tuvo que oír esta justa conclusión de boca de la misma instructora que, durante el año y medio anterior, le había hecho la vida imposible. "*Que su hermana estudie* –le dijo–, *porque ella no es para estar acá. Que aproveche toda la inteligencia que tiene y que estudie. Porque la verdad que acá no es un lugar para ella*".

Hablar de *cuerpos inviables* remite justamente a esa concepción de lo corpóreo que presentaba al inicio de este trabajo. Es decir, a cuerpos que deben ser entendidos en su trascendencia de lo orgánico, como registro y desempeño de actitudes. El sujeto no es un ser cartesiano, escindido entre alma y cuerpo. No es –como subraya Turner– "una forma pura de conciencia o intencionalidad idealista que habita un cuerpo mientras permanece diferenciado de él, sino [que es] el cuerpo viviente en acción, orientado concientemente y dirigiendo su compromiso en forma social de interacción con el objetivo mundo de su ambiente" (1995:161).

El cuerpo es, al mismo tiempo, un objeto material y una fuente de subjetividad, donde esta ambivalencia no debiera reducirse a la equivalencia

de un solo aspecto suyo (Galimberti, 2003). Los ejemplos sobre los que se asienta ese *cuerpo inviable* policial pretenden subrayar justamente esta postura, al sugerir, a lo largo de este trabajo, que hablar del cuerpo es siempre hablar del sujeto. El desafío a la autoridad, la feminidad, la inteligencia, se vuelven, así, insumos a partir de los cuales demarcar un cuerpo no legítimo, en tanto expresan una modalidad de actuación que involucra los cuerpos físicos tanto como una determinada manera de estar en el mundo.

Los *cuerpos inviables* hablan de los *cuerpos legítimos*. En cierto sentido, podría decirse que los refuerzan. A juzgar por la paliza que ciertos Liceístas le destinaron a otro, el cuerpo considerado no apto parece estimular y enfatizar a los que se entiende como capaces. Tal episodio parece poner de manifiesto la existencia de ciertos sujetos que entienden cuáles son los comportamientos deseables, los respetan y los hacen respetar, objetando –castigando– a aquellos que los incumplen. El *cuerpo inviable*, si algo tiene de disruptivo, guarda mucho de sustentador de la dinámica de la instrucción.[25] Su incapacidad refuerza, a partir del rechazo que genera, el desempeño de la corporalidad institucionalmente esperada, pues la actuación de lo inviable sólo puede ser objetada –sólo puede ser contestada– a partir del desempeño de aquello que se entiende como legítimo.

Si los *cuerpos inviables* hablan de estos cuerpos es porque aquellos que fallan en desenvolverse según el modelo que propone la institución aluden, con su corrimiento, a lo que no se ha podido alcanzar. Los márgenes siempre parecen remitir al centro. En este sentido, prestar atención a estos individuos considerados como no aptos implica un ejercicio de suma utilidad. No sólo porque permite identificar las corporalidades que la mirada institucional juzga pasibles de ser objetadas, sino porque posibilita, en el mismo movimiento, asomarse a aquellas que considera correcto estimular. Detenerse en estas corporalidades entendidas como inviables es una manera de aludir a los usos del cuerpo que la agencia policial construye como deseables.

Aclaración

Una versión resumida de este trabajo fue presentada a la *VI Reunión de Antropología del Mercosur*, realizada en Montevideo del 16 al 18 de Noviembre de 2005.

Notas

1 Dra. en Antropología (UBA). Investigadora del Conicet. Investigadora del Equipo de Antropología Política y Jurídica, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Docente del Departamento de Antropología de la misma facultad. Correo electrónico: maikenas@yahoo.com.ar

2 Para el presente artículo me he centrado en tres de estas Escuelas iniciales: el *Curso Preparatorio para Agentes* de la Escuela de Suboficiales y Agentes "Comisario General Alberto Villar" (Policía Federal Argentina -PFA), el *Curso para Cadetes* de la Escuela de Policía "Juan Vucetich" (Policía de la Provincia de Buenos Aires -PPBA) y el Liceo Policial de esta misma institución. Estas Escuelas presentan algunas características diferenciales dadas por la pertenencia institucional (Policía Federal Argentina/Policía de la Provincia de Buenos Aires), las características de mando y subordinación dada por los cuadros (oficiales/suboficiales), o los tiempos de formación (no más de 6 meses en la Escuela Villar, contra 2 y 5 años en la Escuela Vucetich y el Liceo, respectivamente). Sin embargo, presentan asimismo fuertes similitudes en lo relativo a las rutinas de instrucción. Esto puede entenderse claramente si se tiene en cuenta que se trata de espacios de socialización de un personal que se encuentra, en ese momento, ingresando a la agencia policial y en los últimos peldaños, por lo tanto, de la escala jerárquica. Es atendiendo a esta argumentación que planteo a estos tres ámbitos formativos como metodológicamente abordables en un mismo análisis. A los efectos de este trabajo, he creído oportuno dar cuenta también de mi trabajo de campo en la Escuela Superior de Policía de la Policía de la Provincia de Buenos Aires. Dicha institución es la encargada de dictar aquellos Cursos de capacitación que debe cumplir el cuadro de oficiales como condición previa y obligatoria para el ascenso a ciertos grados de la jerarquía. Sus alumnos son, por consiguiente, personal policial que ya cuenta con varios años de servicio en la fuerza. De este modo, sus relatos y experiencias constituyen un provechoso complemento a las opiniones y vivencias de los ingresantes a la carrera policial. Cabe señalar que el material de campo presentado en este artículo fue construido a partir de entrevistas realizadas a los alumnos de las citadas Escuelas, tanto durante como con posterioridad al momento de su cursada. Salvo en el caso de la Escuela Vucetich y del Liceo Policial, el trabajo de campo también incluyó instancias de observación de la dinámica escolar, fuera y dentro de las aulas.

3 Me refiero a la reforma del sistema de seguridad propulsada por el gobernador de la provincia de Buenos Aires, León Arslanián, en el año 1998. La misma implicó, bajo la sanción de la Ley 12.155, la Organización de las Policías de la Provincia de Buenos Aires.

4 Quisiera hacer una salvedad. Hablar de cuestiones no-formales implica aquí remitir al nivel organizativo –planes de estudio, contenidos, currícula– planteado anteriormente. Ello no implica, de ninguna manera, tachar de "informales" a aquellas prácticas y sentidos que corren por fuera de estas vías. Así, antes que considerarlas cuestiones "menores" o paralelas (en su sentido de secundarias), creo que se trata, más bien, de pautas de conocimiento que se activan y

aprehenden, como se verá más adelante, desde otros campos de aprendizaje. El desafío consiste, creo yo, en ampliar la comprensión de los canales efectivos por los que discurre la formación, superando la dicotomía formal/informal que privilegia ciertos aspectos del aprendizaje, mientras relega a otros –no menos importantes– a esferas subsidiarias.

5 No es mi intención sugerir que los siguientes autores constituyan un bloque conceptualmente asimilable, sino más bien presentar sus desarrollos en relación a una postura con la cual, si bien desde distintas perspectivas y con distintos matices, discuten. Para una mayor profundización respecto de estos diversos enfoques, ver Citro 2004, 2006.

6 Vale aclarar que lo argumentado en este capítulo no debe ser entendido en el marco de los análisis de la sociología de la desviación (Merton, 1968; Becker, 1974, entre otros).

7 Al menos en la PFA, es requisito indispensable para el ingreso al cuerpo de oficiales ser soltero/a o viudo/a sin hijos (http://www.escuelafalcon.edu.ar/wpage/Requisitos.htm). Para el ingreso al mismo cuadro, la PPBA no reseña más especificaciones que las relativas al estado civil. Así, se reglamenta que los ingresantes a la Escuela Vucetich deben ser solteros/as, pero nada se aclara respecto a la existencia de hijos.

8 Resulta recurrente, en los relatos de los ingresantes, la figura de un conector con la institución. Esto es, de una persona –pariente, amigo, vecino– que oficia de nexo y que mediante consejos, avales, recomendaciones o contactos, contribuye a la posibilidad del ingreso. La importancia de esta figura de apoyo parece ser tal que su ausencia es especialmente remarcada en los relatos de ciertos policías como evidencia de lo complicado del ingreso a la agencia policial. Una oficial Subinspector contaba su ingreso a la Escuela Vucetich justamente en esos términos: "*Yo no tengo ningún familiar en policía, quería entrar, luché para entrar y entré. Fue difícil porque no tenía ningún familiar, nadie que me pudiera ayudar. Mi papá no quería para nada, estuvo preso en el ´78. A la semana que empezamos, 7 ya habían pedido la baja*".

9 Si bien el escaso trabajo de campo en relación a las pericias psicológicas me impide manifestarme respecto de su utilización en el marco de estas Escuelas de ingreso, sería sin dudas interesante avanzar en este sentido. No sólo para dar cuenta de la importancia central que se reserva a estos tests en tanto discursos de verdad avalados por la ciencia, sino, además, para abordar la utilización efectiva que podría derivarse de su articulación en un contexto burocrático como el analizado.

10 Los datos corresponden, aproximadamente, al año 1995. Si bien no cuento con información actualizada al respecto, puedo afirmar que el cupo de ingreso a la Escuela Vucetich ha sido, históricamente, siempre más bajo para las mujeres que para los hombres. Cabe esperar, de todas maneras, que esta "pugna" por el ingreso sea más frecuente en las Escuelas de oficiales que en las de suboficiales, por tratarse de aquellos ámbitos educativos a los que intentan ingresar, al menos en términos generales, los parientes de los ya oficiales en servicio.

11 No por nada en el formulario de ingreso a la Escuela Vucetich se dedica un apartado especial a detallar la "relación policial" que el postulante pueda tener "dentro del siguiente vínculo: padre, madre, abuelo/a, hermano/a, tío/a, hermanastro/a, del personal de revista en la repartición, jubilados o fallecidos".

12 Son esas bajas al inicio de la instrucción las que posibilitan el ingreso de aquellos que, como la Cadete del apartado anterior, quedaron en lista de espera.

13 En tanto este trabajo intenta dar cuenta de aquellos imperativos que se proponen *desde* la institución con miras a la construcción de un determinado *sujeto policial*, entiendo que cabe, en cierta medida, hablar también de cuerpos que fracasan. Es claro que entenderlos de esta manera sobredimensiona la mirada institucional, focalizando la falla en el fracaso de los individuos por adaptarse a la instrucción y no en el fracaso de estas rutinas por modelar un determinado sujeto. Sin embargo, si se entiende que todo Cadete o Aspirante ingresa a estos establecimientos a partir de cierta dosis de propia voluntad, quizás no resulte tan inexacto hablar de *cuerpos fracasados*. Ello así en tanto se acuerde que todo ingresante manifiesta, al menos al momento de concretar su elección, la intención de permanecer y concluir el período formativo. Desde esta perspectiva, su incapacidad para llevarlo a término puede ser visualizada, en cierto sentido, como una suerte de fracaso, ya que no se ha revelado apto para ajustar su cuerpo individual en conformidad con los patrones colectivos de actuación.

14 La etnográfica clásica –tal vez signada, mayormente, por un espíritu normativo– poco lugar le dio al tema de aquellos que, sin ser excluidos, eran considerados como diferentes. En su libro *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Margaret Mead se preguntaba si, en estas sociedades otras, no había conflictos, si no existían "temperamentos que se desviaban acentuadamente de lo normal como para hacer inevitable el choque" (1993[1939]:155). Y, motivada por esta preocupación, dedicaba, en su ensayo sobre la adolescencia femenina, todo un capítulo a caracterizar a aquellas muchachas que, por su carácter, se apartaban de la conducta considerada común. La preocupación que guía este artículo debe tal vez ser entendida a la luz de esa pregunta formulada por Margaret Mead.

15 *Manual Práctico para el Personal Subalterno*, Editorial Policial, Policía Federal Argentina, Buenos Aires, 1979, pp. 32-33.

16 El nombre es ficticio.

17 En la Escuela Vucetich, el Cadete de segundo año es superior del de primero y posee todas las prerrogativas que emanan de esa superioridad jerárquica.

18 El gabinete psicológico se revela, una vez más, como el *locus* idóneo desde el cual "argumentar" las actitudes inviables.

19 Epítetos tales como "concha" o "tajo" son comunes entre los Cadetes de la Vucetich para designar a "la persona que mandaba al frente, o que no prestaba nada, a todo le decía que no, no te ayudaba, siempre hacía la suya, se cortaba solo, o que era excelente alumno, siempre andaba bien peinadito". Como creo resulta claro, aquellos que no eran buenos compañeros y no practicaban el arte de la solidaridad sino el del escrupuloso acatamiento a las ordenes de la autoridad, no merecían pertenecer al mundo masculino que regía la cotidianeidad de los Cadetes y eran homologados, por sus actitudes, al ámbito de lo femenino (Sirimarco, 2004b).

20 El art.36 del Decreto-Ley 9550/80 señala: "al egreso de la Escuela de Policía juan Vucetich y como condición previa a su ingreso a los Agrupamientos Comando o Servicios, según el caso, el personal de Oficiales suscribirá un compromiso obligándose a prestar servicios en la Institución por el término de tres (3) años". En el art.104 se especifican los límites de su incumplimiento: "el personal de Oficiales, egresado de la Escuela de Policía Juan Vucetich, que sea dado de baja por renuncia o cesantía por abandono de servicio antes de cumplir tres (3) años de servicio, a contar desde su ingreso en el respectivo escalafón, deberá resarcir a la Provincia los gastos que hubiere demandado su capacitación, conforme lo determine la Reglamentación".

21 Ese suboficial –parece– también había intentado alejarse de la policía. Entró a la dependencia con toda su indumentaria para devolver –arma, uniforme– y salió con 15 días de licencia, para que tuviera tiempo de rever su decisión. Pasada la quincena sabática, volvió a la institución. El dilema de cambiar de caballo a mitad del río. No debe creerse, sin embargo, que al personal policial sólo lo ata a su profesión la comodidad y la desidia. Hay muchos que aman lo que hacen y muchos otros que, después de sufrir la etapa formativa, aprendieron a amarlo con el tiempo de servicio. "*Obviamente con el tiempo, trabajando en Policía* –me explicaba un Subinspector–, *llegás a querer a la Policía porque pasaron los años, vas trabajando*". La misma Ana me contaba el caso de un suboficial que conocía, que entró por cuestiones económicas y a quien no le gustaba la policía. Después de 10 años –me cuenta ella–, "*vos hablás con él y él ama la policía. Hoy por hoy, para él está primero la policía que su familia*".

22 Es interesante constatar que ese mundo "corrupto" no se abre intempestivamente a partir del egreso de la Escuela Vucetich. Como bien saben los Cadetes, los "arreglos" son una práctica cotidiana dentro de ese establecimiento. Las coimas a los Cadetes distinguidos para obtener horarios convenientes en las guardias es cosa frecuente. El que pagaba se hacía acreedor de los mejores horarios; el que no, recibía los peores. Pero el arte de la "coima" no sólo se practicaba entre pares. También se ensayaba hacia afuera. Los Cadetes destinados a la guardia de la entrada, por ejemplo, solían recibir al camión del pan con una remanida pregunta: "*y, ¿no habrá nada? ¿Alguna cosita, para tomar mate?*". Los encargados del transporte, conocedores de la rutina, llevaban ya listas dos bolsas de facturas para dejarles.

23 La esquematización presentada es, claramente, simplista. Entre el *cuerpo fracasado* y el *cuerpo legítimo* existen variadas opciones y distintas modalidades de llevar a la práctica el poder policial. La misma Ana me contaba el siguiente caso:

> Hay un pibe que yo conocí, que ahora mirá lo que hizo. El chico este es Subinspector. Es muy particular, él. Tiene la misma edad que yo. En el boliche, vos generalmente lo ves, todos los policías están juntos. En la barra, todos sentados, son ellos, el grupito. A ese pibe nunca lo vi con ellos, tomando nada. Él se junta con todos reos. Y lo mirás y vos decís, una actitud tiene, más de chorro que de policía. Villero. Así, tipo cumbia villera, tiene ese aspecto. Pantalón de gimnasia arremangado. Y es un señor como habla. Cuando está de policía, ¡tiene una educación! Qué hizo, pidió el traslado y está en San Isidro, en Narcotráfico, donde no usan uniforme. Y tiene todo este aspecto así...Bueno, y J. decía que a él le da risa salir a hacer recorridas con él porque cuando hay en una esquina, gente tomando, qué hay que hacer, bajarse y "bueno, se terminó, acá no se toma más, se van todos, eh". Él se baja: "eh, ¿cómo andás?". Se toma una cerveza, "bueno, che, déjense de joder, porque si no me los tengo que llevar, váyanse". Y se va todo el mundo.

Las corporalidades aceptadas por la institución no son unívocas. No al menos en lo que al ejercicio de la profesión se refiere. Si algo evidencia el ejemplo anterior es la compleja interrelación de variables –lugar de destino, modalidades de actuación profesional– que intervienen, una vez superado el período instructivo, en la conformación del *sujeto policial*. Y quizás evidencie, también, que la máxima sostenida por Ana ("*o te insertás en el sistema o te tenés que ir*") cobije, en realidad, la posibilidad de ciertas flexibilidades.

24 Al menos al policía abocado a tareas de Comando.

25 Afirmar esto no implica postular la total funcionalidad de estos cuerpos al sistema formativo. Que estos desempeños inviables refuercen, de algún modo, la actuación de la corporalidad legítima no significa restarles ese cierto matiz de contestación que evidencian hacia la lógica de instrucción.

Bibliografía citada

Becker, Howard 1974 *Los extraños*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

Bourdieu, Pierre 1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.

Citro, Silvia 2004 "La construcción de una "antropología del cuerpo": propuestas para un abordaje dialéctico". Ponencia presentada al *VII Congreso Argentino de Antropología Social*. Córdoba, 25-28 de Mayo. Publicación electrónica.

— 2006 "Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía". En: Matoso, Elina (comp.): *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Buenos Aires, Letra Viva. pp.45 a 106.

Crossley, Nick 1995 "Merleau-Ponty, the Elusive Body and carnal Sociology". En: *Body & Society*, London, SAGE Publications, Vol.1, N°1. pp.43 a 63.

Csordas, Thomas 1999 "Embodiment and Cultural Phenomenology". En: Gail Weiss y Honi Haber (eds.): *Perspectives on Embodiment*. New York, Routledge. pp.143 a 162.

Detrez, Christine 2002 *La construction sociale du corps*. Paris, Éditions du Seuil.

Fielding, Nigel 1984 "Police socialization and police competence". En: *The British Journal of Sociology*, London, SAGE Publications, V.35, N°4. pp.568 a 590.

Firth, Raymond 1933 "Initiation rites and kinship bonds in Tikopia". En: *Man*, Vol.33. pp.117 a 118.

Ford, Robert 2003 "Saying one thing, meaning another: the role of parables in police training". En: *Police Quarterly*, SAGE Publications, V.6, N°1. pp.84 a 110.

Galimberti, Humberto 2003 *Il corpo*. Milán, Feltrinelli editore.

Hollingshead, August 1946 "Adjustment to military life". En: *The American Journal of Sociology*, Vol.51, N°5.pp.439 a 447.

Jackson, Michael 1983 "Knowledge of the Body". En: *Man*. New Series, Vol.18, N°2.pp.327 a 345.

Mead, Margaret 1993 [1939] *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Buenos Aires, Editorial Paidós.

Merleau-Ponty, Maurice 1957 *Fenomenología de la percepción*. México, Fondo de Cultura Económica.

Merton, Robert 1968 "Estructura social y anomia". En: *Teoría y estructuras sociales*. México, Fondo de Cultura Económica. pp.209 a 239.

Reiner, Robert 1992 "Cultura policial". En: *The politics of the police*. Editorial Hasventer Wheatsheaf. pp.107a 137.

Scheper-Hughes, N. y Lock, M. 1991 "The message in a bottle: illness and the micropolitics of resistance". En: *The Journal of Psychohistory*, Vol.8, N°4.pp.409 a 432.

Sigal, Eduardo, Binder, Alberto y Annicchiarico, Ciro 1998 *¿El final de la maldita policía?*. Buenos Aires, Ediciones FAC.

Sirimarco, Mariana 2001 "El disciplinamiento de los cuerpos. Cuando el castigo construye sujetos". En: *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Vol.14.pp.43 a 59.

— 2004a "Acerca de lo que significa *ser policía*. El proceso de incorporación a la institución policial". En: Tiscornia, Sofía (comp.): *Burocracias y violencia. Estudios de antropología política*. Buenos Aires, Antropofagia. pp.245 a 280.

— 2004b "Marcas de género, cuerpos de poder. discursos de producción de masculinidad en la conformación del *sujeto policial*".En: *Cuadernos de Antropología Social*, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Vol. 20. pp.61 a 78.

— 2005 "Milongas: pedagogía del sufrimiento. Construcción del *cuerpo legítimo* en el contexto de socialización policial". En: *Interseções*, Programa de Pós-Graduação em Ciencias Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, año 7, N°2. pp.53 a 67.

— 2006 *Corporalidades. Producción (y replicación) del* cuerpo legítimo *en el proceso de construcción del* sujeto policial. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires.

Turner, Terence 1995 "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociability among the Kayapo". En: *Cultural Anthropology*, Vol.10, N°2. pp.143 a 170.

Turner, Victor 1980 *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

— 1988 "Liminalidad y *comunitas*". En: *El proceso ritual*. Madrid, Taurus. pp.101 a 136.

El Olfato. Destrezas, experiencias y situaciones en un ambiente de controles de fronteras[1]

Brígida Renoldi[2]

Resumen

El trabajo que realiza la Gendarmería Nacional está focalizado en la prevención y represión de delitos federales. En Posadas (ciudad argentina en frontera con Paraguay) su protagonismo es visible debido a que la circulación internacional de personas, objetos y mercaderías es una de las características de la provincia de Misiones que involucra al Estado, principalmente cuando se trata de productos ilegales que ingresan por contrabando, como es el caso de la marihuana. Me propongo aquí etnografiar el "olfato" de los gendarmes en las tareas preventivas que desarrollan en este contexto. Al mismo tiempo, reconstruiré etnográficamente el encuentro de presentación que tuve con uno de los jefes de la Gendarmería, tomándolo como un momento clave en el trabajo de campo que me permitió comprender a qué referían cuando hablaban de "olfato", una aptitud que trasciende las fronteras del entrenamiento específico propio del gendarme (o del antropólogo) para encontrarse y fundirse en el nivel de la especie humana. Propongo unir en esta narrativa dos dimensiones que suelen tratarse y exponerse por separado: la analítica y la metodológica. La intención es producir un texto próximo a la experiencia como base del conocimiento antropológico. Este trabajo resulta de una investigación en curso sobre el modo en que el Poder Ejecutivo, en sus tareas preventivas y represivas, se vincula con el Poder Judicial, en lo que hace a las investigaciones y juzgamiento de casos por narcotráfico.

Palabras claves: Seguridad, Argentina, Experiencia, Narcotráfico, Etnografía, Frontera.

Abstract

Sense of smell. *Competence, experience and situations in a border patrol milieu*

The Argentine Gendarmería Nacional *is an armed force dedicated to the prevention and repression of criminal offenses under federal jurisdiction. In Posadas (Argentina border town near Encarnación, Paraguay) its protagonism is visible, due to the international circulation persons, objects and merchandise. Involving State intervention, such is a salient feature of the province of Misiones, mainly when it is illegal goods that are being smuggled, as is the case of marihuana. This is an ethnographic account of how* gendarmes *use their "nose" when they carry out preventive tasks in that context. I make a reconstruction of my introduction to one Chief of* Gendarmería*, key moment in the fieldwork experience that brought me to understand what* gendarmes *mean when they talk about their "sense of smell". That competence transcends their technical training (or the anthropologist's); it is to be found blended into the realm of humanness. My proposal in this narrative is to connect two dimensions which are usually treated and presented separately: analysis and method, in order to produce a text close to experience as the base anthropological knowledge. This is the result of an on-going research project on how the Executive Power is connected to the Judiciary, as the first carries on preventive and repressive practices in processes of investigation and ruling of traffic cases.*

Key Words: *Security – Argentina – Experience – Drug-trafficking – Ethnography – Frontier*

La desconfianza del etnógrafo

Cuando por primera vez escuché decir a los gendarmes de la frontera entre Argentina y Paraguay, que ellos tenían un tipo de olfato especial para "sacar" quién estaba cargando drogas y quién no, pensé: "llaman olfato a la reacción ante un estereotipo que ellos mismos inventaron".

Comencé a atender sus descripciones sobre los criterios útiles para descubrir "posibles traficantes". Quienes se dedicaban a la prevención de delitos, en las rutas nacionales y lugares de paso de frontera internacional, se referían a indicadores generales: personas jóvenes de cabello largo que llevaran aros en las orejas o en otras partes del cuerpo, que tuvieran la piel tatuada con dibujos o palabras, que se expresaran con terminología cargada de jergas al hablar, que fueran de condición so-

cioeconómica más humilde que pudiente, que hubieran nacido y/o residieran en ciudades conocidas por la producción de drogas (las ciudades del este de Paraguay, zona oeste de Bolivia, o Colombia), o conocidas por el consumo (las grandes ciudades como Capital Federal, Gran Buenos Aires, Córdoba y Rosario en Argentina, y Santiago de Chile).[3] Según los gendarmes, personas que reunieran algunas de tales características, podían ser usuarios de drogas y/o potenciales interesados en su comercio. La expresión técnica utilizada para referirse a este conjunto de indicios es "*portación* de cara", tener cara de *malandra*.[4]

Al repetirse estas descripciones saqué una conclusión: se trataba de un conjunto de rasgos que componían el perfil del sospechoso, y que establecía categorías de personas a partir de las cuales se orientaba el trabajo policial. A su vez, concluí que el trabajo policial consistía en acciones orientadas hacia este perfil, evidenciando cierto grado de arbitrariedad en el recorte de posibilidades del universo.[5] Así, en lo que hace al control del tráfico de drogas, el trabajo policial –en tanto repetición de acciones motivadas por "tipos"– produciría categorías de personas que, combinadas con las categorías judiciales, permitirían intervenir en tal universo, reproduciendo el orden dado de relaciones de poder, y garantizando la permanencia de un Estado abusador que se levanta contra un individuo constitucionalmente inocente.[6] Conclusión, tal vez apresurada, que se transformó con el tiempo en mi mejor enemiga. Si era tan simple este saber profesional, yo también podía ser policía.

La motivación antropológica

El interés que tengo por el trabajo que realizan los miembros de la Gendarmería Nacional, tanto de controles como de investigación, nació en un estudio anterior sobre los *juicios orales y públicos* realizados en el Tribunal Oral en lo Criminal Federal, de la ciudad de Posadas, implementados luego de la reforma del Código Procesal Penal de la Nación en 1992.

Así como los criterios que orientaban las decisiones de los jueces estaban posicionados y en movimiento, imaginé que debían estar también para los gendarmes que realizan las tareas preventivas e investigativas con relación al tráfico de drogas. Además de todo lo que una escuela de formación puede crear de homogéneo, los criterios judiciales están formados por saberes locales vinculados a la dinámica regional, con la situación de gran parte de la población que es detenida en hechos *flagrantes*, y con conceptos sobre la *justicia*, el *estado* y la *ley*. Aunque el derecho argentino se basa en la *sana crítica racional*, que enfatiza las operaciones lógicas en la investigación y sentencia, pude observar que las decisiones orientadas por este principio eran mucho más complejas de lo que se imaginó en los códigos (RENOLDI, 2003 y 2005; ROSATO, 2006).

Para comprender la reconfiguración de las prácticas policiales y judiciales luego de la reforma procesal, acompañé el trabajo de la Gendarmería Nacional, observando el modo en que se hacen los controles, tratando de reconocer los criterios utilizados para revisar personas y vehículos, atendiendo a las formas de crear documentos con valor judicial (las actas de procedimiento), así como a la relación que establecen hoy con los jueces, fiscales y defensores (RENOLDI, 2004).

Sin embargo, esta iniciativa tenía sus implicaciones. La experiencia política de recurrentes dictaduras militares, principalmente la última con consecuencias terribles (1976-1983), dejó en los argentinos algo más que un gusto amargo. Un resentimiento profundo teñido de miedo, de odio, de horror, empezó a hacerse visible con respecto a las instituciones policiales. Y, a pesar de algunos cambios producidos por la democracia y ciertos programas de reforma en estos últimos veinte años, el asco con la que las fuerzas de seguridad son pensadas por gran parte de la población, todavía conmueve.[7] En este contexto en el que los académicos también somos argentinos, mi iniciativa de entender cómo trabaja la Gendarmería Nacional al vincularse con la Justicia Federal generó algunos cuestionamientos provocativos entre las personas más próximas, a causa de mi elección. Uno tenía que ver con el "miedo". Investigar prácticas que siempre (un siempre registrado en la experiencia política) fueron secretas, oscuras, ilegales, no dejaba de generar en mis colegas temores por mi integridad física, sobre todo porque buscaba entender el "narcotráfico", poco tratado desde las ciencias sociales en Argentina. El otro cuestionamiento tenía que ver con el enfoque comprensivo que estaba dispuesta a adoptar. La comprensión como valor, para algunos colegas, era algo que no merecían los gendarmes. Las palabras de Gustavo Lins Ribeiro en una clase del postgrado en Misiones fueron sabias cuando dijo "de cerca todos son seres humanos". Aquella frase me trajo la paz. Empezaba a sentir que tal vez no sólo para mí los gendarmes ya no fueran simplemente monstruos.

Yendo por Foz de Iguazú

El camino desde Río de Janeiro hacia el suroeste de Brasil recorre grandes áreas de cultivo a partir de São Paulo. La variedad pintoresca de colores que cubre el suelo del estado de Paraná se va perdiendo de a poco en una gran ciudad: Foz do Iguazú, en contacto físico con Ciudad del Este (Departamento de Alto Paraná-Paraguay) y con Puerto Iguazú (Provincia de Misiones-Argentina). Si estuviera describiendo el viaje desde el sur, y

como argentina, diría que la tierra paulatinamente se va poniendo colorada y el verde es cada vez más intenso, porque la combinación del rojo (la tierra), el verde (la selva) y el marrón (el río) distinguen a Misiones entre las veintitrés provincias restantes argentinas. En una superficie de 28.801 kilómetros cuadrados viven 965.522 personas, distribuidas en áreas urbanas y rurales en toda la provincia.[8]

Entrando por lo que hoy se conoce como Triple Frontera, hacia Paraguay, a través del puente de La Amistad, aumenta la circulación de personas en motocicletas, ómnibus y vehículos particulares.[9] Ya en el paso administrativo de frontera, policías armados, vestidos de uniformes color verde militar, acompañan con la vista, pero sin observar, el movimiento de personas y mercaderías. Los vendedores reconocen a los foráneos (a aquellos que no frecuentan con rutina la ciudad, los *turistas-turistas*, y a aquellos que lo hacen con fines comerciales, los *compristas*) y se acercan para ofrecerles, en portugués, portuñol, o español, diversos tipos de objetos pequeños por precios más bajos que en cualquier comercio: relojes, radios de bolsillo, preservativos musicales, pilas, anteojos, CDs, DVDs, perfumes, entre otros.[10] También ofrecen información sobre lugares donde comprar objetos de mayor complejidad y tamaño: computadoras y accesorios, reproductores de música y video. Suelen ser dos o tres vendedores que cercan al visitante con ofertas. Caminando a su lado empiezan ofreciéndole lo que tienen en mano y, progresivamente, abren el acceso a la red, llegando a proponer, en algunos casos, marihuana por precios irrisorios.[11] La activa circulación de personas hace pasar a todos los visitantes por turistas, aún aquellos que regularmente frecuentan la zona comercial y son conocidos por los vendedores. Aunque los puestos para controles migratorios y aduaneros están, no es fácil entender qué es lo que hacen. Personas con fisonomías variadas, árabes, chinos, hindúes, guaraníes, entre otros, humanizan el rostro de la ciudad, que pierde su centro en un gran mercado.[12] Se podría decir que este espacio urbano compuesto por tres ciudades en frontera aparece como un continuo de diferencias y semejanzas, apenas marcado por los puentes. Es un espacio de interrelaciones. En la medida que supone reglamentaciones dadas por los Estados Nacionales, involucra personas en un universo de transacciones moralmente apreciables, de modo que, tal como señala Fernando Rabossi, "un importante centro comercial regional, del otro lado del límite puede ser la capital del contrabando" (2004:15).[13]

La ruta 6 Dr. J. L. Mallorquín, que desde Ciudad del Este nos lleva hasta Encarnación, camino a Argentina, recorre un territorio bastante despoblado en gente y en vegetación. La selva parece desaparecer en ciertas áreas rurales que ahora visten de amarillo y marrón, en medio de procesos de cultivo. Un verde casi muerto aparece concentrado en algunos sembradíos.[14] Con poca frecuencia se ven casas de madera rodeadas de vegetación intensa, gallineros y chiqueros.

Al detenerse el colectivo para levantar pasajeros en los pequeños pueblos que hay en el camino, los vendedores se arrojan, sobre las ventanillas, ofreciendo bebidas y comidas. Recuerdo que en un barrio suburbano de la provincia de Buenos Aires que solía visitar por motivos familiares, todos los días un carro de madera bien precario, tirado por caballos, pasaba vendiendo entrañas de animales, despreciadas como alimento para humanos, y usadas como comida para perros y gatos de los sectores populares. Apenas los vendedores se anunciaban por el altoparlante, jaurías enteras se arrojaban ladrando sobre él, desesperadas de hambre. Siempre alguien les tiraba un pedazo de carne para dejarlos tranquilos. Esta imagen despierta de mi memoria cuando el micro para una y otra vez; viene con un nudo en la garganta junto con los vendedores.[15]

Camino a Encarnación

Llegar a Encarnación, la tercera ciudad más importante en tamaño (69.868 habitantes en 1992) y comercio de Paraguay, es como entrar en una pequeña Ciudad del Este. Las calles polvorientas bajo un calor sofocante, exponen estantes llenos de mercadería: ropas, objetos electrónicos, discos, videos, zapatillas, anteojos, y se oye a los vendedores hablar en guaraní entre sí. Interrumpen sus charlas para preguntar "¿Qué le vendo? ¿Qué busca?" y ofrecer sus productos en pesos argentinos. En los comercios instalados en locales, los precios de costo se esconden en los envoltorios, escritos en árabe, para permitir la negociación, el límite del regateo.[16]

El puente Roque González de Santa Cruz, de 2.800 metros, que une Encarnación con Posadas desde el año 1989, una ciudad con 252.981 habitantes hasta el año 2001, pasando por encima del río Paraná, facilita un movimiento comercial y migratorio que ya formaba parte de las prácticas lugareñas.[17] Hombres y mujeres cruzan varias veces por día, llevando o trayendo mercaderías variadas, en motos, taxis o colectivos. Los controles en esta frontera están a cargo de la Aduana. En la "cabecera del puente" interviene también en los controles el Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentarias (SENASA). La Gendarmería Nacional está para dar seguridad a las personas e instalaciones, y actuar en casos de necesidad o emergencia. Suelen colaborar con los registros migratorios, principalmente en el control de vehículos. Pero, según los gendarmes que trabajan en el puente, desde 2001 ya no se desempeñan más como policía auxiliar en el área, ese trabajo ahora es hecho por la Policía Aduanera. La reestructuración de roles y

funciones generó tensión en las relaciones de trabajo, provocando acuerdos y conflictos provisorios e informales.

En cuanto a la seguridad, Gendarmería se ocupa de verificar las condiciones legales de transporte de personas. Suelen verse obreros volviendo a Encarnación a las siete de la tarde, de pie en el compartimiento trasero de camionetas sin techo, regresando de las construcciones en Posadas, en las que son contratados por un salario inferior al que reciben los albañiles locales.[18] Aunque no está permitido que viajen personas de esta forma, los gendarmes ven que se trata de "trabajadores honestos", de gente que se esfuerza, y los dejan pasar. Lo mismo ocurre con el *contrabando hormiga*. Se trata de una práctica que tiene más de cien años de la que participan principalmente mujeres paraguayas de diferentes edades: las *paseras*.[19] Ellas alimentan buena parte de los mercados informales, principalmente el *Mercado Modelo La Placita* y *La Placita del Puente*, dos centros comerciales de diferentes productos, inclusive medicinales naturales y farmacológicos, en general traídos legal e ilegalmente de Paraguay. Los varones *paseros*, autodenominados en algunos casos *empresarios inter-fronteras*, suelen trasponer el río con objetos de mayor valor, generalmente electrónicos. Dentro de este comercio diverso, tanto cigarrillos cuanto marihuana, fueron quedando como los trofeos más desafiantes a las aparentes políticas de control aduanero.

Existen ocasiones en que se desatan conflictos entre los aduaneros y gendarmes, con las *paseras*. El paso de mercadería habitualmente se da entre varias personas, muchas veces familiares. Durante algún tiempo las *paseras* descendían de los ómnibus y arrojaban los *bultos* por el puente hacia tierra firme, donde niños parientes o conocidos los rescataban y trasladaban hasta las primeras calles luego del paso aduanero, por poco dinero. Esta práctica llevó a colocar alambrados para impedir que tiren los paquetes y que salten inclusive hasta la orilla del río, evitando así la persecución policial con alto riesgo de accidentes. Para los aduaneros y gendarmes ser *pasera* es una profesión de generaciones. Para la Aduana y la Gendarmería ellas son *contrabandistas*: ingresan mercadería fuera de las reglamentaciones impositivas nacionales.

La dinámica de flujos que se da en esta frontera a menudo lleva a las personas que trabajan en los controles a redefinir los términos legales, creando un tipo de derecho local que utiliza el derecho nacional (Código Penal de la Nación) a través de la percepción y análisis de las situaciones particulares e históricas del lugar, así como de la relación que se establece con las personas en cada momento (relaciones que no siempre existieron ni tampoco siempre se proyectan en el tiempo). Lo que interesa aquí es el "saber" específico que estas personas tienen sobre el movimiento de frontera y sobre los marcos legales; puesto que es un saber capaz de producir conocimiento (es más que información) para acciones judiciales (los *procesos* y los *juicios*) (GEERTZ, 1994).

Pero, quizá lo más importante sea el modo en que diferentes conceptos y experiencias aparecen a la hora de evaluar situaciones e impresiones en el trabajo de *hacer seguridad* –antes que *dar* o *ejercer* seguridad. "Hacer" supone que la *seguridad* es relacional, en la práctica no es un bien ni un servicio, así como tampoco está estrictamente regulada por los principios formales de la fuerza para la que se trabaja. La distancia que recurrentemente observamos entre lo que se debe hacer y lo que se hace es, antes que una incongruencia, el resultado de conceptos que aplicamos para separar los planos en normativo y pragmático. Si la entendiéramos como incongruencia supondríamos la existencia de una naturaleza congruente, si la pensáramos como falla, supondríamos la existencia de una funcionalidad mecánica, si la viéramos como error, supondríamos la existencia de un funcionamiento correcto. Sin embargo, no emitir un juicio moral no sería suficiente. Existen motivaciones que conforman la toma de decisiones, con consecuencias, legales o no, para las personas involucradas en el tipo de movimiento antes descrito.

Michael Polanyi llamó la atención sobre la importancia de diferentes aspectos en la conformación del conocimiento, tales como cosas aprendidas, pasiones, prejuicios. El autor se refiere a la existencia de un conocimiento personal, tácito, que no es susceptible de ser articulado explícitamente, pero que puede ser transmitido por medio de la experiencia, es decir, a través del ejemplo, y no de los preceptos. Este tipo de conocimiento (*conneusseurship*), así como las habilidades (*skills*), involucra un aprendizaje personal que se vale de la intuición y de la imaginación (1958:54).

Esta línea de intereses perdura y la vemos más recientemente en Tim Ingold (2000b), quien también reconoce la existencia de habilidades o destrezas (*skills*). El autor las entiende como capacidades de acción y percepción propias de los organismos humanos, antes que como técnicas corporales aprendidas, incorporadas a través de procesos socioculturales de carácter cognitivo a un cuerpo (una biología) separado de aquellos procesos, a la vez que objeto de ellos. Esta línea de intereses perdura y la vemos más recientemente en Tim Ingold (2000b), quien también reconoce la existencia de habilidades o destrezas (*skills*). El autor las entiende como capacidades de acción y percepción propias de los organismos humanos, antes que como técnicas corporales aprendidas, incorporadas a través de procesos socioculturales de carácter cognitivo a un cuerpo (una biología) separado de aquellos procesos, a la vez que objeto de ellos. Tales habilidades se desarrollan en la práctica de ciertas formas de vida, en el entrenamiento y la experiencia dentro de la *performance* de tareas particulares.

Para estudiar las habilidades aprendidas, que según el autor también contienen supuestas capacidades innatas, sería preciso adoptar una perspectiva situada en quienes las poseen y las practican en el contexto de compromiso activo con lo que constituye sus ambientes. Es lo que él llama *dwelling perspective* y que podríamos traducir como "perspectiva del habitar": supone la inmersión del organismo-persona[20] en un medio ambiente o mundo de vida como una condición ineludible de la existencia (cf. INGOLD, 2000:153). Las experiencias de ser y habitar el mundo se dan en la continuidad que existe entre cuerpo/ percepción, y cultura/tipos, pero también en su diferencia. De modo que "el olfato" no es ni "el entrenamiento" ni la "intuición", en sí, sino la compleja coexistencia en movimiento de esas habilidades, más otras, también. En la experiencia se repara aquello que fue colocado como oposición, como dicotomía; ella nos despierta la sospecha sobre la real división entre naturaleza/cultura, entre sujeto/objeto, entre individuo/sociedad, entre razón/emoción, para devolvernos, legítimamente, a la tranquilidad de nuestro mundo, móvil, expansible, contradictorio, armónico y, por qué no, también mutante.[21]

En Posadas

A diferencia del paso de frontera de Foz do Iguaçu para Ciudad del Este, el ingreso por Puerto Iguazú, a través del puente Tancredo Neves, se hace notar por la actuación de los controles aduaneros y migratorios. Sin embargo, controles rigurosos en estos puntos de acceso no suplen la libertad de las márgenes de los ríos Paraná al oeste, e Iguazú al norte, que abrazan la provincia en sus fronteras internacionales.

En Puerto Iguazú, una ciudad de 32 mil habitantes que viven principalmente del turismo, se concentran todas las fuerzas de seguridad argentinas: Gendarmería Nacional, Prefectura Naval, Policía Aeronáutica Nacional, Policía Aduanera, Policía Federal, Policía de la Provincia de Misiones y las Fuerzas Armadas. Los trescientos quilómetros que hacen al recorrido hasta Posadas son interrumpidos con frecuencia por controles de ruta llevados a cabo por la Gendarmería Nacional o por la Policía de la Provincia. Generalmente piden documentación del vehículo y aprovechan para ver "*cómo está compuesto el pasaje*" en edad, sexo y perfil. Cuando consideran que son necesarios unos minutos más para verificar las primeras impresiones, pueden pedir los papeles del coche y revisar los baúles, a veces con gentileza y otras de modo algo imperativo. Es muy difícil que en situaciones como ésta las personas no modifiquen sus gestos, mostrándose serviciales con la policía, atendiendo a todos sus pedidos, utilizando formas de hablar que enfatizan la subordinación a la autoridad policial, que reaccionen corporalmente con movimientos lentos, aunque dispuestos a lo que es solicitado. Parecería una reacción física que coloca el cuerpo en alerta ante una autoridad como la policial. Más aún si ésta viste de verde.

El ritmo provinciano se va acentuando a medida que se recorre la Ruta Nacional Número 12 hacia el sur. Es el interior. Se siente en el aire, a veces pegajoso, a veces seco y lleno de polvo colorado. Está hecho de quienes habitan los pueblos, las aldeas, las colonias, las pequeñas ciudades. Grandes plantaciones de pino, aserraderos y secaderos de yerba, aparecen en las márgenes de la ruta. Cada tanto un carro polaco, tirado por bueyes y conducido por niños que colaboran en las chacras con las economías familiares, transporta vegetales de las huertas y otros productos para intercambiar con colonos vecinos o vender en las pequeñas concentraciones urbanas (MONZÓN, 2003). Muchas personas se desplazan en bicicletas donde hay caminos transitables y asfalto, vestidas con ropas claras por el calor.

Luego de pasar por varias ciudades pequeñas y pueblitos, de economía básicamente rural y de *colonos* descendientes en su gran mayoría de europeos (Alemania, Polonia, Ucrania), Posadas, la capital de la provincia de Misiones, empieza a aparecer con sus carteles comerciales que varían de tamaño.[22] Repuestos para autos, casas de reparación de automotores, venta de máquinas para el agro, casas mayoristas de productos de almacén, puestos callejeros de venta de huevos, naranjas y mandarinas, de sandía o de melón; niños y niñas guaraníes venden flores; hombres y mujeres con bandejas envueltas en una sábana blanca ofrecen los pancitos de harina de mandioca con queso, *chipa, chipa!*; hay comercios de madera, de piezas usadas de hierro; familias viviendo en la calle, niños y niñas rubios, de ojos azules –lavando parabrisas de autos, pidiendo limosnas o vendiendo frutas que reciclan de lo que descarta el mercado central– se repiten en las calles cada vez más transitadas haciéndose más visibles a medida que se llega al centro de la ciudad.[23] Allí aparecen los *cyber* (salas con acceso a Internet) y *locutorios* (cabinas telefónicas para llamadas nacionales e internacionales) cada dos o tres cuadras que, junto con las farmacias, forman parte de los servicios en que más se ha invertido.

Se ven varios complejos de viviendas a lo largo del camino. En los últimos veinte años, barrios enteros de la ciudad fueron desplazados por las aguas del Paraná desde que la represa Yacyretá comenzó sus obras –todavía inconclusas– alrededor de 1980.[24]

Los hogares que vivían de la pesca a la ribera del río estuvieron sometidos a inundaciones periódicas que los exponían a altos riesgos de salud por el grado de contaminación del agua.[25] Las políticas de relocalización de la Entidad Binacional Yacyretá trasladaron esas familias a barrios peri-

féricos, alejándolas de los recursos urbanos que más utilizaban en el centro de la ciudad: reciclado de elementos de descarte, recuperación de alimentos de la basura, trabajos ocasionales (*changas*), entre otros.

La crisis política argentina de diciembre del 2001, que resultó en el quiebre de la paridad entre el peso y el dólar, reconfiguró el juego en este enclave de comercio trans-fronterizo, al mismo tiempo que despojó a los pequeños productores de la región y a los peones de chacra de sus últimas monedas. El precio de la yerba mate cayó al punto en que muchos colonos tomaron la decisión de moverse hasta la ciudad de Posadas para hacer reclamos ante la casa de gobierno. En los meses siguientes, ya en el año 2002, abandonaron sus chacras muchas familias. Algunos dejaron sus tractores rodeando la plaza principal 9 de Julio como expresión de la crisis. Durante días y días esas máquinas durmieron con la esperanza de conmover a los gobernantes.[26] Otros instalaron sus carpas y vivieron con abrigo y comida que los habitantes locales les acercaban. Las calles comenzaron a poblarse de familias jóvenes en total desamparo, viviendo de la mendicidad y del comercio informal. El trabajo infantil, sea en la venta callejera como en la prostitución, se transformó en una de las fuentes importantes para obtener dinero en efectivo.[27]

En algunos lugares del centro, caminar por las calles de Posadas es entrar en la casa de esas personas, pasar por los dormitorios donde hileras de niños duermen sobre cartones apenas cubiertos por mantas viejas. Es entrar en la cocina donde las brasas se queman a la intemperie, dentro de una lata para calentar agua o hervir fideos.

Desde el cielo la ciudad es un pequeño paraíso que proyecta su alma en el río. En las calles circulan automóviles modernos y poderosas camionetas que evidencian la existencia de una economía desigual. Las formas de apaciguar esta desigualdad oscilan entre varias estrategias, entre ellas "la política", una antigua práctica que se materializa en el voto. Varios motivos llevan a aquellos pobladores con aptitudes para el liderazgo a "estar en la política": tener una ocupación, ganar un favor, una red de contactos, el acceso a algún recurso como alimento, remedio o promesas.[28]

El miedo

"*¿Qué es lo que usted necesita?*", fue la primera pregunta que siguió al "*buen día*" aquella mañana fría en la oficina del Segundo Jefe de Agrupación.[29] Detrás de un escritorio de tres metros por uno y medio, rodeado de cuadros y de fotos referentes a la *Gendarmería Nacional-Centinela de la Patria y de la Paz*, entre sables y armas ornamentales, el ambiente parecía la propia selva de la provincia de Misiones cuando cae la tarde: todo era verde y marrón bajo una luz oscura. Un hombre de rostro firme, de bigotes definidos, serio y erguido, con los brazos extendidos formando un círculo sobre el escritorio, me recibió en la sede central de Gendarmería Nacional de la provincia. Se parecía en algo al ex presidente argentino General Jorge Rafael Videla. En mi cabeza sonaba, como música de fondo, el himno nacional. Lejos de ser un ritmo que evoque positivos sentimientos comunitarios o populares, el himno nacional argentino oscuramente habita la memoria corporal de las generaciones que vivieron la infancia en aquellos años de miedo. Su ritmo de marcha, lento, está asociado al verde militar y a los comunicados del gobierno difundidos por la televisión. Conmemora la represión antes que la "libertad, libertad, libertad".

El uniforme del comandante, también verde, llevaba inscriptas insignias de color rojo, negro, celeste y blanco, que fueron haciendo efecto en mí, así como comenzaron a proliferar en mi entorno desde que retomé el trabajo de campo. Fue un aprendizaje no precisamente intelectual. La jerarquía y la autoridad adquirieron cuerpo en la experiencia, porque sólo con la proximidad sentí el valor que podían llegar a tener, el que tenían y el que tuvieron. Hasta entonces los Gendarmes habían sido para mí, como para muchos otros argentinos, uno de los tantos residuos de las dictaduras militares.

Ante la pregunta del comandante tuve que afrontar el desafío que sentí cuando su boca se cerró de repente inventando el vacío; y, con sus ojos fijos en los míos, comencé a hablar. Una tensión salvaje cayó sobre mi espalda. Éramos dos desconocidos en un encuentro inevitable, y no teníamos mucho más recurso que el "olfato". Él, afilando su percepción hasta el extremo, trataba de captar mis intenciones. Yo, en la misma operación, tanteaba como un ciego hasta dónde era posible aproximarme.

Opté por reconstruir la historia del trayecto que me llevó hasta ellos, enfatizando en el relato las personas importantes a quienes ya había tenido la oportunidad de conocer, en ocasión de mi primera visita al Escuadrón más activo en *incautación* de drogas. Este Escuadrón (al que volvería muchas veces posteriormente) depende de una de las Agrupaciones de la región, igual que los otros siete que están distribuidos en diferentes lugares de la provincia, principalmente en los pasos de frontera con Brasil. Cada provincia tiene su Agrupación, es la unidad que decide hacia abajo y que obedece hacia arriba en la jerarquía institucional. En los niveles superiores están las V Regiones y, a la cabeza, la Dirección Nacional. Siempre escuché decir, principalmente a miembros de la Justicia Federal, que la Gendarmería Nacional era la fuerza militarizada mejor organizada y más eficiente. Al mismo tiempo, que era muy difícil acceder personalmente por el poder de las jerarquías y la mentalidad de reser-

va que caracteriza a las organizaciones militares que se preparan para la guerra.

Pero, a la hora de responder la tajante pregunta del comandante, en lugar de contarle cómo había llegado, apelé a la lógica relacional, confiando en que difícilmente fallaría. Afirmé que un Juez que suele trabajar con ellos me había presentado al Jefe de Escuadrón, quien luego del primer encuentro, en el que explicité los motivos de mi trabajo, me autorizó a recorrer las instalaciones y a entrevistar algunas personas del área de investigación e inteligencia. Esto era casi completamente cierto.

A decir verdad, el acceso que tuve a las autoridades del Escuadrón fue por la vía personal. Conocía abogados, jueces y fiscales por la investigación que ya había hecho. A pesar de que les pedí colaboración a mis conocidos para establecer los contactos, no hubo quien se dispusiera a presentarme. Ante tales autoridades, no había contacto válido que respondiese por el ignoto trabajo que yo iba a realizar. Alcanzaba a darme cuenta que no era cualquier institución, principalmente para las personas que yo conocía de la Justicia Federal.

La inmovilidad del comandante, exagerada por su mutismo, marcaba el foco de su atención: me miraba fijo, sin parpadear, me calculaba. Sentí la parálisis en medio de un campo minado y comencé a gestar lo que vulgarmente se conoce como "miedo": era la aceleración del ritmo cardíaco, la respiración levemente apresurada, y todo oscuro alrededor, a pesar de estar las luces encendidas. Presentí que algo no había sido bien hecho.

El jefe se incorporó, con su cuerpo imponente avanzó sobre el escritorio y me dijo, en un tono seco, monocorde y de autoridad: "*El jefe de Escuadrón jamás nos informó sobre su trabajo en la fuerza*". Mi inocencia o descuido acababa de comprometer a alguien. Caí como presa de caza. La jerarquía de la fuerza no podía ser transpuesta de este modo por una extraña. Si de alguna manera la lógica relacional se complementaba con la forma jerárquica de la Gendarmería, estaba claro que no era tal como yo lo había hecho. Actué basada en un presupuesto que se hizo común entre los antropólogos, aquel que sostiene la preponderancia de la lógica relacional, antes que individual, como regla de nuestras instituciones. Fue el momento en el que tomé conocimiento de que la "cadena de comando" no se aplicaba sólo a las operaciones policiales. La "información" se reveló así con un valor muy importante para la afirmación y definición de las relaciones entre quienes formaban parte de los diferentes escalafones. La información es relación, conecta irreversiblemente.

Aquella afirmación del comandante fue seguida de una pregunta aún más crucial "*¿Qué es lo que exactamente usted quiere?*".

La distensión

Varias imágenes en cuadritos poblaron mi cabeza. Pensé en las sospechas que mi presencia podía generar, principalmente por tratarse de un estudio antropológico sobre la Justicia Federal, que incluiría, lógicamente, a la Gendarmería Nacional, en la medida que se ocupa de prevenir e investigar los delitos federales. En la frontera de Argentina con Paraguay tales delitos se acotan bastante al contrabando de cigarrillos y de drogas ilegales. Respiré y decidí hablar sin rodeos. Por un instante lo que había estudiado como el modelo inquisitorial me alcanzó y sentí que era mejor decir la verdad, o en su defecto inventarla. Podría jurar que lo que estuvo en juego escapaba a nuestras intenciones racionales y a nuestra voluntad intelectual, estaba cautivo del cuerpo y de otro orden de cosas. Sólo puedo afirmar que en movimientos mínimos y atentos (miradas, palabras, gestos), pero no estrictamente pensados, fuimos reduciendo la distancia y la desconfianza. Hasta que hubo un momento en que nos sentimos mutuamente inofensivos.

Una vez instaurada la democracia en 1983 en Argentina, los medios de comunicación tímidamente habían empezado a hacer públicos determinados actos ilegales cometidos por miembros de las fuerzas de seguridad. La explicitación de estos actos fue cuestionando la denigrante imagen que se legitimó durante los años de autoritarismo. En este contexto, todas las instituciones que estuvieron de alguna forma ligadas a las prácticas represivas, tuvieron que soportar el juicio moral público, que se evidenció en la desconfianza y el temor, así como en los reclamos populares de justicia crecientes.[30]

Con este argumento intenté sostener mis intenciones. "*Todo el mundo habla mal de lo que hace la policía, la gendarmería y otras fuerzas... el periodismo, los políticos, la gente... pero...*", y devolví una táctica pregunta a la suya: "*¿de los que hablan, quién sabe realmente, desde dentro, cómo es el trabajo de ustedes?*". El comandante, todavía analizándome, señaló enseguida que dentro de *la fuerza* había gente común y corriente, "*muchos de ellos responsables por lo que hacen, y otros no tanto; mucha gente honesta, pero también aprovechadores, como en el resto de la sociedad*". Expuso con firmeza el hecho de que la Gendarmería no tolera la corrupción, pero no tiene cómo controlar las decisiones que individualmente toman las personas. Me llamó la atención cuando dijo "*la sociedad se queja de nosotros porque supone que la existencia de un caso de violación es la muestra de que todos somos violadores; se olvida que somos también seres humanos*". Su idea de *sociedad*los excluye, pues se han construido en la división entre *civiles* y *militares*, en la que la *sociedad* son los *civiles*. En esta formulación los integrantes de *la fuerza* estarían por fuera, tal vez como la *anti-sociedad*. En la disputa por el estatus de *seres humanos* se es-

fuerzan por desarmar una animalidad que les fue atribuida a partir de sus prácticas de torturas, al mismo tiempo que reivindican habilidades específicas, utilizando como referencia a los animales, en lo que hace a la intuición, reacción espontánea e instinto de supervivencia.

Luego de una pequeña pausa que confirmaba la frecuencia de entendimiento que habíamos alcanzado, pensé que apelar a la "seguridad" podía ser el próximo paso. Si yo necesitara de ellos en lo que ellos precisamente son expertos, tal vez fuera más fácil. Entonces agregué "*No sé cuán peligrosa puede ser mi iniciativa al estudiar este tema, porque no lo conozco; pero quiero pedirle el apoyo de la Gendarmería para asegurar al menos mi integridad física*". Así como terminé de decir esto, la energía del encuentro dio un vuelco que marcaría en gran medida el resto de mi trabajo. Durante los últimos minutos habíamos conseguido recomponer la división entre *civiles* y *militares*, que es una frontera más en aquel lugar de fronteras. No puedo aseverar de qué tipo fue el acuerdo, sólo sé que alcanzó para percibir que el estudio era viable. La mirada del comandante se transformó y se relajó como un viejo ejército ante una bandera blanca. Y yo perdí el miedo.

La *patrulla*

Uno de los controles de Gendarmería más importantes de Misiones está localizado en la frontera con la provincia de Corrientes. Las relaciones entre estas dos provincias están marcadas por la historia de Misiones que dependió de Corrientes hasta 1881, fecha en que se constituye como Territorio Nacional, hasta ser declarada provincia en 1953.[31] Los relatos de los historiadores misioneros nos muestran cómo fue constituida una identidad provincial y de qué forma Corrientes estaba presente, como continuidad, contraste y oposición, en la constitución de este "nosotros" misionero (JAQUET, 2005:142 y ss.). En este contexto de conflictos, semejanzas y diferencias a nivel político, ciertos límites son mucho más que meras marcas estatales. Entre estos límites El Arco representa claramente la frontera provincial, donde cada provincia recibe mutuamente a los viajantes con carteles de bienvenida que no muestran las tensiones todavía existentes.

Tanto correntinos como chaqueños (de la provincia del Chaco) y formoseños (de Formosa) acostumbran viajar en *remises*,[32] combis o colectivos, y volver durante el mismo día a sus ciudades. Antes de pasar la frontera provincial un equipo de siete hombres de Gendarmería, con base en una casa de madera, hacen guardias de veinticuatro horas por setenta y dos. Llegan a las siete de la mañana con los insumos para el almuerzo. Menús que por razones de costos varían entre guiso, empanadas, fideos con estofado y otros platos de hechura simple, componen la *ración*.[33] Es el momento más preciado y esperado, porque ofrece una pausa al trabajo monótono que a veces los agota de tedio. Aunque El Arco es uno de los pasos más importantes de acceso al resto del país desde el noreste, la circulación de camiones, vehículos particulares y combis, no llega a producir embotellamientos, como sí sucede en el puente que une Posadas y Encarnación. Los primeros días de cada mes la circulación aumenta, incrementando las incautaciones, principalmente por infracciones aduaneras. Son recordadas con entusiasmo las jornadas de movimiento y confusión, cuando se *incautan* diferentes tipos de mercadería o se descubre droga en los vehículos.

La formación en Gendarmería tiene dos orientaciones. La Escuela de Oficiales, que enfatizan la formación jurídica, y la Escuela de Suboficiales que están preparados para hacer los trabajos ostensivos. De cunas humildes, la mayoría de ellos del interior y de la región, eligieron el ingreso a *la fuerza*como forma de garantizar un empleo sobre la base de lo que ya poseían: una formación escolar la mayoría de las veces básica. La escuela cumple un papel importante, según ellos, en el entrenamiento, mientras que el aprendizaje se da en la calle, en el *despliegue*,[34] que es algo diferente a la teoría.

El equipo está supervisado por el Jefe de Patrulla, quien suele tener uno de los rangos más altos entre los suboficiales. Un Suboficial Perrero participa de la patrulla en todas las guardias. Viñas es el que está a cargo de la Loba, el *can detector de drogas*, una perra que fue entrenada especialmente para reconocer marihuana y cocaína, a base de juegos y premios. Pero no siempre esta tecnología funciona o puede ser utilizada. Los días de mucho calor el perro respira agitado, con la boca abierta, y pierde potencial olfativo; y los días de lluvia no se revisan vehículos para evitar que se mojen al interior.

Una mujer suele integrar también la patrulla. Ellas fueron incorporadas a principio de 1990. "*La mujer es un gendarme más*" dicen sus colegas cuando se refieren a este cambio. Pero, a pesar de estas afirmaciones sostener que imponen el valor del trato igualitario en un esquema jerárquico de trabajo, ellas son reconocidas como un bien preciado, según varios miembros de la *fuerza*. Dado que los hombres no pueden revisar mujeres, cuando aparecen personas "*sospechosas femeninas*", se enfrentan a limitaciones técnicas si no hay una gendarme en el *patrulla*.[35] Por este motivo cuando otras fuerzas de seguridad precisan mujeres ellos afirman: "*se las prestamos y las devuelven enseguida*".

Tratándose de estupefacientes, sea tanto para consumo personal cuanto para la venta, se habla de delito de *contrabando* según el artículo 866 del Código Aduanero. Pero, si la cantidad de mercadería que la persona transporta, sin ser *droga*, suma un valor inferior a los 5.000 pesos argentinos, es clasi-

ficada como infracción aduanera; si la supera es un delito de contrabando. Las personas que se dedican al comercio en estas cantidades son conocidas como *bagalleros*. Algunos de ellos, por el hecho de hacer esos viajes con frecuencia, son conocidos por los gendarmes del Arco. *Bagallero* es una expresión utilizada con carga despectiva aunque comprensiva, contiene la explicitación de la falta legal, y la condición social por la cual la comete. Siempre que los gendarmes hacen referencia a este tipo de comercio enfatizan que se trata de una salida a la desocupación laboral. Aunque están llamados a prevenir el "contrabando", algunas veces, dependiendo de la situación, "hacen la vista gorda" (a pesar de saber que la persona lleva mercadería, hacen de cuenta que no saben o no notan). También pueden tratar estos casos con gran rigurosidad dependiendo del momento, del estado anímico del gendarme, del tipo de memoria que se active en la situación, de las cualidades del contacto establecido.

Muchas de las personas que se involucran en el transporte de drogas, cuando lo hacen sin conocer el mercado, integran la categoría informal de *perejiles*.[36] Son aquellos a quienes se les propone *pasar*, *cargar* o *guardar* marihuana, a cambio de dinero. Según las estimaciones de un instructor del Juzgado Federal de Instrucción, de diez personas detenidas sólo dos tienen la escuela secundaria completa. A veces los *perejiles* son de nacionalidad paraguaya, chilena o uruguaya, otras son argentinos de las colonias del interior de Misiones, otras veces son porteños de clase media. Según un empleado del juzgado "*los narcotraficantes paraguayos que son engañados no son narco, no tienen ropa y a veces llegan descalzos*". En general admiten que se trata de personas con escasos recursos, que al mismo tiempo para el nivel de vida que tienen fuera de la cárcel, una vez presos, "*no pueden quejarse de nada, porque hasta frutas comen de postre*", tal como afirman los miembros de la Justicia Federal que están en contacto con los *presos*.

El equipamiento de la *patrulla* cuenta con armas individuales que se activan casi con exclusividad a la hora de limpiarlas –ya que su uso es infrecuente–, una computadora con una impresora de matriz de puntos, un radio llamado y tres perros detectores de drogas. Los que más trabajan son los perros y la computadora. El *can detector* ofrece una colaboración inmensa al trabajo policial. No precisamente por el hecho de detectar, si bien también lo hace con éxito salvo algunas excepciones. En el momento en que un gendarme revisa un coche, una persona o un equipaje, y encuentra estupefacientes, las descripciones que deben constituir las actas son tan detalladas que pueden pasar un largo tiempo escribiendo. Al margen de que no todos saben escribir en el estilo que se requiere para esos documentos. El acto de escribir un acta no es algo fácil, y a pesar de que se supone que la *experiencia* constituye un saber diferencial, la experiencia de los que tienen más antigüedad servía muchos más cuando todavía regía el código viejo que les permitía tomar declaraciones antes de que las personas se encontrasen con sus abogados.[37] Ahora hay que tomar mucho cuidado, porque con el nuevo procedimiento el único que queda vinculado desde el principio hasta el final de proceso es el gendarme que cumplía su papel de *preventor*, porque el *juzgado* se desliga de la *causa* una vez concluida la etapa de *instrucción*, y junto con él se desligan los *Ministerios Públicos*. Por eso, cuanto más detalladas sean las actas, menos cuestionado estará el trabajo de los gendarmes. Las actas importantes, cuando se trata de grandes cantidades de droga incautada, son escritas por aquellos que tienen más formación y entrenamiento en el uso del nuevo Código (no sólo años de trabajo). Puede ser el jefe de *patrulla*, por ejemplo, quien la haga. Cuando se trata de actas menores son los principiantes o *reclutas* quienes se ven agraciados con estas tareas.[38]

Pero, el problema no es tanto escribir cuanto recordar, puesto que cada gendarme presente en una situación semejante es llamado como testigo a los *juicios orales*, generalmente un año o a veces más, después de lo ocurrido. La tensión entre lo escrito en la situación y lo dicho en el juicio se vuelve tan grande cuando ellos no recuerdan estrictamente lo que escribieron, que a veces prefieren dejar escrito en el acta que fue el perro que indicó el *bulto*, por olfato. Les resultaría muy difícil explicar que se trata del propio "olfato", porque posiblemente no tengan palabras para detallar todo lo que los llevó a revisar a una persona y no a otra, desde el momento en que la intuición o la emoción podrían ser entendidas como "arbitrariedades" cuando se esperan movimientos, acciones y decisiones racionales (pensados en oposición a lo motivado en emociones y sensaciones). Para evitar la exposición pública a lo inexplicitable, optan por la estrategia técnica de responsabilizar por la indicación al animal entrenado. Al fin y al cabo "*el perro no habla y no puede ser citado a juicio*". En algunos circuitos de la Justicia Federal suele afirmarse que se trata de técnicas habituales para ocultar la inquisitorialidad del procedimiento o las intervenciones ilegales, como ser: detener sin autorización, realizar preguntas indagatorias que no corresponden, presionar para que la persona hable. No es esto lo que he podido observar, si bien algunos gendarmes se refieren a este tipo de prácticas como características de otra época.

De cualquier forma el perro, como tecnología, no siempre es una herramienta infalible. Tuve la oportunidad de comprobar que además de estar entrenado está vivo, lo que puede interferir a veces la planificación racional en seguridad pública. Fue un día que los gendarmes decidieron ingresar a un colectivo en un acto de inspección. Al acercarse a una mujer el animal comenzó a ponerse

nervioso, ladraba, olfateaba con insistencia. Ella se movía preocupada. Llamó la atención de los gendarmes que se tratara de una mujer de unos 50 años, pero "*si el perro marca, por algo será*", para eso lo entrenan. Le preguntaron a dónde se dirigía y ella respondió que iba a visitar a su hijo a Buenos Aires que estaba estudiando. Pidieron permiso, retiraron el bolso de su lugar y lo abrieron. Con la mano dentro del equipaje, Gutiérrez tanteaba. Sintió algo duro y cruzó una mirada de complicidad con el colega de trabajo. El perro ansioso continuaba ladrando y esperaba con más expectativa que los propios policías. Atado al cuello por una cuerda que Viñas sujetaba, dejaba caer hilos de baba de su boca abierta. El bulto estaba envuelto en nylon, al tacto parecía que debajo tenía papel. En un movimiento cuidadoso Gutiérrez lo sacó del bolso, mientras el perro festejaba. Abrieron el paquete con cierta ansiedad y a la espera de encontrar marihuana envuelta, pero sólo quedaron a la vista tres chorizos de chacra que habían sido prolijamente guardados. Nadie pudo evitar la risa que se diluía en un agujero de vergüenza, cuando lo ridículo se configuró con tanta consistencia. Situaciones como éstas muestran cómo el Estado, visto en general como fuera del mundo –regulador y controlador–, está en el mundo; y cómo animales, objetos y humanos constituyen redes en acción capaces de fugarse en direcciones no siempre previsibles (como nos gustaría o pretendiéramos).

En otra oportunidad, durante una inspección de rutina solicitaron la apertura de baúles a un micro que iba a Chaco. Era la hora del almuerzo y tres gendarmes estaban sentados a la mesa. Una revisión intensiva suele realizarse solicitando documentos a los pasajeros, utilizando el *can detector* y *tanteando* el equipaje. Se levantan y se sueltan las valijas o bolsos con el propósito de calcular el peso. Según el tamaño y material del bagaje se suponen pesos máximos y mínimos aproximados. Si estas expectativas no coinciden, los dueños del equipaje son llamados a descender del micro para mostrar el contenido. Este fue el caso de Sergio, el joven correntino de 23 años, de cabello largo, enrulado y castaño, vestido con un pantalón de jeans ya gastado, a quien Wolf, el gendarme perrero, mandó a descender. Me sorprendió visualmente su coincidencia con el "estereotipo", pues a pesar de que es lo que ellos dicen que hacen, hasta el momento sólo había visto personas muy variadas en situaciones como ésta. El Jefe de Patrulla, un hombre de unos cincuenta y cinco años, canoso, quemado por el sol, con un ritmo lento le dijo "*A ver pibe ¿qué traés?*". Ya había sido inspeccionado su equipaje apenas lo bajó del colectivo, y ahora estaba en el momento en que debía dar explicaciones y resignar la mercadería. Sin embargo, el joven parecía estar más nervioso por lo que perdería, que por la infracción que inscribiría su nombre en los registros aduaneros.

Cuando se realiza el *acta de incautación* donde se describe la mercadería aprehendida, se solicitan dos personas que atestigüen lo que están viendo. Éste es un requisito vigente a partir de la reforma del Código Procesal Penal de la Nación en 1992 implementado para garantizar los derechos de las personas en el momento en que son sospechosas de haber cometido un delito. Según los gendarmes, este requisito dificulta el trabajo en lugares distantes o en medio de los montes, donde no suele haber personas circulando, y cuando las hay, son conocidos por los integrantes de la *fuerza*. En aquella ocasión me pidieron que hiciera de testigo y acepté, para acompañar el registro y porque no podía negarme (primero porque estaba siendo llamada a la reciprocidad, segundo porque es una obligación civil, a pesar de que nadie lo sabe). Me paré al lado de la computadora donde Menk –un joven gendarme de 19 años recién incorporado a la *fuerza*– con su rostro típicamente germano, de nariz fina, cabello amarillo, ojos azules, labios finos, dientes blancos y cuerpo delgado, sin exhalar ni un sonido de su boca, digitaba lo que le era indicado. Iba a aprender por repetición, porque en esos casos es mejor disimular que no se sabe, que preguntar y correr el riesgo de ser humillado o foco de burlas de los otros. Por la edad que tenía, por la frescura, por su falta de *experiencia*, es que todos los otros gendarmes se comportaban con él de modo que "aprenda", tratando de evitar que él tuviera que preguntar.

A medida que el jefe de *patrulla* iba contando las piezas que sacaba de un bolsito de tela de avión, el joven infractor, irritado, ya veía el final de la película. "*Y vó qué hacé, pibe?*" le preguntó el jefe con mucha calma. "*Hago changas*[39]*porque no tengo trabajo*", contestó. "*Cuántos años tenés?*", "*22*", respondió. Con esta conversación entibiaron la distancia hasta que Sergio como si rogara dijo "*no me haga esto jefe, no tengo trabajo, tengo mujer, tengo un hijo...*". El jefe lo miró y respondió: "*elegí dos pantalones, dos camisas...*", ya que tenía siete ejemplares de cada pieza con lo que excedía la cantidad legal. Mientras él pensaba cómo convencer al jefe para quedarse con todo, pude ver cómo desde dentro del comedor el rostro blanco de Wolf, que todavía no había terminado de tragar el bocado de su almuerzo, aparecía colorado de rabia detrás de la frase imponente "*No. Por hacerse el vivo no se lleva nada, parece que no aprende, porque no es la primera vez*".

En situaciones como éstas las posiciones entre los gendarmes, aunque difieran, deben unificarse. Por eso el jefe dijo "*Te das cuenta pibe? Mejor quedate en el molde*". A lo que él respondió irritado "*Entonces quédense con todo, está bien, que yo vuelvo a Posadas y voy para el juzgado!*". Esta respuesta fue la peor táctica que se le pudo ocurrir. La tensión se sentía y me alcanzaba. Se había desatado el conflicto y todos parecían haber perdido

las referencias. Sergio, quería denunciarlos, y por algunos segundos los gendarmes no sabían bien sobre qué podía ser la denuncia, no sabían si estaban actuando fuera de la ley, aunque sintieron la amenaza. El jefe reaccionó con una sonrisa burlesca y amenazante: "*No, pibe, te equivocás... no tenés nada que denunciar... nunca le digas eso a un policía*". En su forma simple la frase pesaba años de historia. De lejos, cualquiera hubiera dicho que reinaba la tranquilidad.

El micro en el que el joven viajaba fue autorizado a partir, dejando al pasajero en la *Patrulla*. Para entender la reacción de Wolf había que saber que se conocían desde antes. Que el joven se dedicaba a realizar este tipo de viajes con frecuencia y, según Wolf, sabiendo que lo que hacía era ilegal. Más que la irregularidad lo que ofendió a Wolf fue el hecho de que lo quisieran "pasar por encima", que no se respetara su autoridad, principalmente alguien que por sus características y procedencia se encontraba en un estatus inferior al de él. El estatus está presupuesto muchas veces en el color de piel. Los inmigrantes alemanes y polacos, en su mayoría rubios de piel blanca, fueron apoyados con subsidios para instalarse en la tierra misionera, porque tal como sostiene Héctor Jaquet se trataba de poblar "la frontera marcada por la falta de civilización", y así traer la modernización con el trabajo (2005:87, 84-85).[40]

En la provincia se puede observar que la diferencia social está amarrada también a los colores de la piel, y estos colores suponen atributos diversos, como la holgazanería, por ejemplo, en el caso de los *negros*, sean criollos o indígenas. La palabra *negro* aquí nos remite a un concepto de alteridad producido desde el discurso de la modernidad europeo. Los *negros* en Argentina son los descendientes de indígenas de diversas etnias del "interior" del país (todo lo que no es Buenos Aires Capital, pero visto desde ella), que fueron cruzándose con inmigrantes.[41] La valoración atribuida a tales imágenes se configura con los esfuerzos por la constitución de la Nación Argentina, y se hace más explícita a fines del siglo XIX, con las políticas migratorias implementadas en el noreste del país. Se trata de procesos que se presentan de formas particulares según cada lugar del país, en tanto el color de piel continúa siendo una forma privilegiada de evidenciar la desigualdad y diferencia social.

Entendiendo esta trama, puede uno aproximarse al quehacer policial y a las relaciones que constituyen las redes sociales, porque entre otras cosas, los colores remitidos aquí a lugares sociales (no sólo por el *negro* de la piel, sino también por el *verde*militar) operan en la interpretación y análisis de las situaciones trayendo al momento la historia en forma de percepciones y acciones. También en este caso los colores, así como en la sociedad Ndembu, tienen significados (TURNER, 1967). Wolf no sólo ve en el joven correntino desocupado la falta de voluntad por el trabajo, ve también la diferencia "racial" entre el pasado indígena del joven, y la de él que es descendiente de europeos y blanco, rubio.[42] Inclusive se suma a estas diferencias la tensión histórica entre la provincia de Corrientes y Misiones, en relación con la declaración del territorio misionero como provincia. Es decir que infinidad de relaciones se concentran en un momento de acción. Resultan de habitar un ambiente hecho de tiempos y espacios, de experiencia.

La confianza en el nativo

Podríamos decir que una parte no tan fácil de nuestro trabajo es hacer explícito el recorrido que nos permitió ver cómo determinadas apariencias se hicieron obvias, incuestionables. En el movimiento de aproximación a un campo desconocido solemos reconocer primero, a *grosso* modo, lo que es colocado ante nuestros ojos como "la regla", como "lo que es", o lo que se repite. Con el tiempo y la presencia divisamos lo que es "más o menos", lo que "puede ser también de otro modo", lo que "no es como dicen", lo que "a veces es como dicen y a veces no", y lo más provocador: "lo que es y no es al mismo tiempo". Hablar de esos movimientos nos requiere tener en cuenta la existencia de ciertas aptitudes que se desarrollan como posibilidades humanas. Me refiero a percepciones e intuiciones que constituyen también las relaciones día a día y fundamentan parte importante de nuestras acciones y pasiones, porque integran algo más que nuestras habilidades y saberes: conforman nuestra vida. A pesar de que como antropólogos no tengamos las herramientas para dar cuenta de cómo ellas se originan, no les podemos negar la existencia. Reconocer que hay algo más y diferente que condiciona los encuentros y define su fugacidad, proyección o permanencia en el tiempo y las acciones, sería por ahora suficiente. El hecho de habitar en los ambientes que he intentado acercar por escrito es la condición fundamental para que los gendarmes desarrollen específicamente sus tareas. En otros lugares los referenciales serán otros, así como variarán las formas de actuar y las decisiones que se toman. Es claro que ciertos marcos referenciales generales existen, pues se trata de instituciones con escuelas de formación. Sin embargo, me interesa más lo que se da de particular antes que lo formulado por ellos como regular, lo que podría ser visto como un "estereotipo".

Analizar la situación de encuentro con el Jefe de Gendarmería me llevó a reconocer mis conceptos sobre ellos, por un lado. Por otro, las habilidades mutuas que, a través de la percepción, utilizamos al vernos en una situación provistos sólo de referencias sociales, y desprovistos de conocimiento personal. Quien pretende conocer a otro (persona, animal u objeto) en poco tiempo debe explotar las

herramientas perceptivas al máximo, recurriendo a todo lo que pudiera ofrecer información sobre el/lo desconocido. En ese momento las referencias existentes (ya sean conceptos, prejuicios, estereotipos, y otros tipos de información) ocupan un lugar tan importante cuanto todo lo que el nivel de registro energético pueda ofrecer, es decir, todo lo que el potencial de la especie humana nos ofrece. Si en mi caso particular la experiencia de conocer al Comandante requirió tanta exigencia física, ¿por qué sería diferente entre los gendarmes y el público en situaciones de controles?

En este sentido, podríamos pensar que el "estereotipo" aparece como síntesis de información que fue relacionada de alguna manera para interpretar e intervenir en situaciones precisas. Es decir, es un elemento más de síntesis de procesos y relaciones en el tiempo y los lugares, y pasible de ser explicitado como referencia válida por quienes los utilizan. No es lo único que opera, ni siempre es una herramienta eficaz. Constituye un referencial más entre otros a veces no explicitables. En el momento que se cruzan un *gendarme* y un *civil* los intercambios no verbales, de percepción de disposiciones anímicas y físicas, son los que van a definir la potencialidad del encuentro. Ambos habitan el mundo y ese mundo es para ellos, por algunos instantes, el mismo.

Notas

1 Agradezco la interlocución sagaz de mi querido amigo Arno Vogel, así como las lecturas y comentarios que Ronaldo Lobão, Marco Antonio da Silva Mello, Michel Misse, Hauley Valim, Manuel Moreira y Guillermo Wilde realizaron a este trabajo, presentado y discutido en el marco de la reunión de la Associação Brasileira de Antropología en Junio de 2006, ciudad de Goiânia, estado de Goiás, Brasil.

2 Brígida Renoldi, Doctora en Antropología (UFRJ-IFCS), Brasil. E-mail: brire@hotmail.com. Investigadora asociada al NECVU (UFRJ) y al CEDEAD (Misiones-Argentina).

3 Más tarde noté que ante una pregunta orientada a saber cuáles son los criterios con los que se aborda a una persona por sospechosa, las respuestas que obtuve se remitían a patrones recurrentes, lo que me hizo luego pensar que eran formuladas para darme la seguridad de que no existía arbitrariedad alguna en sus acciones; era como decir "nosotros sabemos bien lo que hacemos".

4 La expresión *malandra* se utiliza para referirse a la persona que regularmente desarrolla actividades por fuera de la ley.

5 De acuerdo con Michel Misse (2005) el perfil podría conceptualizarse como "*sujeição criminal*", en castellano se traduciría como "sujeción delictiva". Se refiere a la relación supuesta entre el conjunto determinado de características de una persona (físicas, de actitud, sociales) y determinado tipo legal. El trabajo que Misse (1999) realiza permite reconocer los padrones de "delincuente" que predominaron en diferentes periodos del siglo pasado en Río de Janeiro. No es mi interés desarrollar aquí esas variaciones para la ciudad de Posadas. Pero, es importante señalar que existen "caras", "tipos", que son remanentes de imágenes consolidadas en el último período militar: los militantes de partidos políticos de izquierda, en algunos casos estudiantes de ciencias sociales, generalmente de cabello largo acorde con la moda que caracterizó el movimiento hippie de los años 70. Esta imagen todavía es la que compone el "otro radical" para los gendarmes con más de 25 años de servicio, es decir, la imagen del *subversivo*.

6 Recordando aquellos momentos veo de qué manera los gendarmes y yo habitábamos "la misma casa". No me sorprendían las descripciones que me daban, pues en ellas descansaban los mismos criterios que yo utilizaba de forma espontánea. Hacer trabajo de campo en ámbitos próximos, con personas que hablan el mismo idioma, aunque con lenguajes diferentes, con quienes existen innumerables referentes en común y se comparten supuestos (aquellos que permiten el uso del sentido del humor, por ejemplo), requiere de algún tipo de distanciamiento. Este distanciamiento puede ser provocado a través de la suspensión de lo que entendemos por "real", a través de un tipo de descentramiento epistemológico (STRATHERN, 1999). Atendiendo a los resultados que puedan devenir de tal descentramiento, es posible que las interpretaciones a las que lleguemos vayan más allá de la confirmación de cierto sentido común (a nuestra propia casa, a nuestro medio) y más allá también de nuestra sorpresa ante la incongruencia entre lo que los nativos dicen que hacen y lo que "efectivamente" hacen –incongruencia que no denuncia nada falaz. En este caso en particular, la no suspensión de mis referenciales, me hizo suponer que se trataba sólo de estereotipos que dominaban la selección.

7 Sobre las memorias de los gendarmes sobre la última dictadura véase Diego Escolar (2005).

8 Fuente INDEC: http://www.indec.mecon.ar/

9 Según Rabossi (2004:24) la expresión "Triple Frontera" comenzó a constituirse alrededor de 1990. Hasta entonces se hacía referencia a la "región", "zona" o "área" de las tres fronteras. "Triple Frontera" se oficializa como sustantivo propio a partir del acuerdo de los "Ministros del Interior de la República Argentina, de la República del Paraguay, y de Justicia de la República Federativa del Brasil" (1996), orientado a tomar medidas comunes tendientes a controlar vehículos y personas en la zona que une los tres países. Motivado en las sospechas que atribuían responsabilidad a la comunidad árabe de Ciudad del Este por los atentados en Buenos Aires a la Embajada de Israel (1992) y a la Asociación de Mutuales Israelitas Argentinas (1994), en 1998 se firma el "Plan de Seguridad para la Triple

Frontera", con el objetivo de "combatir el narcotráfico, el terrorismo, el contrabando, el tráfico de menores, el robo de automotores y otras conductas delictivas" (Diario Clarín, 28/031998).

10 Existen dos categorías para referirse a este tipo de comercio cuando se trata de clientes brasileños. La categoría *sacoleiro*se refiere al comprador para reventa en pequeñas cantidades, y *muambeiro* al comprador en mayores cantidades, legalmente calificado como "contrabando". Ambas son utilizadas en tercera persona, para hacer referencia a otro que "es" *sacoleiro*o *muambeiro*. En el trato directo la expresión utilizada en general es *turista* (Rabossi op. cit. p. 55).

11 Según un informe realizado en 2003 por la Secretaría Nacional Antidrogas (SENAD) en Asunción, Paraguay, se estima que Paraguay es productor de marihuana de muy buena calidad para los mercados de consumo principalmente de Argentina, Brasil y Uruguay (pudiéndose incluir también Chile, según los registros de la Justicia Federal Argentina). La ubicación y permeabilidad de sus fronteras permite también el ingreso de cocaína desde Bolivia con destino al consumo interno, a Argentina, Brasil, Uruguay, Europa y Estados Unidos. El precio estimado de venta del kilogramo de marihuana en las calles de Ciudad del Este varía entre 10 y 20 dólares.

12 Sobre la construcción social de los procesos migratorios como problema regional ver el artículo de Deborah Betrisey, 2000.

13 En este sentido, la expresión "Triple Frontera" se constituye con una carga acusatoria que abarca, en el caso de Argentina, la provincia de Misiones. He notado que la expresión se utiliza para marcar los atributos negativos oficialmente dados (aquellos contra los que el plan de seguridad está llamado a operar) y establecer un "otro" radical. Habitualmente los miembros de las fuerzas de seguridad utilizan la expresión cuando se posicionan como actores nacionales en referencia a las políticas de seguridad establecidas. En las narrativas cotidianas su uso no es común. Con esto podemos suponer que los atributos negativos con los que se acusa a la Triple Frontera forman parte de un concepto particular de nación y de estado, en una versión ofrecida desde el "centro". En la dinámica local de mercado y de medidas de seguridad, tales acusaciones perderían fuerza ante prácticas cotidianas, vistas como trabajo más que como delincuencia. El "centro" en la provincia de Misiones se desplaza de la nación (corporizada en Buenos Aires) hacia la región. Esta región, en principio llamada NEA –noreste argentino–, es un espacio de fronteras internacionales, caracterizado por procesos migratorios similares (colonos de diferentes países de Europa que llegaron a fines de 1800 y principio de 1900), la presencia de población indígena (principalmente mbyà guaraní), un tipo de producción agrícola parecido (unidades rurales de autoabastecimiento). La percepción local de los fenómenos en discusión no necesariamente se corresponde con la que se tiene en los centros políticos federales que pautan las políticas de seguridad a las que deben atender los Gendarmes y miembros de otras fuerzas de seguridad.

14 Los cultivos que caracterizan el departamento son básicamente yerba mate, maíz, soja, trigo, algodón, mandioca y sorgo.

15 Como muchos otros barrios del Gran Buenos Aires, aquel barrio tiene la peculiaridad de haber sido hecho por migrantes del interior (de las provincias de Chaco, Entre Ríos, Corrientes y Misiones) y de los países limítrofes (sobre todo Bolivia y Paraguay) (SEBRELI, 1990). Algunos hablaban guaraní, lo que era considerado por otros un signo de atraso. Recuerdo las tensiones que, en términos de identidad provincial, marcaban las relaciones de vecindad entre misioneros y correntinos. Esto ocurría también con los paraguayos (*paraguas*) y los bolivianos (*bolitas*). Cuanto mayor era la distancia física de las ciudades y países de origen con el *centro* (la capital, la civilización) mayor era el acercamiento a la animalidad (el interior, la barbarie) (SALESSI, 1992). Sarmiento decía que "En vano le han pedido las provincias [a Buenos Aires] que le deje pasar un poco de civilización, de industria y de población europea; una política estúpida y colonial se hizo sorda a estos clamores. Pero las provincias se vengaron, mandándole a Rosas, mucho y demasiado de la barbarie que a ellas les sobraba" (1921:29). Cuando pensé lo que sentí al ver los perros en los vendedores me sorprendí por la forma densa y comprimida en que aquellos conceptos sobre los "otros", gestados en mi experiencia infantil, estaban presentes en forma de imágenes y sensaciones, trayéndome el contexto de las diferencias (tal como ellas fueron y son creadas en el tiempo y los lugares).

16 En una ocasión mantuve una charla con una joven de 22 años, paraguaya. En el acto de presentación me dijo que su padre trabajaba en el comercio, que tenía una "fábrica de marcas". Recuerdo que lo expuso como una actividad económica positivamente valorada. El hecho de que para mí se tratara de "falsificación" –una lectura estatalizada de esa práctica– no provocaba en ella la menor incomodidad, al mismo tiempo que me hacía notar que era una persona de clase, con recursos económicos, con estatus social (Comunicación personal, 2001). Entonces, ¿se trata de fábrica de marcas o de falsificación? Es tanto una cuanto la otra según la perspectiva.

17 Fuente INDEC: http://www.indec.mecon.ar/

18 Patricia Vargas analiza la manera en que "la adscripción nacional resulta una vía significativa de expresión étnica en el rubro de construcción [edilicia]" en el caso de los inmigrantes bolivianos y paraguayos residentes en el Área Metropolitana de Buenos Aires (2005:17). Es interesante notar que, a pesar de operar los "estigmas" o atributos negativos en relación con los trabajadores procedentes de los países limítrofes, la conformación en términos de identidad étnica de estos grupos habilita un acceso privilegiado al mercado de trabajo en el área, acceso que se define en el tipo de acuerdo laboral que prevalece y que no es pasible de regulación por el estado (motivo por el cual no puede encuadrarse en las categorías de trabajo "informal" ni "formal").

19 Esta actividad es descrita por Lidia Schiavoni (1991). Una reconstrucción histórica de los procesos de urbanización y de constitución de la pobreza regional puede encontrarse en la obra de Carlos Villar y colaboradores (2004). Los antecedentes detallados en relación con el comercio fronterizo se remontan 1621, cuando todavía las aglomeraciones poblacionales eran apenas poblados (p. 221 y ss.).

20 Con idea de "organismo-persona" el autor propone un concepto de ser humano que anula la separación entre naturaleza (locus del organismo) y cultura (locus de la persona).

21 En palabras de Marilyn Strathern (quien define perspectiva en un sentido semejante a Tim Ingold): "*I use the term 'perspective' to draw attention to the cultural practice of position-taking, not to endorse a referential or representational interpretation of the 'observer's' relation to 'the world'* " (2005:122).

22 Sobre el proceso migratorio de poblamiento en la provincia puede consultarse *Los colonos de Apóstoles*(1990), de Leopoldo Bartolomé. Sobre las particularidades de las unidades productivas rurales ver Gabriela Schiavoni (1993, 1995, 1998) y Schvorer (2004).

23 Las características fenotípicas de los hijos de colonos (niños blancos, de ojos azules, de cabello rubio), combinadas con las situaciones de necesidad económica en las que viven muchas familias, fue tornando la provincia en un centro de referencia para la adopción de niños por fuera del sistema de administración judicial. Las redes que ligan a los "buscadores de panza", a las parejas interesadas, hospitales y juzgados están en toda la provincia (Comunicación personal de antropólogos, historiadores y abogados locales).

24 Gustavo Lins Ribeiro (1999a), Omar Arach (2005).

25 Informe "Impactos socio-ambientales del Programa Desborde de Arroyos Urbanos de la ciudad de Posadas" bajo la responsabilidad de Leopoldo Bartolomé (2001).

26 Gabriela Schiavoni (1993, 1995), Esther Schvorer (2004), González Villar y otros (2004).

27 Lidia Schiavoni y equipo, 2000.

28 La tesis de doctorado de Germán Soprano (2003) ha tratado la conformación política en la ciudad de Posadas en vísperas de elecciones municipales. Su trabajo explicita las características de las relaciones sociales en época de elecciones, y el protagonismo de quienes apoyan los procesos electorales, sin ser candidatos.

29 Las personas que materializan los relatos siguientes no están acompañadas en esta oportunidad por sus historias de vida, debido a que me interesa más ofrecer una visión abarcadora de las particularidades del ambiente, que profundizar en historias individuales o trayectorias.

30 Sobre este tipo de manifestaciones y reclamos en Buenos Aires, véase María Pita (2004).

31 Los territorios nacionales en Argentina eran administrados por el gobierno central con intereses de control económico y social. Oscar Oszlak sostiene que "la concentración del intercambio externo en el puerto de Buenos Aires desde fines del siglo XVIII y el progresivo incremento de la exportación de bienes pecuarios permitieron que la provincia de Buenos Aires se diferenciara como unidad político-económica con respecto al resto del territorio. Ello se vio favorecido por la formación de un circuito económico dinámico y el desarrollo de un sistema institucional diversificado y ampliamente superior a cualquiera de los existentes en las demás provincias" (2004:49).

32 Son coches particulares que trabajan como taxis, pero con valores establecidos por viaje. Un grupo de personas se organiza para pagar un viaje hasta Encarnación para hacer compras.

33 Fuera del ámbito policial la palabra *ración* se usa para referirse al alimento de los animales. El vocabulario que se utiliza en horas de trabajo (y que los propios gendarmes llaman con humor "gendarmístico") difiere de las palabras de uso corriente fuera de *la fuerza*. Ellos no almuerzan, *racionan*. No tienen mini-vacaciones y sí *puerta franca*; hacen *fajina* en lugar de limpieza, y los días que no trabajan no son días libres sino *francos*. Una terminología particular, utilizada con actitudes firmes, definidas, imperativas constituye en parte, según ellos, el hecho de ser militar.

34 El *despliegue*, según me explicó una mujer gendarme, es "lo real", la práctica. Aunque parece, por el término en sí, que se tratara de la aplicación de todo lo aprendido en la escuela, ellos van a aseverar con firmeza que el aprendizaje se da en la práctica, radicalizando la distinción entre teoría y práctica, y otorgando a esta última valores específicos, en tanto base material de sus saberes. Máximo Badaró (2002) analiza el trabajo de la Gendarmería Nacional en el paso de frontera Concordia (Entre Ríos) y Salto (Uruguay), mostrando cómo operan sus conceptos sobre los "controles" y el papel del "saber" en el trabajo cotidiano.

35 La noción de *sospechoso* no está simplemente asociada a lo que más arriba llamé "estereotipo". Una serie de elementos son relacionados en un momento determinado en el que la percepción es fundamental para reconocer lo que está fuera de lugar. En una ocasión los gendarmes ingresaron en un ómnibus para caminar por el pasillo y pedir los documentos. Al observar a una de las pasajeras vieron que para la temperatura del micro ella estaba con demasiado abrigo. Así como detectaron esta incongruencia invitaron a la mujer para descender del ómnibus y le preguntaron si tenía algún tipo de objeto comprado que no hubiera declarado. Ella afirmó que no tenía, entonces le pidieron que se quitara la campera. "El cabo femenino" revisó a la mujer y encontró varios teléfonos celulares *envainados*, es decir, escondidos y adheridos con cinta en el cuerpo.

36 En la jerga argentina se usa para decir de alguien que es tonto o sin importancia. Deriva de la palabra gil, apocope de la palabra española gilipolla, la cual por su parte derivaría de la jerga hablada por la comunidad andaluza gilí (fresco, inexperto), y ésta a su vez, de la árabe yihil (memo, tonto; potrillo –y por tal motivo: torpe).

37 Con el código viejo, propiamente inquisitivo, encuadrado em la *civil law tradition*, el juez que llevaba adelante las investigaciones era el mismo que dictaba la sentencia, quien juzgaba. Con la reforma se incluyeron los juicios orales, característicos de la *common law tradition*, permitiendo que el sospechoso antes de ser investigado tenga derecho a um defensor, y tornando públicas las acusaciones, las investigaciones y juzgamientos.

38 *Recluta* se utiliza para referirse a las personas que recién ingresan y tienen poca *experiencia*. Es un término despectivo

y ofensivo que puede usarse también para quienes ya hace tiempo que trabajan ineficientemente. "*Milico recluta*" es un doble insulto. El término *milico* se pronuncia generalmente como acusación por quien no es militar. La palabra tiene un poder altamente ofensivo, poder que aumenta cuando quien lo enuncia es un par.

39 Trabajo informal y discontinuo.

40 En 1876 el presidente argentino Nicolás Avellaneda promulga la Ley de Inmigración y Colonización con el propósito de incorporar fuerza de trabajo y afirmar la soberanía nacional. El concepto de "orden" tuvo también su protagonismo, pues posibilitaría el progreso. En este sentido, sostiene Oscar Oszlak, "el orden excluía a todos aquellos elementos que podían obstruir el progreso, el avance de la civilización, fueran éstos indios o montoneras" (2004:59).

41 Juzgados por el discurso nacionalizante como la expresión del atraso, de la barbarie, los *negros* del interior, una vez instalados en los conventillos y luego en las villas miserias de Buenos Aires, serán conocidos, despectivamente, como *cabecitas negras* (RATIER, 1985). El análisis de Víctor Turner de la clasificación de los colores en la sociedad *ndembu* nos ayuda a pensar cómo ciertas categorías de este orden condensan referencias y sentidos dados en el tiempo (TURNER, 1967).

42 Vale la pena comentar que la palabra con la que los paraguayos se refieren a los argentinos es *curepa*, que quiere decir "cuero de chancho blanco".

Bibliografía

Arach, Omar, 2005, "Río Revuelto. Desempeño y trayectoria de una organización ambientalista paraguaya en la oposición al Proyecto Hidroeléctrico Yacyretá (1991 - 2000)", tesis de doctorado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.

Badaró, M., 2002, "*Una ventana al país.* Etnografía de un Paso de Frontera entre la Argentina y Uruguay" IDES, Buenos Aires, Argentina, p. 29. Disponible en la World Wide Web: http://168.96.200.17/ar/libros/argentina/ides/badaro.rtf

Barros, J.; Vogel, A. ; Mello, M.; 1998, "Tradições Afro-Americanas: Vodu e Candomblé" (pp. 145-165) em LEMOS, M., e BARROS, J., *Memória, Representações e Relações Interculturais na América Latina*, UERJ, NUSEG: UERJ, INTERCON, Rio de Janeiro.

Bartolomé, L., 1990, *The colonos of Apóstoles. Adaptative Strategy and ethnicity in a polish-ukranian settlement in northeast Argentina*, AMS press,New York.

— 2001, Informe "Impactos socioambientales del Programa Desborde de Arroyos Urbanos de la ciudad de Posadas", Entidad Binacional Yacyretá, Posadas.

Bittner, E., 2003, *Aspectos do trabalho policial,*Edusp, Núcleo de Estudos da Violência-USP, São Paulo.

Escolar, D., 2005, "represión y Represión: memorias, política militar y estrategias institucionales en la Gendarmería Nacional Argentina", en Hershberg, Eric y Felipe Agüero (compiladores), *Memorias militares sobre la represión en el Cono Sur: visiones en disputa en dictadura y democracia*, Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI.

Geertz, C.,1994, *Conocimiento Local*, Ed. Paidós, Barcelona.

González Villar, C.; Sintes, L.; Báez, A.; 2004, *La constitución de la pobreza regional*, Editorial Universitaria de Misiones, Posadas, Misiones, 295 p.

Grimson, A., 2002, *Del otro lado del río. Periodistas, Nación y MERCOSUR en la frontera*, Eudeba, Buenos Aires.

— 2003, *La nación en sus límites. Contrabandistas y exiliados en la frontera Argentina-Brasil*, Gedisa, Buenos Aires.

Herzfeld, M,, 1992a, "La pratique des stereotypes" en *L'Homme* 121, pp. 67-77.

— 1992b, *The social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy,* Chicago Press, Chicago.

Ingold, T., 2000, *The perception of the environment, essays on livelihood, dwelling and skills*, Routdlege, London and New York.

— and Terhi Kurttila, 2000b, "Perceiving environment in Finnish Lapland" *Body and society*, vol. 6 (3-4) 183-196, SAGE publications, London, Thousand Oaks and New Deli.

Jaquet, H. 2005, *Los combates por la invención de Misiones. La participación de los historiadores en la elaboración de una identidad para la provincia de Misiones, Argentina (1940-1950)*, Ed. Universitaria de Misiones, Posadas.

Kant de Lima, R., 1989, "A tradição inquisitorial", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 4 (10), Rio de Janeiro.

Misse, M., 2005, "Sobre la construcción social del delito en Brasil: esbozo de una interpretación" en TISCORNIA, S., PITA, M. (Compiladoras) *Derechos Humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil. Estudios de Antropología Jurídica*, ed. Antropofagia, Buenos Aires.

Monzón, M., 2003, "De Pequeños Productores Agrícolas a Pequeños Comerciantes Agrícolas. La Comercialización Hortícola de Pequeños Productores Agropecuarios del Municipio de Olegario Víctor Andrade - Misiones", Tesis de Maestría del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

Moreira, Manuel, 2001, *Antropología del control social. Una exploración sobre la percepción defectuosa del sistema penal*", Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Oszlak O., 2004, *La formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*, Editorial Ariel Historia, Argentina.

Pita, M., 2004, "Violencia policial y demandas de Justicia: acerca de las formas de intervención de los familiares de víctimas en el espacio público", en Tiscornia, S. (comp.), *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires y Antropofagia.

Polanyi, Michael, 1958, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Routledge, London.

Turner, Victor, 1967, *The forest of the symbol: aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press, Ithaca.

Rabossi, F., 2004, *En las calles de Ciudad del Este. Vidas y ventas en un mercado de frontera*, tesis de doctorado UFRJ/MN/PPGAS.

Ratier, H., 1985, *Villeros y villas miseria*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Renoldi, B., 2005, "´Somos los que encarnamos la sociedad´ Jueces federales y narcotráfico en la frontera Argentina-Paraguay", *Revista Intersecciones en Antropología* N° 6, Universidad del Centro de Olavarría.

— 2004, "Las pruebas del delito. Investigación y procesamiento del tráfico de drogas en la frontera Posadas-Encarnación, Argentina", *AVA* N° 6, PPAS-UNaM/CONICET/ Antropofagia, Posadas.

Ribeiro, Gustavo Lins, 1999a (1991), *La Represa de Yacyretá. Capitalismo Trasnacional y Política Hidroenergética en la Argentina*, Editorial Universitaria, Posadas, Misiones.

Rosato, Ana, 2006, "Derecho y antropología: las nociones nativas de justicia", ponencia presentada en el simposio "Violencia, justicia y cultura política" del congreso de Antropología Social, Salta, Argentina.

Salessi, Jorge, 1992, *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina (Buenos Aires, 1871-1914)*, Beatriz Viterbo editora, Rosario, Argentina.

Sarmiento, D., 1921, *Facundo*, Ed. La Facultad, Buenos Aires.

Sebreli, J., 1990, *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires.

Schiavoni, L., 1993, *Frágiles pasos, pesadas cargas*, Editorial Universitaria-CPES, Asunción, Paraguay.

— 2000, Informe realizado por la Universidad Nacional de Misiones, presentado por la UNICEF.

Schiavoni, G., 1993, "Agricultura familiar y diferenciación social en la frontera de Misiones" en *Ruralia,Revista argentina de estudios agrarios* N° 4.

— 1995, *Colonos y ocupantes. Parentesco, reciprocidad, diferenciación social en la frontera agraria de Misiones*, Ed. Universitaria, Posadas, Misiones.

— 1998, "Las regiones sin historia: apuntes para una sociología de la frontera", en *Revista paraguaya de sociología*, N° 100, pp. 261-280.

Schvorer, E., 2003, Etnografía de una Feria Franca. Estudio de un proyecto de desarrollo rural con productores familiares. Departamento de Eldorado, Misiones, Argentina, tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.

Soprano, Germán, 2003, *Formas de organización y socialización en un partido político. Etnografía sobre facciones, alianzas y clientelismo en el peronismo durante una campaña electoral (año 1999, ciudad de Posadas, provincia de Misiones)*,tesis de Doctorado, Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones.

Subsecretaría de Prefención de Adicciones y Control de Drogas, Dirección de Relaciones Institucionales y Estadísticas, Ministerio de Salud Publica Provincia de Misiones, 2003, *ANUARIO NARCOTRAFICO*, www.igeo.ufrj.br/fronteiras/pdf/anuarionarcotrafico2003.pdf

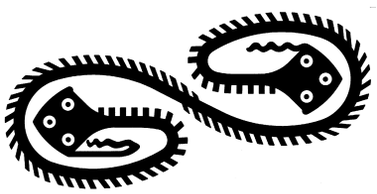
Informe de SENAD.

Strathern, M., 1999, *Property, Substance and Effect. Anthropological essays on persons and things*, The Athlone Press, London.

— 2005, *Partial Connections*, AltaMira Press, Lanham.

Turner, V., 1967, *The forest of the symbols: aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press, Ithaca.

Vargas, P., 2005, *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción*, Buenos Aires, Ed. Antropofagia.



128
128
128

"Hacer política en la Provincia de Buenos Aires": cualidades sociales, políticas públicas y profesión política en los '90

Sabina Frederic[1] y Laura Masson[2]

Resumen

A partir del análisis de dos "planes de gobierno" que se desarrollaron en la misma época en la provincia de Buenos Aires, indagaremos acerca de cómo se instituyen las cualidades que instalan y sustentan a una persona en la profesión política. ¿Cómo es que se *hace política* trabajando en lo social desde un punto de vista técnico y científico? ¿De qué modo la profesión política y el sentido práctico de la representación política se redefinen en este proceso? El estudio comparativo del Plan Vida y el Proyecto Lomas durante la década del '90 permite dilucidar mecanismos de reconfiguración de la profesión y la representación política. En este trabajo nos proponemos mostrar de que manera la transformación de las cualidades que convierten a una persona en "un candidato" desafía y altera la representación: ¿a quiénes y cómo se representa? En ese sentido centraremos nuestra mirada en la construcción de dos categorías nativas: mujeres y vecinos.
Palabras Claves: "planes de gobierno" - profesión política - representación política.

Abstract

By analysing two "governmental plans" developed at the same time en Buenos Aires province, we focus on how certain qualities are introduced and how they hold certain people in political profession. How do politics is done *from a technique and scientific point of view, while working in "the social"? In which way the political profession and a practical sense of political representation are drawn in this process? A comparative study of* Plan Vida *and* Proyecto Lomas *during the nineties allows us to understand those mechanisms of political profession and representation. Through this work we would like to show how those changing qualities which make a candidate do challenge representation, whom and how are represented? In that sense, we will focus our view in the building process of two native categories,* women *and* neighbours.
Key Words: *"governmental plans" - political profession - political representation.*

Introducción

En los últimos tiempos, "Duhaldismo" y "política" se han convertido en sinónimo en la Provincia de Buenos Aires.[3] A la prensa y también a algunos especialistas convocados por los medios, no les parece posible hablar y explicar la política en la Provincia de Buenos Aires sin apelar a la figura de Eduardo Duhalde como imagen emblemática de la política bonaerense de las últimas décadas. No solamente por haber ocupado el cargo de gobernador en dos períodos sucesivos (1991-1995 y 1995-1999), sino también porque la política bonaerense quedó explicada con una asociación inevitable y simple entre Duhalde y el *clientelismo* como modalidad principal de vinculación política y sustento electoral. El peso asignado al *clientelismo político*, como descripción de la política que practican los bonaerenses, opacó cualquier otra mirada sobre el proceso político que, como peronistas, llevaban adelante sus protagonistas.

Esta explicación fue sacudida lenta pero inexorablemente cuando llegaron las derrotas electorales de 1997, 1999 y 2003, cada una de distinto cariz y envergadura. Estas, no sólo quedaron sin explicar, lo cual no es lo sustantivo, sino que demostraron que el *clientelismo político* no garantiza una elección, en cuyo caso tampoco da cuenta de las relaciones y procesos políticos en juego. Para nosotras, este fenómeno despierta interés no porque queramos explicar por qué se pierde una elección, sino porque consideramos que la preocupación política por el éxito o fracaso electoral suele opacar el análisis de los modos en que se constituyen los procesos políticos concretos. Esto subraya los siguientes propósitos: por un lado, discutir el fenómeno de la representación política[4] a luz de otros conceptos acuñados por la antropología social para dar cuenta de la política tal como se expresa en las prácticas de los actores intervientes; por el otro, mostrar este proceso en contextos o tiempos no electorales.

En relación con el primer objetivo tomaremos las dimensiones que constituyen la profesión política, vista como un proceso sin un rumbo necesario o predefinido (Palmeira y Heredia, 1996; Offerlé, 1999; Dammame, 1999). Dicho concepto permite explorar los mecanismos de introducción y difusión de cualidades sociales entre: candidatos, líderes, o dirigentes y las diferentes categorías de seguidores que encontramos en el campo. En su conjunto estos actores se diferencian entre sí y definen su lugar en el campo de la profesión política a instancias de la distribución de cualidades sociales y de mecanismos de *reconocimiento* entre actores asimétrica y simétricamente ligados entre sí (Bourdieu, 2001; Scotto, 2003; Balbi y Rosato, 2003; Frederic, 2004, 2005).

En referencia al segundo objetivo o propósito, tomaremos como escenario no estrictamente electoral el escenario instituido por políticas públicas de orden provincial y municipal. Con esto nos referimos al contexto formado por la propia implementación de las políticas públicas el que, si bien puede ser atravesado por la presión electoral, también entre acto electoral y acto electoral –como mostraremos– estructura el proceso político. Desde un punto de vista comparativo, tomaremos las investigaciones realizadas por nosotras durante la década del '90 en la Provincia de Buenos Aires para referirnos a dos de las principales políticas públicas implementados por funcionarios de distinto rango y perfil del Estado, que introdujeron la relación personalizada con los sujetos, beneficiarios de tales políticas. Concretamente, trabajaremos sobre el Plan Vida y el Proyecto Lomas. Desde estas políticas, llamadas planes, programas o proyectos, según el caso, esos actores promovieron e instituyeron durante la década del '90 cualidades y aptitudes sociales, de índole: técnica, de género, residencial, científica y moral. Fueron estas las que, al ser socialmente valoradas, instalaron nuevos agentes de la profesión política con un perfil particular reconocido por el Estado. Así, quienes consiguieron encarnar tales cualidades fueron apreciados por lo que se llamó "*hacer política* trabajando en lo social".

Específicamente, daremos cuenta de este proceso analizando cómo se instituyeron las categorías nativas de mujer y vecino, alrededor de las cuáles se montó el trabajo cotidiano que definirá el equilibrio de poder entre quienes participaron del juego político. Así, intentaremos mostrar cómo esta tendencia redefinió la profesión de político al redefinir, no sin ambigüedades y tensiones, las tareas del trabajo político –ahora denominado social–, las cualidades sociales de los actores responsables y su rango político, configurando finalmente modalidades particulares y heterogéneas de aquello a lo que se engloba bajo el término de representación política.

Profesión y representación política: algunas precisiones conceptuales

Nada es menos natural que el modo de pensamiento y de acción que es exigido por la participación en el campo político, hacen falta un conjunto de saberes específicos producidos y acumulados así como instancias de iniciación que inculcan el dominio práctico de las lógicas que rigen el campo político, afirma Pierre Bourdieu en "La Representación Política" (2001:169). Aquello que en consecuencia convierte a una persona en un "representante político" depende de un capital personal de notoriedad y de popularidad reafirmado en el conocimiento y reconocimiento de ello en su persona. Pero también debe poseer un cierto número de cualidades específicas que son la condición de adquisición, señala Bourdieu, y de conservación de una buena reputación (2001:191).

Como dijimos, la cuestión que nos interesa remarcar es cómo se instituyen o redefinen ciertas cualidades o calificaciones que habilitan el (o al) ejercicio profesional de la política[5]. De la implementación de las políticas públicas surgen categorías o palabras cuya referencia concreta reproduce o renueva, dentro de un cierto campo político, los sentidos atribuidos a los actos ejecutados y los actores que los ejecutan. Tales significados se vuelven centrales al momento de perfilar candidaturas políticas. Esas categorías, intervienen en la definición de la relación del candidato y de sus virtuales seguidores, pues estos últimos intervienen en el proceso de reconocimiento de los candidatos por la manera en que son nombrados, es decir como "mujeres" o "vecinos". De modo que, la orientación que toma la profesión política en sus distintas ramas y rangos, estructura la representación política, pues perfila a los candidatos y sus candidaturas independientemente que consigan rotundos triunfos electorales. En suma, veremos cómo las políticas públicas denominadas planes o programas sirvieron a la definición de la profesión política y, como consecuencia de ello, a la representación política. Ello provocó sin duda la distinción entre quienes podrían acceder a ella y quienes debían mejorar su performance para tal fin.

Gobernadores, intendentes o ministros lanzan habitualmente políticas públicas bajo diversas denominaciones –proyectos, planes o programas– que despliegan un importante conjunto de valores y actos muchas veces menoscabados por análisis interesados en evaluar su eficacia en relación con los fines que ellas plantean o por aquellas perspectivas atentas a establecer sólo la transacción que los planes suponen en términos de subsidios o mercaderías por votos. Sólo algunos de estos planes y programas se han convertido en emblema de ciertas personalidades políticas y de cierta forma de hacer política. Este es el caso del Plan Vida im-

plementado a comienzos de la década del '90 en la Provincia de Buenos Aires y asociado a la figura de Duhalde y especialmente de su esposa Hilda "Chiche" González de Duhalde. Lo mismo puede decirse de la otra política que aquí abordamos: el Proyecto Lomas. La misma estuvo asociado al entonces intendente de Lomas de Zamora Bruno Tavano quien la convirtió en su proyecto político durante toda la década del '90, el tiempo que le tocó ejercer dicho cargo. Respectivamente, sus seguidores y opositores acabaron entretejiendo e identificando a una y otra figura política con sus políticas públicas. De manera que, ese programa de descentralización de la gestión municipal que clasificó el conjunto de los barrios de Lomas de Zamora en 53 Consejos de Organización de la Comunidad, se constituyó, a través de detractores y seguidores de Tavano, en su proyecto político. Lo mismo sucedió, con el Plan Vida y Chiche Duhalde. El modo en que este fue atacado por la oposición y la prensa en los períodos electorales, la forma que adquirió la institucionalización del Plan y el tipo de propaganda política realizada por los Duhalde mediante una rica inversión en ritualización y simbología es clara evidencia de cómo ciertas políticas públicas se encarnan en la persona del político y adquieren un perfil específico y particularizado.

Justamente, el hecho de que ciertas políticas encarnen o personifiquen a autoridades, de modo que atacándolas se pretenda o consiga erosionar su figura –su honor y reputación– es resultado de ciertas propiedades que las vuelven constitutivas del proceso de cualificación social y moral de la profesionalización política. Con esto nos referimos, a la constitución del capital personal que hace a la figura del político, el cual depende de para quiénes se hace política, qué se hace con ellos, tanto como qué hacen los que se definen como "objeto" de esas políticas y cómo se reconocen. Así, la introducción de nuevos valores y renovación de las cualidades necesarias para su ejercicio cobró un alto contenido moral[6]. Sin duda, esta moralización de la política, presente en los casos analizados implica procesos de distinción entre políticos tanto como de división del trabajo con aquellos a los que se les reservan tareas profanas más o menos alejadas del oficio político (Bourdieu, 2001).

Veremos cómo el Plan Vida y el Proyecto Lomas consiguieron condensar estas propiedades a través de procesos semejantes. Trataremos en primer término la emergencia de categorías nativas como aquella propiedad que establece el sentido particular y concreto de la representación política en estos contextos no estrictamente electorales.

El Proyecto Lomas y la descentralización como dispositivos de especialización de los políticos

El Proyecto Lomas significó al mismo tiempo un trabajo de redefinición de los límites entre políticos y no políticos, y de separación. Este último punto, no lo trataremos en profundidad aquí pues ya fue analizado por Frederic en una publicación previa (Frederic, 2004). Pero sí, nos dedicaremos a establecer cómo esa redefinición de los límites dio renovada existencia a la noción de vecino como categoría política nativa.

Como parte de su campaña política para ocupar el cargo de Intendente de Lomas de Zamora, Bruno Tavano dio existencia al Proyecto Lomas en 1991, cuando Duhalde ganaba la Gobernación de la Provincia de Buenos Aires y renunciaba a la vicepresidencia de la Nación. En ese entonces, la idea de la gestión descentralizada de gobierno era parte del torbellino de ideas y creencias que significó el neoliberalismo, como (re)posicionamiento del Estado. Sin embargo, el modo en que los políticos municipales se apropiaron de tales ideas y creencias fue un trabajo de traducción y resignificación de acuerdo a las posibilidades y condiciones particulares del ámbito que les tocaba gobernar.

Entendemos que en la manera en que se hicieron inteligibles esas posibilidades y condiciones se aloja una parte sustantiva del efecto de redefinición de límites entre políticos y no políticos, que tuvo el Proyecto Lomas durante los 8 años de implementación. El Proyecto Lomas consistía para Tavano y el equipo que lo llevaba adelante, su "filosofía política", aquella que había ideado por haberse dedicado gran parte de su vida a la militancia política, es decir por un capital personal de notoriedad. En cambio, su equipo estaba integrado por personas que se presentaban a sí mismas no tanto por su trayectoria como militantes como por su profesión ya sea de periodista, psicólogo social, psicopedagogo, sociólogo, o comunicador social. Los unía una firme adhesión al Proyecto Lomas y a su filosofía política, que sorprendentemente ni sus detractores se atrevían a cuestionar abiertamente.

Como señalamos, el Proyecto Lomas consistía en un programa de descentralización de la gestión, que agrupaba a los *vecinos* en *organizaciones libres del pueblo* (Sociedades de Fomento, Juntas Vecinales, Clubes de Jubilados, Centros Culturales y Deportivos, entre otros tipos de instituciones) de un mismo *territorio* o barrio, en *Consejos de Organización de la Comunidad*. La extensión y disposición del territorio del Consejo quedaba determinado con la fundación del mismo, luego de un trabajo "participativo" de los vecinos y sus organizaciones con los funcionarios de la Secretaría de Promoción de la Comunidad, donde se acordaba su unidad barrial. Vecinos, representantes de esas

organizaciones, conformaban el Consejo y designaban a su presidente ante el Municipio. En tanto, un agente municipal preferentemente joven y de profesión Trabajador Social, actuaba como *coordinador*. Su tarea era orientar a las *organizaciones o instituciones* del Consejo de manera que siguieran la racionalidad del Proyecto Lomas, incentivando la participación y la conformación de una comunidad de vecinos sin intereses ni pretensiones políticas. Por ello no se nombraban como coordinadores a quienes fueran vecinos del Consejo.

El Proyecto Lomas, era para el Intendente Tavano y los directivos de la Secretaría de Promoción de la Comunidad, al mismo tiempo el proyecto político de gobierno y un programa de descentralización de la gestión. En este último sentido, la (re)nominación estatal de los agentes y sus relaciones socio políticas, postulaba un nuevo circuito en la tramitación de los asuntos locales. Así, buscaban redefinir el circuito de la demanda de manera que los pedidos de los barrios los hiciera el vecino a los representantes vecinales que integraba su correspondiente Consejo. En las reuniones de consejo que se hacían entre una y dos veces por semana, los presidentes junto con el resto de los representantes tenían que establecer prioridades entre todas esas demandas y hacerlas llegar a la *Secretaría de Promoción de la Comunidad.* El nuevo circuito significaba un importante trabajo de elaboración del reclamo individual hacia uno colectivo regulado por el coordinador municipal. El reclamo o pedido se transfería desde la *Secretaría de Promoción de la Comunidad* hacía las dependencias municipales o provinciales encargadas de dar respuesta al tema en cuestión. Esto significaba al mismo tiempo sortear el clásico circuito de las demandas que tenían a los 24 concejales lomenses como enlace con el poder ejecutivo local, tanto como desafiar el sistema de representación que depositaba en los concejales la representación territorial de la mayoría y las minorías.

Como se ve, el recurso a la jerga más tecnocrática que trajo el reposicionamiento neoliberal del Estado en la Argentina, apreciable en categorías tales como "gestión", "descentralización" y "organizaciones de la sociedad civil", estuvo anclada en los problemas, tal y como eran, localmente apreciados. Pero, por ello, las categorías de esa jerga fuero acompañadas de una reclasificación de los agentes y de sus relaciones con el Estado propia de la referencia particular que adquirieron.

Ciertos problemas reconocidos públicamente por Tavano y los miembros de su equipo justificaban la implementación del Proyecto Lomas. Esta nueva forma de hacer política permitiría resolver los más graves problemas cambiando ciertas tendencias locales de "la política". Una de ellos era la voracidad de la competencia política que Tavano encontraba en Lomas, lo que denominaba el "síndrome Duhalde". Esta resultaba de la asombrosa carrera política que había realizado Duhalde hasta entonces. Según declaraba Tavano en el diario local La Unión, gran parte de la dirigencia política peronista de Lomas aspiraba a transitar el mismo camino, o a ser prontamente reconocidos por Duhalde para saltar a otras esferas, menoscabando severamente la importancia del gobierno local.

El otro problema era la "crisis de credibilidad". Para Tavano y su equipo el descreimiento de que eran objeto los políticos era el resultado de formas de hacer política catalogadas como mercantiles. Quienes de hecho practicaban esta modalidad inmoral de la política eran denominados por aquellos "gerentes de la política", los que pensaban la política como el logro de bienes materiales antes que como un medio para el fortalecimiento del espíritu, como afirmaba el Secretario de Promoción de la Comunidad en sus discursos ante los vecinos. En conversaciones más intimas también consideraban perjudicial la política asistencialista, la que en nombre de la "ayuda social" no acababa por entender el sentido más profundo de la política, "la importancia que tiene el bien común en el sentido del fortalecimiento espiritual de todos" (en palabras del Secretario de Promoción de la Comunidad). Aquellas formas de hacer política eran inmorales porque enfatizaban los intercambios de bienes materiales haciendo abstracción de los aspectos morales. Mientras la política mercantil era esa forma inmoral de hacer política practicada por los concejales, la política asistencialista era la que realizaba la Subsecretaría de Acción Social a cargo, de la por entonces esposa de Tavano. Clara y abiertamente, el Proyecto Lomas se oponía a la primera, mientras intentaban subsumir a la segunda en el circuito y los agentes del Proyecto. Así, en los meses previos a las elecciones parlamentarias de 1997 Tavano realizó una serie de reuniones de trabajo en las sedes de cada Consejo de Organización de la Comunidad con los vecinos y las trabajadoras vecinales, como se denominaron formal e inicialmente las manzaneras del Plan Vida.

Valorización de la jefatura local y moralización de la política constituían la nueva forma de hacer política encarnada en el Proyecto Lomas. El modo por el cual el Proyecto conseguiría dicho resultado dependía de un conjunto de dispositivos a través de los cuales aquel tendría que ser primero entendido y luego aprendido. Era preciso cambiar la mentalidad de las personas para que observaran los procedimientos creados por él para renovar la forma de hacer política. Para esto un conjunto de dispositivos para la capacitación acompañaron la implementación del Proyecto, bajo la forma primero de jornadas y talleres, y posteriormente con la creación de una Escuela de Promotores Comunitarios en tres de los 52 Consejos. Para hacer una política moral era necesario un conocimiento especializado y experto contenido en el propio Proyecto. La supremacía moral del Proyecto se sustentaba en cier-

tos saberes y cualidades de quienes eran profesionales de las ciencias sociales, y sabrían cómo transmitir y transformar la mentalidad. Calro que estos profesionales se politizaban al tiempo que destacaban sus aptitudes no políticas, sino científicas, constituyendo así el rumbo de la profesión política.

Esta supremacía se reflejó de forma clara en la modificación del diseño del espacio en las oficinas del municipio. Así, el acceso a la oficina en la que funcionaba la Secretaría de Promoción de la Comunidad especialmente creada para dar existencia al Proyecto Lomas, de donde había sido desplazada la Secretaría de Acción Social, daba cuenta de los factores que promovían la especialización y diferenciación de las autoridades. La antesala donde estaba la recepción tenía las paredes cubiertas de paneles en un sentido cronológico para desarrollar la evolución del pensamiento racional y científico con relación al escenario histórico durante los últimos dos siglos. Adentro, en la oficina personal del Subsecretario de Promoción de la Comunidad había una biblioteca de unos 300 volúmenes escritos por autores como: Max Weber, Anthony Giddens, Adam Smith, Karl Marx, Jürgen Habermas, entre otros. Habermas era el principal autor de referencia en los textos escritos por los promotores de este Proyecto. Su argumento sobre las contradicciones entre los subsistemas de sociedad especialmente el político y el de la sociedad era utilizado para promover la construcción de relaciones más "satisfactorias" entre gobernantes y gobernados, representantes y representados, que perduraran más allá del período electoral. Asimismo, los miembros del equipo del Proyecto Lomas no sólo difundieron el Proyecto en la Argentina, sino que tuvieron oportunidad de presentarlo personalmente en Cuba, Canadá, República Dominicana, Puerto Rico y Estados Unidos.

Los elementos señalados confluyeron en producir una redefinición de las formas de hacer política que habilitaron la distinción entre políticos, para así regular la competencia. Es decir que esta pretensión de los adalides del Proyecto Lomas de diferenciarse, explicando cómo debe hacerse política e instrumentando los mecanismos para ello, daría una dirección particular a la profesionalización de la política. Pero, también, acabaría por introducir un nuevo trazado de esas fronteras más bien borrosas entre políticos y no políticos existente hasta entonces[7], replanteando el sentido local de la representación política, esto es de quiénes podían aspirar a entrar y crecer en la carrera política.

Los vecinos y su integración a la comunidad de los representados

Los vecinos eran esos miles de hombres y mujeres que trabajaban por su barrio, decía Bruno Tavano. La vecindad era una categoría que eludía cualquier tipo de distinción social, porque el "trabajo por el barrio" definía a un vecino más que su condición social y su lugar de residencia. Agrupados en las organizaciones vecinales orientados al progreso del barrio en un amplio sentido, se constituyeron en los sujetos de las políticas en Lomas de Zamora. Mientras las autoridades creaban Consejos de Organización de la Comunidad por todo el territorio municipal, lentamente desaparecían las Unidades Básicas del Partido de Lomas de Zamora. Pues, como señalamos se trataba de una forma de hacer política cuya virtud era la capacidad de moralizar el campo político, la apertura de las Unidades Básicas para las elecciones era para las autoridades del Proyecto la muestra más cabal de la desmoralización de la política.

En teoría el proceso participativo que elaboraba y ponía en circulación la demanda al interior del Consejo, estaba sujeto al hecho de que los vecinos debían ocultar todo interés político. Para ello, debían actuar como *militantes sociales*, lo cual significaba fundamentalmente no comportarse como los *militantes políticos*. A estos se les atribuían defectos y mañas destinadas a buscar el propio crecimiento políticoy el del referente político dentro de la competencia político partidaria. Levantar un nombre o trabajar para un dirigente eran acciones que quedaban prohibidas para los vecinos. Los que no renunciaron a ellas, las desplazaron a la trastienda, para no "mezclar el Consejo con la política". En el consejo tenían que demostrar desinterés político, es decir desinterés en la competencia política, en su notoriedad, etc.

Tavano decía que una de las misiones primordiales del Proyecto Lomas era rescatar esos miles de hombres y mujeres que constituían la militancia social. El consideraba que "si todos los militantes peronistas se metieran a trabajar en la Sociedad de Fomento de su barrio, harían estragos". El proceso de emergencia del vecino era concomitante con la mutación de los militantes políticos peronistas en militantes sociales. La misma ordenanza municiapl que regulaba el reconocimiento institucional de las organizaciones vecinales establecía que: "quedaba prohibido hacer política", como recordaba un dirigente peronista de la vieja guardia.

Para que alguien fuera reconocido como vecino y eventualmente como militante social por las autoridades municipales del Proyecto Lomas, debía participar de las circunstancias que proponía el Proyecto y demostrar que lo comprendía adecuándose a él. Así, además de residir en el COC como se decía de quienes vivían en el barrio donde funcionaba el Consejo de Organización de la Comunidad (COC), tenía que someterse a las reuniones y diversas rutinas que exigía su COC. Pero el vecino, no estaba sólo, todo lo contrario, tenía que poder integrarse a la comunidad, porque el Consejo tenía el propósito de organizar a personas dispersas,

sueltas y disgregadas en una nueva comunidad.

El coordinador de cada COC que asistía a las reuniones semanales o quincenales programadas velaba porque el presidente y su comisión directiva –normalmente sentados tras un escritorio– y las demás organizaciones vecinales, tuvieran una relación abierta y horizontal. Lo primero significaba no retacear información y lo segundo hacer circular la palabra. Luego los coordinadores llevaban a la Dirección de Promoción de la Comunidad el informe del estado de organización de cada Consejo. Desde el punto de vista de las autoridades del Proyecto, la comunidad de vecinos podría constituirse siempre que pudieran captar a las generaciones más jóvenes quienes no estaban contaminados con la vieja forma de hacer política, pues transformar a los militantes políticos era muy difícil.

Además de las reuniones también la capacitación a través de jornadas y talleres eran las situaciones en las que las autoridades del Proyecto buscaban la conversión moral de los vecinos en una comunidad. También eran aquellas en las que los vecinos podían demostrar su conversión en militantes sociales en representantes de su comunidad, negando fundamentalmente todo interés político, toda búsqueda de un lugar en la carrera política. De manera que convertirse en representantes políticos la principal habilidad durante gran parte de los años '90 fue esconder su interés en el crecimiento político. Si bien no lo desarrollaremos aquí, vale la pena aclarar que la representación vecinal o social como moralización no política de la política, terminó por dificultar o evitar finalmente del crecimiento político de los antiguos militantes políticos y concejales que no sin resistencia intentarían o bien retomar la competencia política o bien jugar discretamente por afuera del Partido Justicialista. Favoreció en cambio a los dirigentes que fundaron su trabajo –político– en lo vecinal y en su saber técnico[8].

El Plan Vida: recualificación de políticos y la categoría mujer como categoría política

La "acción social" y las mujeres como principales ejecutoras de las mismas se convirtieron en uno de los principales pilares de la política duhaldista en los '90. El organismo que administró la acción social en ese período fue el Consejo Provincial de la Familia y Desarrollo Humano (CPFDH) presidido durante el gobierno de Duhalde por su esposa "Chiche" Duhalde. En este contexto el Plan Vida, era considerado por muchos funcionarios como la columna vertebral del organismo debido a su organización, al alcance en cuanto a beneficiarios y al presupuesto asignado.

El CPFDH surgió de la transformación del Consejo Provincial de la Mujer (CPM) y la fusión de partes de otros organismos. En 1994 el CPM se trasladó de la casa de gobierno donde funcionaba a un edificio de diez pisos que sería la sede del CPFDH. En un discurso pronunciado el 8 de marzo de 1994, Día Internacional de la Mujer, el gobernador dijo: "las mujeres? tienen una predisposición especial para todo lo vinculado con el bienestar de la gente y la asistencia social, y de esto tenemos ejemplos permanentes". Este ritual oficial funcionó como un acto de institución donde las palabras del gobernador, un agente estatal autorizado, iniciaron un proceso de construcción de la noción de mujer como categoría legítima para actuar en nombre del estado provincial (Bourdieu, 1993:115). Junto con la definición de un determinado perfil femenino, desde la creación del CPFDH se explicitó también la necesidad de instaurar una forma diferente de hacer política social inspirada en los lineamientos del *Desarrollo Social* y la *Gerencia Social Eficiente*.

Comenzó de esta manera un proceso de reconfiguración e institucionalización de cuáles serían a partir de ese momento los argumentos y valores que definirían a los agentes que adhirieran al nuevo proyecto y la "nueva" política duhaldista. Al igual que para el caso del Proyecto Lomas, consideramos que la introducción de los argumentos técnicos y científicos surgidos de las propuestas neoliberales solo se hicieron inteligibles, en el contexto de este nuevo organismo, a partir de las posibilidades y condiciones del ámbito en el que fueron inscriptas y de las trayectorias de sus administradores.

En el caso del CPFDH el proceso a través del cual se pretendió establecer una diferencia con otras formas de hacer política se construyó a partir de dos oposiciones. Por un lado se intentó redefinir una vieja forma de hacer política asociada particularmente a un cierto tipo de vinculación entre los políticos y "la gente", definida de manera acusatoria como clientelismo, con la propuesta de construir un nuevo tipo de relación entre *Estado y sociedad civil*. Entre los argumentos utilizados para fundamentar esta forma diferente de hacer política fueron citados los organismos internacionales que financiaron la capacitación de funcionarios, la mayor parte de ellos profesionales de las ciencias sociales, responsables técnicos de los programas implementados por el organismo. Los nuevos especialistas de lo social, acreditados por títulos universitarios, construyeron a partir de estos saberes especializados la autoridad suficiente y necesaria para respaldar sus acciones y oponerlas a prácticas políticas consideradas inmorales. Una de las directoras del Plan Vida consideraba que a fines de '99 iban a tener "un programa transparente y una ruptura con una vieja forma de hacer política".

Por otro lado, y es el aspecto que más nos interesa resaltar en esta discusión y específicamente con respecto al Plan Vida, las mujeres que ocuparon los cargos directivos del CPFDH (considerados cargos políticos por los vínculos de amistad y parentesco que las unía al gobernador y su esposa)

construyeron sus espacios a partir de un modo de acción y una retórica que se oponían no sólo al clientelismo político, sino también a las mujeres que las precedieron en el Consejo Provincial de la Mujer a quienes consideraban, también de manera acusatoria, "muy feministas".

Así, una de las primeras cosas que estas mujeres aclaraban en la presentación que hacían de sí mismas era que ellas no eran feministas, que también tomaban en cuenta a la mujer, pero haciendo la salvedad de que se tomaba a "la mujer junto al hombre"[9], que su interés había sido desde siempre "lo social" y que estaban allí para acompañar a la señora de Duhalde como lo habían hecho en otras oportunidades trabajando ad honoren en fundaciones. Se definían así como mujeres interesadas por el bienestar de la gente y sin intereses personales, ya que acreditaban en sus trayectorias trabajo filantrópico. Esto las oponía a las feministas, sospechadas de egoístas, de "odiar a los hombres" y en algunos casos de poseer una moral sexual dudosa. A falta de un saber técnico, científico o de militancia política estas mujeres se acreditaban a partir del relato de trayectorias que denotaban y construían una noción de mujer solidaria y desinteresada.

La esposa del gobernador, presidenta honoraria del CPFDH y representante política en los actos que inauguraban la implementación del Plan Vida en diversos distritos de la provincia, se presentaba a sí misma y era reconocida por muchos a partir de una trayectoria familiar ejemplar. Su esposo la definía en un reportaje del diario Clarín como una persona de afecto y convicciones sociales fuertes, a quién la política nunca la motivó para actuar y sí lo social y la gente y además por haberle dado lo que él más quería: sus cuatro hijos. Así, la esposa de Duhalde y las Consejeras Ejecutivas que la acompañaban eran dotadas de cualidades asociadas a valores femeninos legítimos por medio de actos estatales de institución como los rituales de inauguración, la palabra del gobernador y también por la letra de la ley[10]. La redefinición de las tareas del trabajo político, que se produce durante el gobierno de Duhalde, las habilitaba como nuevos agentes autorizados que competían en los diferentes distritos de la provincia con "punteros" y "referentes", los 'viejos' representantes de la política local.

La presencia de estas mujeres y especialmente la trayectoria idealizada de Hilda González de Duhalde que se consideraba ante todo esposa y madre, daban existencia a una nueva noción de mujer, colmada de virtudes morales como la sensibilidad y el desinterés, que las habilitaba para hacer política trabajando en "lo social". En este contexto lo social se definía por el trabajo desinteresado, por una supuesta sensibilidad femenina, pero sobre todo por oposición a una política donde los beneficios personales estarían por encima de los objetivos de los proyectos sociales.

La mayor parte de las mujeres que estaban al frente del organismo provenían del ámbito educativo, maestras, directoras de escuelas y/o profesoras, también catequistas y conocidas del barrio o de la familia Duhalde. Su "desinterés por la política" les permitió alcanzar un lugar privilegiado en la estructura burocrática del gobierno de la provincia con un reconocimiento oficial de tareas que hasta ese momento habían sido realizadas en el ámbito de las organizaciones no gubernamentales. Las unían una identificación con un rol de género y argumentos comunes: estar interesadas y haber trabajado en "lo social", un interés desinteresado hacia los demás que las limpiaba de toda sospecha de espurios intereses políticos; y además adherir al proyecto del gobernador y su esposa.

¿En qué punto las trayectorias de estas nuevas figuras públicas que administraban las políticas sociales del CPFDH se anudaban con las políticas neoliberales financiadas y estimuladas por las agencias internacionales que fueron el eje del CPFDH? La respuesta está asociada a los problemas que justifican la aplicación de estas nuevas medidas y los obstáculos que los especialistas identificaban para solucionarlos. Según los expertos, el país presentaba altos índices de pobreza que debían revertirse desde una nueva perspectiva en la cual era necesario identificar grupos de población específicos dentro del universo de los pobres y lograr su participación como una forma de inclusión. El sentido que se le atribuye a la palabra "participación" en este contexto es que a diferencia de partidos políticos, grupos económicos o gremios, esta vez se trata de que participen *los grupos excluidos, los sin voz*.

Lograr que los pobres participen se enfrentaba con dos obstáculos, según la definición de Bernardo Kliksberg (1995), intelectual que se convirtió en referente de estas políticas en los 90'. Uno era que la comunidad se puede sentir usada por quienes pretenden obtener beneficios personales, eufemismo utilizado para referirse a los políticos. El otro estaba relacionado con la destrucción del tejido social. Según el autor una institución totalmente central como la familia, principal fuerza de socialización, protección y célula básica para la participación estaba siendo destruida. La familia considerada eje de la socialización y las mujeres en el centro de la familia[11]. En este punto el perfil de las dirigentes del CPFDH se articulaba con la modernidad, eficiencia y transparencia del paradigma de la gerencia social[12]. Las Consejeras Ejecutivas se convirtieron en las representantes de "la Señora" en los distritos de la provincia. Y por su parte las manzaneras, mujeres propuestas por organizaciones de la comunidad y seleccionadas y capacitadas por el CPFDH para implementar con trabajo ad honorem los planes en sus propios barrios, tenían contacto directo con los funcionarios técnicos responsables del Plan Vida.

El nuevo tipo de relación que se generó entre funcionarios y destinatarios de las políticas del CPFDH fue un punto estratégico en las transformaciones de la política social de la provincia y en la identidad femenina que presentaban. De manera similar a lo que sucede con el Proyecto Lomas se alteró de esta manera el circuito de demandas de la "sociedad civil" y los pedidos de "la gente" se canalizaron a partir de ese momento a través de mujeres –las manzaneras– que lo elevan simbólicamente a otra mujer, la esposa del gobernador. También aquí se desafiaba el sistema de representación política hasta entonces definida por quienes habían sido electos representando un espacio territorial.

Vecinas con título de "manzanera": un grupo seleccionado dentro del universo de destinatarios

Al igual que se construyó una categoría nativa de mujer que subrayaba determinados aspectos morales asociados a condiciones supuestamente naturales para el caso de la esposa del gobernador y las Consejeras Ejecutivas, un proceso similar se dio en el caso de las manzaneras, las mujeres que fueron seleccionadas entre los destinatarios del Plan Vida para implementar el mismo. El proceso mediante el cual se redefinieron las cualidades que habilitaban a estas mujeres para el ejercicio de la política se definió combinando nuevamente saberes técnicos con argumentos de género centrados en aspectos morales.

Para establecer una "nueva relación entre Estado y Sociedad Civil" este Plan se propuso, según los consejos de los expertos representantes del Banco Interamericano de Desarrollo, lograr la "participación" de los "excluidos". Se identificó a un grupo específico en el universo de los pobres, y las mujeres fueron consideradas las que mejor calificaban para esta tarea. Las organizaciones intermedias de los barrios beneficiarios del Plan debían sugerir el nombre de mujeres reconocidas por la comunidad. Para garantizar las calificaciones requeridas para ejecutar el Plan el CPFDH trazó un perfil de mujer. Las manzaneras deberían ser mujeres con vocación de servicio, reconocidas por sus vecinos, no conflictivas, que no trabajen fuera del hogar, *buenas vecinas* y en su casa no podían funcionar comercios ni ser lugares de reuniones de partidos políticos. Dentro de sus obligaciones estaba la de recibir la "capacitación" para realizar la tarea que brindaban los profesionales técnicos del CPFDH. Durante la capacitación los representantes se esforzaban en que las mujeres comprendan que no se trataba de "clientelismo político" y daban ejemplos concretos de cómo resolver casos en que esta "ayuda" pudiera ser mal interpretada o darle un "mal uso".

De esta manera los directivos del Plan Vida obtenían ventajas en la aplicación y control del uso que se pretendía hacer del Plan y el sentido que se le quería infundir. Como ellos mismos expresaran: con una mujer X de un barrio, una vecina con título de manzanera, vos tenés una radiografía de todo lo que pasa en ese barrio. Así, la renominación estatal de los agentes que actúan en política restableció los límites entre quienes estaban autorizados y quienes no para ejercer la política trabajando en lo social. El proceso por el cual las manzaneras fueron dotadas de autoridad para representar al Estado provincial comenzó con el reconocimiento que otros vecinos hicieron de ellas como *buenas vecinas* y continuó con una importante inversión del CPFDH en la producción simbólica dedicada a reconocer y reivindicar el trabajo de las manzaneras. Así, se organizaron actos y festejos, se entregaron diplomas y regalos y en la gran mayoría se contaba con la presencia de la esposa del gobernador y presidenta honoraria del organismo que implementaba el Plan.

Conclusiones

La descripción etnográfica que realizamos revela procesos semejantes de alteración de las formas de representación política durante los años '90 en la Provincia de Buenos Aires, introducidas por cambios en la definición de la profesión de político en contextos no electorales. En ambos, dirigentes varones y mujeres pretenden moralizar las formas de hacer política. Hilda González de Duhalde y Juan Bruno Tavano son los representantes políticos que introducen a comienzos de la década del noventa esas categorías nativas de vecino/a y mujer a través del diseño e implementación de nuevas políticas públicas. Como mostramos estas categorías nativas están asociadas desde la perspectiva de esos dirigentes políticos a nuevas formas de "hacer política", que significan básicamente modalidades semejantes de profesionalización y por ende, de representación.

Coincidentemente, en ambos procesos la moralización de la relación de representación política está unida a los valores e intereses que se adjuntan a dichas categorías, al momento de referenciarlas a comportamientos y personas. Las manzaneras del Plan Vida son mujeres sin un interés político, porque "trabajan en lo social". Del mismo modo, los vecinos carecen de un interés político por "trabajar en lo barrial". Existe en ambos casos una apelación a categorías en las que un interés primordial fundado en la naturaleza biológica y territorial, se impone sobre intereses secundarios y eventuales como son los políticos.

También, ha sido parte de estos procesos de renovación social de la política, el recurso a las nue-

vas técnicas de las políticas sociales, o mismo a las Ciencias Sociales. Primero, permitieron justificar y legitimar la renominación estatal de los agentes y la redefinición de los circuitos de la demanda "social" sin acudir a razones políticas. Segundo, establecieron una especialización no política de las autoridades de distinta jerarquía estatal. Esto significaba que la representación política dependía de conocimientos y cualidades de un nuevo orden, de los que derivaron nuevas divisiones del trabajo político. De estas dependió el reconocimiento recíproco de dirigentes y seguidores de distinto orden y rango.

Cabe destacar, que ambos procesos de renovación de la división del trabajo político y de la representación política se constituyeron en oposición al clientelismo como una modalidad inmoral de la política. Como hemos mostrado, el Plan Vida y el Proyecto Lomas reconfiguraron, no sin conflicto, durante casi una década aspectos claves del vínculo político que la categoría clientelismo impide apreciar porque, entre otras cosas es parte misma del sentido común político que hay que explicar. En este sentido es importante observar cómo ciertos usos de dicha categoría por los medios masivos de comunicación los introduce en la contienda. Entonces, no explican, no describen, ni reflejan lo que sucede sino que lo integran y lo dotan de contenido.

Notas

1 Ph.D en Antropología Social, Profesora-Investigadora UNQ - Investigadora del CONICET. Correo Electrónico: frederic@unq.edu.ar

2 Doctora en Antropología Social por la UFRJ (Brasil), Profesora-Investigadora UNCPBA –. Correo Electronico: lauramas29@yahoo.com.ar

3 La denominación "duhaldismo" es el caso particular de un recurso generalizado mediante el cual el lider reconocido de una facción, dentro de un partido político, le da su nombre.

4 Por representación política entendemos la definición normativa del sistema político occidental que designa el conjunto de dispositivos que confieren a ciertas personas el poder de los grupos sociales que re-presentan. En términos generales, los estudios antropológicos que han tomado a lo político o la política como objeto de estudio discuten abierta o implícitamente el sentido que cobra tal fenómeno en procesos concretos, especialmente en occidente. Para una discusión profunda de este tema ver Marc Abeles 1990.

5 Pierre Bourdieu distingue entre dos tipos de capitales, el personal, unido a la persona, y el delegado que opera con cierta independencia de esta y que resulta del propio control institucional del mismo que lo asigna y resigna según ciertas reglas formales (2001:191).

6 Los valores de los que hablamos se refieren a la calificación positiva con que se revistieron determinadas características que fueron enfatizadas en las trayectorias personales y profesionales de algunos candidatos/as y funcionarios/as y en sus formas de hacer política. Esa calificación positiva se construyó en un cuidadoso trabajo orientado a destacar, reconocer y tratar que otros reconozcan, características y prácticas. Esto se logró mediante la utilización de argumentos académicos, símbolos varios y a través de rituales en mítines políticos y en otros casos en actos de institución.

7 Nos referimos aquí al desplazamiento de la categoría política villeros que supuso la emergencia de la categoría vecino (Frederic 2004, 2005)

8 Jorge Pantaleón (2004) muestra la emergencia y legitimación del saber tecnico en Salta, un sitio geográficamente alejado de la Provincia de Buenos Aires, pero práctica y conceptualmente muy próximo.

9 Una de las primeras medidas del organismo fue cambiar el logotipo de figuras de mujeres tomadas de la mano del CPM a otro donde un perfil masculino incluía en un contraste de sombras un perfil femenino.

10 Para mayor detalle de cómo se trasformaron las leyes y decretos reglamentarios que consolidaron al CPFDH ver Masson, 2004.

11 Este artículo era parte de una publicación informal interna del CPFDH titulada Planes y Objetivos del Consejo.

12 Las autoridades del organismo incentivaron de forma clara la apropiación de esta propuesta de tratamiento de lo social. Según un técnico del Plan Vida la presidenta del CPFDH regaló el libro de Bernardo Kliksberg a los directivos del Consejo.

Bibliografía:

Abélès, Marc 1990. *Anthropologie de l'Etat*. Paris: Armand Colin.

Balbi, Fernando Alberto y Ana Rosato. 2003. "Introducción". En: *Representaciones sociales y procesos políticos: estudios desde la antropología social,* Rosato, A. y F. A. Balbi (eds.). Buenos Aires: Editorial Antropofagia Ides.

Bourdieu, Pierre. 2001 1989. "A Representaçao Política: Elementos para uma teoría do campo político", en: Bourdieu, P. *O Poder Simbólico*, pp.162-207. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

— 1988 "Decrire et Prescrire. Note sur les conditions de possibilite et les limites de l'efficacite politique". En: *ARCS*. N° 38, Mai.

— 1993 "Los ritos como actos de institución". En: *Honor y Gracia*. Pitt-Rivers, Julian y Peristiany, J.G. (eds.). Madrid, Alianza Universidad.

Damamme, Dominique 1999. "Professionnel de la politique, un métier peu avouable". En *La Profession Politique XIXe-Xxe siécles*. Offerlé, M (ed.). Paris: Editions Belin.

Frederic, Sabina 2004. *Buenos Vecinos, Malos Políticos: moralidad y política en el Gran Buenos Aires.* Buenos Aires: Prometeo.

— 2005 "El ocaso del villero y la profesionalización de los políticos: el problema moral de la política en el Gran Buenos Aires". *Mundos Etnográficos*, 1(1):

Kligsberg, Bernardo. 1995. "Participación Popular: Algunos problemas estratégicos". Documento preparado para el panel internacional sobre *Desarrollo de estrategias sociales*. Nueva York, 25 de enero.

Masson, Laura 2004. *La Política en Femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ed. Antropofagia.

Offerlé, Michel 1999. "Professions et profession politique". En: *La Profession Politique XIXe-Xxe siécles*. Offerlé, M (ed.). Paris: Editions Belin.

Palmeira, Moacir y Beatriz Heredia. 1995. "Os Comicios e a Política de Faccoes". *Anuario Antropológico*, 94:31-94.

Pantaleon, Jorge. 2004. "De la carta al formulario" Buenos Aires: Serie Etnográfica IDES/Antropofagia.

Scotto, Gabriela. 2003. "Campaña Callejera: candidatos y biografías". En: *Representaciones sociales y procesos políticos: estudios desde la antropología social,* Rosato, A. y F.A. Balbi (eds.). Buenos Aires: Editorial Antropofagia Ides.

Los rituales de un banco. Un análisis etnográfico de los *valores* de una política social

Adrián Koberwein[1] y Samanta Doudtchitzky[2]

Resumen

Con el objetivo de indagar en las formas que adopta la producción de valores en el marco de una política social de microcréditos, prestamos especial atención al tipo de relaciones sociales que se ponen en juego entre los distintos actores implicados. Partiendo del análisis de instancias específicas de la implementación del Banco Popular de la Buena Fe, indagamos en las condiciones de posibilidad para que dicha producción sea posible y efectiva. Se trata de valores como *la solidaridad, la confianza y la honradez,* que son vividos como la *esencia* del programa por parte de sus protagonistas. A partir de allí, analizamos las formas ritualizadas que adoptan estos valores en el marco de los Encuentros Nacionales que el programa realiza anualmente.
Palabras clave: Etnografía, rituales, valores, políticas sociales, microcrédito.

Abstract

Our purpose is to inquire about the different ways adopted by the production of values within the frame of a micro-credits social policy, hence we will focus on the variety of social relationships that take place among different social actors involved. From the analysis of specific instances carried out by Banco Popular de la Buena Fe (Popular Bank of Good Faith), we've investigated the possibilities that make such production possible and effective. In other words, values as solidarity, trust and honesty *are lived by the social actors as the essence of the programme. Consequently, we analyze the ritualized forms that these values adopt within the annual National Encounters organized by the programme.*
Keywords: *Ethnography, rituals, values, social policies, microcredit.*

Introducción

El Banco Popular de la Buena Fe es una política social que, como muchas otras, pondera los valores[3] implicadas en ella –*la confianza, la autonomía, la solidaridad*[4], etc.– tanto como los aspectos estrictamente pragmáticos del programa como el de *prestar dinero a los más pobres*. En el presente artículo nos centraremos en la primera dimensión, con el objetivo de indagar en las formas que adopta la producción de estos valores y representaciones, focalizando en cómo los distintos actores de esta política social se relacionan en el marco de dicho proceso[5].

Luego de presentar someramente el programa, sus protagonistas y cómo se relacionan entre sí en instancias específicas de la aplicación de esta política social, describimos cuál es la lógica que obliga a que los *valores* sean explicitados y puestos a prueba constantemente. Entendemos a estos *valores* como referidos a las reglas por las cuales la interacción social debe tener lugar (Pitt Rivers, 1989: 139). Estos *valores,* también llamados por los actores del *banquito* como *pautas culturales*, se expresan en términos de la "opinión [nosotros podríamos decir también 'valoración'] que se tiene del otro" (Pitt Rivers, op. cit: 139) y los otros tienen de uno.

Por último, analizamos tres eventos que tuvieron lugar en el marco de esta política social en tanto instancias ritualizadas y como espacios clave de la producción e imposición de las representaciones y los valores en juego. Se trata de tres Encuentros Nacionales del Banco Popular de la Buena Fe, en los cuales quedan expresadas dramáticamente (en el sentido de que se ponen en escena, se representan) las relaciones igualitarias –a partir de la construcción de la idea de que el *banquito es de todos*–, como las relaciones jerárquicas. Este último aspecto que en la vida cotidiana y local *de los banquitos* se expresa en forma difusa y abstracta: como aquello que ocurre *en la burocracia*, *en el Ministerio*, *en las oficinas de Buenos Aires*, lejos de la realidad que a cada uno le toca vivir. En este sentido, los encuentros se transforman en una ruptura con lo cotidiano que comienza a experimentarse a partir del viaje que los participantes deben realizar para concurrir. Se trata también de espacios sociales en donde la experiencia de cada presta-

tario, de cada promotor, es medida en función de un proyecto colectivo de escala nacional, gracias a la presencia de los funcionarios, al contacto con *banquitos* de localidades lejanas y hasta desconocidas, al intercambio de experiencias comunes y a la puesta en escena de los valores compartidos por todos los actores del Banco Popular de la Buena Fe. Son eventos cuya estructura es similar y se relacionan formalmente entre sí. Segregados del tiempo y el espacio cotidianos del *banquito,* estána su vez signados por momentos claramente delimitados en los cuales la dimensión expresivo-comunicativa de la acción social tiene mayor valor, tanto para el antropólogo como para los protagonistas del evento, que la dimensión puramente técnica o instrumental (cf. Turner, 1980; cf. Leach, 1976). Esta dimensión expresivo-comunicativa se realiza, a su vez, a través de diferentes medios, adoptando formas repetitivas, estereotipadas, condensadas y redundantes (cf. Tambiah, 1979).

El Banco y sus protagonistas

El Banco Popular de la Buena Fe *nació* en octubre de 2002 y depende del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. En aquél entonces comenzó con tres organizaciones provinciales, a cada una de las cuales les fue derivado un *fondo semilla*[6] de diez mil pesos. A partir de entonces, el *banquito* comenzóa *crecer*, a tal punto que hoy lleva aproximadamente cuatro mil créditos otorgados, por un monto que supera los tres millones de pesos. Hoy el *banquito* tiene presencia en catorce provincias. Esta política social tiene como objetivo, según consta en su manual operativo, *"promover el trabajo y la producción para el autoconsumo, venta y reventa de productos y servicios"* a partir de la entrega de microcréditos. Sin embargo, no se trata de cualquier banco. Es *el banquito*, como les gusta decir a sus prestatarios y a sus promotores; *es nuestro*, *de la gente*, afirman todos. Tiene *mística* y *espíritu.* Es un banco que *vive* y que *posibilita a los más pobres acceder al crédito*, entregando sumas que no superan los quinientos pesos[7], a devolver en seis meses en cuotas semanales, y con un interés del 24% anual[8].

Los distintos bancos, coordinados por Organizaciones No Gubernamentales a las cuales el Ministerio, a través de una organización provincial (también ONG), deriva los fondos, operan a nivel de las localidades. Dichas organizaciones locales son las responsables de *construir* y sostener a los bancos, que tienen un rango de acción en un territorio definido. Sus prestatarios no pueden residir más allá de límites fijados según el criterio de cada organización local[9]. Cada *banquito* local tiene su *centro*, el punto neurálgico de todas las actividades. Allí se realizan los pagos de las cuotas, que junto con una diversidad de eventos sociales[10], constituyen *la vida* de ese *centro*. Se procura que las *reuniones de centro*, que se realizan semanalmente, sean siempre en el mismo lugar –una parroquia, una biblioteca popular, la sede de la ONG que oficia de banco, etc.– y siempre el mismo día y a la misma hora. Para participar de ellas hay que pertenecer al *banquito* ya sea como prestatario, como promotor o como referente provincial.

Son prestatarios del *banquito*, entonces, todas aquellas personas que tienen su crédito aprobado y que participaron de las *jornadas de capacitación*. Para los casos analizados por nosotros, se trataba en su mayoría de prestatarias mujeres. Los *promotores* son quienes acompañan a los prestatarios durante todo el proceso de otorgamiento y devolución de los créditos: capacitan en la metodología del programa, orientan en la formulación de los proyectos, los aprueban o los rechazan[11], cobran los reembolsos, etc. A su vez, son los responsables de *transmitir y promover* entre los prestatarios las *pautas culturales y los valores* del programa. El equipo promotor debe conformarse con *gente que ya venga realizando trabajos comunitarios en los barrios*. Todo esto se realiza bajo la coordinación y supervisión del referente provincial, una figura que oficia de puente y articulación entre el *banquito* local y el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, quien a su vez se encarga de constituir a los equipos promotores de las distintas ONGs locales que se constituyen en *banquitos*.

Qué hacer y cómo ser para pedir un microcrédito: los valores del Banco Popular de la Buena Fe

Contando con las máquinas que consiguió a préstamo de un familiar cuya panadería cerró y teniendo un espacio ideal en su casa, María[12] decidió encarar un emprendimiento de panadería. Tenía a disposición una camioneta que pedía a gritos salir nuevamente a rodar, pues su dueño se había quedado sin el trabajo de repartidor. A María se le ocurrió entonces responder a la convocatoria hecha por una ONG que ofrecía dinero *sin garantías.* Su idea era comprar la materia prima para comenzar a producir galletas malteadas y pre-pizzas. Con la camioneta y su marido de chofer, pensaba repartirlas entre los contactos que él había generado trabajando para una importante empresa alimenticia. Con los quinientos pesos del crédito arregló un espacio en el galpón de su casa, se trajo las máquinas, un horno, una sobadora, una mezcladora y una mesa de trabajo, y puso el emprendimiento en marcha. Sin embargo, según ella, no fue el dinero lo que más la ayudó a encarar su empresa: *al principio yo tenía vergüenza de salir a vender, pero después me animé. El banquito me ayudó a perder la vergüenza. No sé por qué tenía vergüen-*

za, creo que porque yo siempre me sentía inferior a los demás, y ahora cambié. El banquito me hizo cambiar.

Durante nuestra charla con María en su casa, estaba también Juana, que es otra de las primeras mujeres que recibieron un crédito del *banquito*. A diferencia de María, ella no contaba con una infraestructura previa para su emprendimiento. Llevaba ya tres créditos en su haber, que había devuelto prolijamente, renovando, junto con los préstamos, también los proyectos. *Primero tuve reventa de ropa, ese fue cortito.Me fui a Buenos Aires, compré ropa y la revendía acá.* María, su compañera del *grupo solidario*, nos comentó por qué *fue cortito* ese proyecto. *Juana vendió todo y vendió muy rápido. Vendiste muy barato, por eso te sacaron las remeras de las manos, y no ganaste nada*, afirma luego dirigiéndose a ella. Después del proyecto de reventa de ropa, Juana pidió un *recrédito* para dedicarse a las artesanías. También *vendió bastante, pero no ganó mucho*. En su emprendimiento actual, a partir de su tercer crédito, Juana se embarcó en la cría de conejos, algo que está llevando adelante no sin dificultades pues se le están muriendo muchos animales.

Como la gran mayoría de los microcréditos entregados por bancos de este de este tipo[13], el Banco Popular de la Buena Fe otorga el dinero bajo la *garantía de la palabra empeñada*. Para acceder al crédito se debe, en primer lugar, formar un grupo de cinco miembros. Cada uno de ellos, luego de dos meses de *jornadas de capacitación*, recibe el préstamo en forma escalonada. El grupo elige quién recibe primero, y el resto va recibiendo a medida que sus compañeros demuestren que son buenos pagadores. De esta forma, *el grupo funciona como garantía* del crédito otorgado. Es decir, si uno no paga, *perjudica a los demás ya que el resto debería hacerse cargo de la deuda*. Es por ello que la *mutua confianza* se transforma en un valor deseable y puesto constantemente a prueba, sentando así las bases de la *garantía*. Ésta debe ser construida a partir de un trabajo y de un tiempo claramente definidos y organizados a través de sucesivas reunionesen donde los promotores del banco *capacitan* a los futuros prestatarios y les transmiten las *pautas culturales y valores del banquito*. Además de formar un grupo y de participar de las *jornadas de capacitación*, se debe presentar un proyecto, ya sea productivo, de servicios o de reventa. El emprendimiento debe ser individual, y las jornadas de capacitación incluyen el trabajo sobre la formulación de los proyectos en forma escrita. Para ello, los promotores entregan a cada miembro del *grupo solidario* una carpeta que consta de cinco hojas en donde deben volcar, en distintas planillas, la información requerida por el banco para armar y presentar su proyecto. Cada dato solicitado por el banco implica la respuesta a una pregunta específica. Por ejemplo: *"¿cuántos clientes pienso tener?, ¿cuáles son mis competidores más próximos?, ¿por qué me comprarían a mi y no a la competencia?"*.

El armado de los proyectos es un procesocolectivo, pues cada uno de los miembros del grupo aporta, opina, corrige y comenta las respuestas de los demás. Además de *estrategias de marketing*, se les pide a los miembros del grupo que desarrollen una estructura de costos. A tal efecto, se requiere que describan pormenorizadamente todos sus ingresos y egresos familiares bajo ítems previamente definidos: *cuánto gastan en educación de sus hijos, en recreación, gas, teléfono, remedios, luz, cigarrillos, golosinas*, etc. Todo esto en lo que refiere a la economía familiar y a las expectativas de cada uno con su emprendimiento. Una vez completada esta parte, también en forma colectiva e intercambiando experiencias bajo la coordinación del promotor, se pasa a trabajar la *economía del emprendimiento*. Este proceso se realiza paso a paso a lo largo de las reuniones *de capacitación* que concluyen con la aprobación o el eventual rechazo de los proyectos.

Hemos notado que el proceso de aprobación de los proyectos implica la puesta en juego de representaciones y *valores* como la *confianza*, la *honestidad*, el *compromiso*, la *solidaridad y* la *acción comunitaria* que, lejos de presentar un carácter unívoco, son objeto de negociación y disputa entre actores posicionados socialmente de forma diferencial. Estos valores, entendidos como inherentes a las personas, son ponderados por el banco al momento de tomar la decisión de aceptar como prestatario a quien lo solicite. Si bien en última instancia son los promotores y/o los referentes provinciales los que "deciden" si se aprueba o no el crédito a determinada persona, se ponen en juego mecanismos que hacen que el *grupo solidario* forme parte activa del proceso de selección. Los promotores están constantemente empujando a las personas a hablar de sí mismas, a exponerse ante los otros y a juzgar a los demás. Por ejemplo, durante una reunión para la entrega de *recréditos*, el promotor realizó una actividad con las prestatarias para que cada una explicite nuevamente si estaba segura de formar parte del *grupo solidario* conformado. Esta actividad se transformó en una de las tantas instancias en donde se reafirmaron y se explicitaron las relaciones personales y las formas adecuadas de comportamiento para formar parte del *banquito*. En esa instancia, el promotor entregó una hoja en blanco a cada una de las solicitantes del crédito y les pidió que anotaran su nombre en el margen superior. *Ahora escriban: cosas positivas sobre mi.* El grupo comienza a preguntar de qué se trataba el ejercicio. *No pregunten, escriban lo que les dicto y después den vuelta la hoja y escriban: cosas negativas sobre mi o que podrían perjudicar mi proyecto.* Luego el promotor recogió las hojas y ocultándolas debajo de la mesa, las mezcló para luego repartirlas entre el grupo afirmando: *escriban lo que tengan que decir. Hay que decir las cosas ahora, si no no*

se dicen más. Sean honestas, escriban realmente lo que les parece. Por ejemplo: tal se levanta muy tarde y eso puede perjudicarla, o pidió mucha plata para su proyecto[14]

De acuerdo con esta lógica de la conformación de los *grupos solidarios*, las reuniones de capacitación tienen también por finalidad que los compañeros del grupo se conozcan entre sí y con el equipo promotor, para generar el *vínculo solidario*. En función de ello, la premisa es que cada uno de los miembros del grupo, pero sobre todo los promotores, conozcan la realidad de los demás: cómo viven, qué piensan, cómo fueron sobrellevando las dificultades de la vida, si son personas solidarias, si se puede confiar en ellas, o cómo responderían ante las eventuales dificultades en su emprendimiento.

Este proceso de (re)conocimiento personal es ponderado en función de la construcción de la *garantía de la palabra* y del *vínculo solidario*, aspectos íntimamente asociados a los valores del programa. Tengamos en cuenta, sin embargo, que el trabajo sobre los valores y el trabajo sobre los aspectos técnico-económicos de los proyectos van desarrollándose en paralelo y en forma articulada. Tratarlas como instancias o niveles separados es útil analíticamente, siempre y cuando tengamos presente que un próximo paso será ponerlas en relación para dar cuenta de cómo se constituyen mutuamente a tal punto que su distinción se vuelve difusa.

Otra de las formas en que se crea el contexto y las condiciones de posibilidad para la transmisión de los valores del banco, es una particular forma de *intercambiar experiencias* que comienza en la primera reunión de capacitación. Se trata de la *línea de la vida*, un ejercicio durante el cual todos los presentes, incluso los promotores, se toman unos minutos para escribir en una hoja *los siete hechos más importantes de su vida*[15].Una vez plasmados en papel, estos siete momentos vitales son compartidos con los demás. Así comienza un proceso de conocimiento personal entre el grupo que, una vez consolidado, sentará las bases para la *garantía de la palabra o garantía solidaria*. Un tema recurrente en estas charlas son las dificultades económicas que se han vivido durante los últimos años y se viven en el presente. Era común que durante las reuniones algún miembro del grupo comentara que recibía un plan social del Estado. Respondiendo al *espíritu del banquito y a sus pautas culturales*, un promotor intervino precisamente en ese momento afirmando que esos planes eran *asistencialistas. Acá nadie les pide nada*, decía. *Por eso damos crédito, hay que devolver, y aunque el interés sea un poquito alto, eso es para que el que viene atrás de ustedes pueda también recibir un crédito.* En ese contexto el asistencialismo se vincula a una práctica inmoral –la inmoralidad residiría en los políticos que entregan los planes, no en el beneficiario que lo recibe– contra la cual el *banquito*, por su misma esencia,estaría luchando. Este es el ejemplo más de la forma en que los valores del *banquito* son transmitidos durante estas *jornadas de capacitación*.

Otra de las formas de expresión de los valores se produce cuando éstos se quiebran, cuando una persona no se comporta de acuerdo a ellos. Es allí cuando se manifiestan en forma más explícita las ideas en torno a cómo debe ser un buen prestatario y cómo debe relacionarse con los demás miembros del *banquito*. Durante una de las charlas informales que tuvimos con varios promotores, uno de ellos no pudo ocultar su enojo con una prestataria que había incumplido su compromiso con sus compañeras del *grupo solidario*, y en consecuencia con el *banquito*. Daniel, el promotor, estaba visiblemente enojado con Esther, la prestataria que no pagaba, y ofuscado por el hecho de que se habían visto *obligados a incautarle* la máquina de coser que había comprado con el crédito. La decisión la había tomado el equipo promotor luego de varias semanas de discusión. Tal medida fue tomada, según ellos, no porque no pagara las cuotas, sino debido al agravante de que la prestataria *decía que laburaba*, *pero no laburaba; mentía*. La honestidad y el compromiso son valores centrales. Con profunda indignación, y motivado por el caso de incumplimiento, Daniel nos comentaba acerca de la gente que *desaparece* y *no paga* haciéndose, en consecuencia, difícil *cumplir con la garantía solidaria*. Una de las formas en que se expresa el conflicto hacia el interior del *banquito* es justamente cuando las personas *desaparecen*. No pagar no se transforma en una ofensa a los valores del programa mientras uno *esté* y no *desaparezca*. Mientras el prestatario admita que tiene dificultades y pida ayuda, algo que es entendido en términos de la *capacidad de pedirla*, el *banquito* es tolerante. Al respecto, Daniel clasificaba a los prestatarios de la siguiente manera:

> *Tenés dos tipos o tres: uno, los que les va mal y no pagan. Dos, los que desaparecen en el medio, y tres, los que les va bien y dejan de pagar y se van porque hicieron negocio. Dos y tres son los peligrosos porque hacen que se caiga el grupo y ponen en riesgo el éxito del banquito. Pero a los que les va mal, es ahí donde la garantía funciona realmente. La gente del grupo responde por ellos. Ponen entre todos algo, o hacen una rifa, esos no son el problema. A veces vamos a presionar a las casas y muchas veces los buscamos. Si no lo encontramos, vamos a lo de los vecinos, hasta que el marido o el hermano nos sacan cagando y nos amenazan que nos van a cagar a trompadas. Ahí yo, bueno... damos por perdido el caso. Pero como tenés esto, tenés gente que termina de pagar y queda un saldo a favor de ellos y no quiere la plata porque la deja para el banquito.*

Lo que queremos reafirmar recurriendo a esta extensa cita, es que a través de la apelación a los *valores del banquito* se definen, entre otras cosas, qué y quién es un buen prestatario y cómo deben relacionarse entre sí quienes participan del banco. Como vimos para el caso de las jornadas de capacitación, aparece aquí nuevamente la figura del promotor como "guardián" de estos valores. No sin conflictos entre ellos, pues la *decisión no fue fácil* ya que había quienes estaban a favor y en contra, se vieron *obligados a incautar* aquella máquina de coser. Comienzan a dibujarse entonces los primeros trazos de las jerarquías. Por otra parte, el igualitarismo se expresa como valor central del *banquito*, materializado en la idea de que El Banco Popular de la Buena Fe no sólo *es de todos,* sino que *se construye entre todos*. La *solidaridad* y la *confianza* son en este sentido *valores* fundamentales a alcanzar.

Para explicitar estos valores se recurre a diversas técnicas algunas de las cuales ya hemos mencionado. Otra, por ejemplo, a la que recurrían varios promotores durante las *reuniones de centro* era la lectura en común de textos literarios o discursos de personajes conocidos por su militancia social a favor de los más necesitados. Luego, el texto era comentado y asociado a la realidad de cada uno de los miembros del grupo, y relacionado con las *pautas culturales y valores del banquito*. En una de las oportunidades, una promotora leyó un breve cuento. Se trataba de la historia de un pueblo en el cual había crecido un extraño yuyo y la gente del lugar no sabía qué hacer con él. Frente a las dudas sobre si debían o no cortarlo, decidieron no hacerlo, y aquel yuyo se convirtió en un árbol magnífico que le devolvió la fe a ese pueblo en decadencia. Una vez finalizada la lectura, la promotora preguntó al grupo qué les parecía que significaba ese yuyo en relación con el *banquito*. Una de las prestatarias dijo que *a veces hay que dejar crecer la cizaña junto al resto ya que la cizaña simboliza una compañera que tiene problemas y está bien no arrancarla, dejarla de lado; hay que dejar crecer la cizaña*. Otra prestataria dijo que *el yuyo era como el Banquito de la Buena Fe: es la fe misma, la esperanza*.

En otra de las reuniones, la promotora leyó un texto de Nelson Mandela. Al terminar la lectura se refirió a él como un *gran luchador que había peleado mucho por los suyos*. En este caso fue la promotora quien hizo la interpretación: *la historia de Mandela es como su lucha, ustedes luchan por sus emprendimientos y no hay que bajar nunca los brazos*. Lo que subyace a esta idea de una lucha en común, de un objetivo a alcanzar por parte del grupo en conjunto, es la expresión de los valores de cooperación y solidaridad, tal como se refleja en la idea de *no arrancar la cizaña.*

La apelación a los *valores y pautas culturales* que guían la *vida del banquito* es una constante en la vida cotidiana de los bancos locales. Sin embargo, nos encontramos con momentos en donde estos valores se dramatizaban ante un público masivo, y en donde se encontraban representadas todas las categorías de personas (y sus roles) involucradas en el programa. Es decir, los prestatarios, los técnicos, los promotores, y funcionarios del Ministerio de Desarrollo Social.

La ritualización de los *valores* en los Encuentros Nacionales

Cada año el Banco Popular de la Buena Fe organiza sus Encuentros Nacionales. Son eventos que convocan a representantes de los *banquitos* de todas las provincias para trabajar sobre la implementación del programa y la exposición en común de las distintas experiencias. Básicamente, se trata de mirar el camino recorrido y pensar el camino por recorrer. Durante tres días, técnicos, promotores, prestatarios, referentes provinciales y funcionarios, se organizan en comisiones para trabajar de acuerdo a diversas consignas que el *equipo técnico* del banco prepara especialmente para el evento. Los resultados de dichas comisiones son luego puestos en común y finalmente se elabora un informe general sobre las conclusiones del encuentro. Este informe se hace público, y sirve como base y fundamento para el próximo encuentro anual. Aquí analizamos el III y IV Encuentro realizados en noviembre de 2005 y noviembre de 2006 respectivamente, en las instalaciones del Complejo Turístico de Chapadmalal[16]. Analizamos también un evento nacional realizado en agosto de 2006, el II Encuentro de Sistematización de las Prácticas del Banco Popular de la Buena Fe, que tuvo lugar en el Hotel Bauen de Buenos Aires. Este encuentro tuvo los mismos objetivos que los Encuentros Nacionales mencionados, sólo que fue convocado para trabajar sobre una tarea específica, la *sistematización de las prácticas*, que si bien atañe a todo el *banquito*, sólo algunos estuvieron implicados directamente. Esta tarea implicaba juntar todo lo que existía acerca de la *vida del banquito*: fotos de los emprendimientos, fotos de *la vida de centro*, recortes periodísticos, reflexiones escritas de los prestatarios y los promotores, etc. Lo que no había, se producía[17]. La consigna era *juntar todo, desde el principio, y hacer memoria*. Los encargados de llevar adelante esta sistematización fueron en su mayoría promotores de los banquitos locales, aunque no faltó algún prestatario que se encargara también de esta tarea.

En forma sintetizada, los tres eventos aquí analizados respondieron a la siguiente estructura:

- Acreditación y alojamiento de los participantes.

- Acto de Apertura.
- Trabajo en comisiones
- Plenarios.
- Acto de cierre.

El análisis de estos eventos adquiere para nosotros importancia, debido a que la puesta en escena de los valores se tornó un elemento central. Es por ello que nos detenemos en analizar las instancias en las cuales estos valores se pusieron explícitamente en juego, haciéndose públicos, comunicándose no sólo en forma dramatizada y expresiva, sino también a través de medios verbales y no verbales.

El juego de la cooperación y la solidaridad

Comenzaremos con la descripción del cierre del II Encuentro de Sistematización de las prácticas, una instancia que adoptó un carácter ritualizado y que comunicó e hizo recordar a los participantes la idea de que el *banquito es de todos*. Esta idea no sólo se verbaliza sistemáticamente en una infinidad de situaciones y momentos de la vidacotidiana del *centro*; también queda expresada por escrito en los documentos internos del programa. Además, es entonada en las canciones que varios prestatarios compusieron *para el banquito*, y dramatizada en los momentos lúdicos y festivos que se organizan durante los Encuentros Nacionales o provinciales. Así como existen diversas formas de comunicarla, diversos códigos y medios, y distintas situaciones en donde se expresa, los significados de esta idea –*el banquito es de todos*– son diversos, contradictorios y potenciales fuentes de conflicto, aspectos que analizaremos más adelante. A partir de este núcleo significativo que es compartido y sobre el cual existe un fuerte consenso, se deriva que *tenemos que trabajar en conjunto, ser solidarios y tirar para el mismo lado*. Sin embargo, los conflictos asoman cuando tratamos de definir si tiramos para adelante o para arriba, para un costado o para el otro, y en qué momento. En la actividad que describimos a continuación, sin embargo, todos supimos para qué lado tirar, y no faltaron sentimientos de orgullo por una tarea colectiva cumplida con éxito.

Durante el cierre del II Encuentro de Sistematización de las Prácticas, se realizó un juego que fue planteado como un desafío a la capacidad de los participantes de trabajar en conjunto. En otros términos, se trató de una dramatización de la idea de que *el banquito es de todos* que contribuyó a comunicar un sentido de pertenencia a una causa común.

El juego fue coordinado por dos jóvenes que tenían la función de animar los distintos momentos lúdicos que se intercalaban entre las sesiones de trabajo grupal. Uno de los animadores nos había hecho sentar en ronda, sobre una gruesa soga, a las cien personas que participábamos del juego. Una vez conformada la gran rueda, el animador desplegó un rollo de hilo sisal, y dividió la ronda por la mitad. Luego trazó otras tres mitades de mitades con más hilo, de tal forma que el círculo, visto desde arriba, hubiera seguido el esquema de una pizza cortada en ocho porciones. Mientras tanto, su compañero nos dividía en dos grupos, asignándonos ya sea el número uno o el número dos. Todos los número dos debíamos pararnos y, tomando la soga con ambas manos a la altura de la cadera, colocarnos de tal forma que miráramos de frente hacia afuera del círculo. Los número uno debían por su parte realizar lo mismo, sólo que parándose por fuera del círculo que marcaba la cuerda, y enfrentados cara a cara a los número dos. La tarea era por el momento la de darle tensión a la soga. El animador tomó entonces la punta de cada uno de los hilos que marcaban las porciones, y las fue atando a la soga principal, indicándonos que abriéramos más la ronda para darle tensión a los hilos. El círculo quedó entonces atravesado por cuatro hilos unidos en su punto de cruce, de donde colgaba una tijera que se movía anárquicamente, siendo virtualmente imposible que la tijera se quedara quieta. Mirándonos absortos, aunque con expresión de contento, nos preguntábamos de qué se trataba todo ello. Ni bien estuvimos en la posición en que los animadores requirieron, con buena tensión en la soga y en los hilos, uno de ellos tomó el micrófono y pasó a explicar la *prueba difícil, que no siempre sale,* y que estábamos a punto de realizar.

Todo dependía de nosotros, dijo el animador. *Es una prueba difícil, que no siempre sale*, repitió, esta vez agregando *que al banquito le iba a salir si trabajan como saben: todos juntos y en equipo*. Mientras tanto, el otro animador colocó a una distancia de un metro de la tijera danzarina, una caja de cartón cuyas dimensiones podían compararse dos veces con las de una caja de zapatos. *¡No!, es muy fácil ahí*, exclama el otro animador. *¿Acá?* le pregunta corriendo aún más allá la caja. ¡*Perfecto*! En ese mismo instante supimos todos de qué se trataba: ¡era el jueguito de embocar la tijera!

Esto es muy difícil y no siempre sale, dice el animador nuevamente. *Tienen que meter la tijera en la caja, pero si trabajan todos juntos va a salir.* Ya estábamos a medio camino antes de que el animador concluyera esta frase, quien tuvo que salir raudamente del círculo, encorvándose por debajo de los hilos para evitar ser atropellado.

Fue un éxito rotundo, el de nuestra empresa, que concluimos con exclamaciones, gritos de triunfo y aplausos. Pero *la prueba* no terminó allí. El animador retiró la caja, y colocó un cenicero de los que encontramos en los lugares públicos, esos de un metro de alto, aún más allá de donde había ubicado la caja. El cenicero tenía un espacio menor por el cual hacer pasar la tijera, con el agravante de que había que levantar la soga y luego bajarla para cumplir

con el objetivo. Nuevamente, el animador se refiere al *desafío* que esta repetición de la prueba, ahora con un grado mayor de dificultad, implicaba. Lo hicimos más rápido que con la caja. El último objetivo tenía un diámetro ínfimo, un simple agujero por el cual cabían únicamente las hojas de corte de la tijera, no así su mango: una botellita de agua mineral. Esta vez se complicó bastante debido al constante pendular de la tijera. *¡Más para acá! ¡No tiren tanto! ¡Bajemos ahora! ¡Bieeeeeen!*. Los gritos de triunfo y los aplausos superaron los de las pruebas anteriores, e incluso fueron seguidos por abrazos y puños cerrados al mejor estilo de los deportistas de alta competencia cuando ganan un partido difícil.

Tambiah (1979) afirma que la eficacia de este tipo de actos, deriva de una performance que utiliza varios medios de comunicación a través de los cuales los participantes experimentan intensamente el evento, ya que remiten a valores que son inferidos por los actores durante la performance. Para nuestro caso, el "juego" se transformó entonces en una dramatización de los valores tales como la *solidaridad* y la *cooperación.*

Terminado el juego, comienza a sonar música y el coordinador del evento toma el micrófono para decir las palabras de cierre oficial del encuentro. Pide un aplauso para todos los participantes invitándonos a abrazarnos y desearnos mutuamente lo mejor. Al instante, nos vimos todos enredados en un intercambio de abrazos y besos con promesas de volvernos a ver, promesas que se cumplieron dos meses después, en el Complejo Turístico de Chapadmalal, durante el IV Encuentro Nacional.

Chapadmalal. El *banquito* en todo su esplendor

La estructura del III y VI Encuentro Nacional fue exactamente la misma, incluso para las instancias que adoptaron formas fuertemente ritualizadas como las aperturas y los primeros plenarios. Sólo se observaron pequeñas variaciones de contenido. Aún en las comisiones de trabajo no faltaron momentos en donde los valores se ponían, literalmente, "en juego".

En una de las comisiones en las cuales participamos, la consigna era trabajar sobre la evaluación de la marcha de los emprendimientos. El trabajo fue planteado en forma de un *Juego de la Oca* no competitivo. La coordinadora del grupo, una promotora de Rosario, pidió que formáramos dos equipos, mientras desplegaba el tablero y colocaba en el centro un dado enorme hecho de cartón que había que tomar con ambas manos para poder tirar. No había carrera en este *juego de la oca.* A juicio del grupo esto hacía al juego bastante aburrido, pero a juicio de los organizadores lo hizo bastante instructivo: *acá no competimos entre nosotros*. Cada grupo partió de un lugar del tablero distinto, sin destino alguno, más que el de responder las preguntas que se correspondían a cada casillero de color y que el coordinador tenía anotadas en su planilla. Las preguntas eran del tipo *¿qué haríamos si...?*. A partir de esta fórmula, se planteaban distintas situaciones concretas que podría llegar a vivir un emprendedor en su empresa. La idea era compartir experiencias o hipotetizar acerca de cómo resolver o aprovechar la situación planteada, dependiendo de si se tratara de un obstáculo o una oportunidad. Cada color de casillero se correspondía con alguna temática general: rosa, *trabajo*, amarillo, *organización*, verde, *proyecto nacional y popular*.

Al compartir experiencias, se generaban debates. Una de las preguntas-situaciones planteaba el siguiente hecho: *Llegó la plata y el promotor se la comió toda, y no hay plata para créditos. ¿Qué hacemos?. ¡Eso no es el banquito, no es el espíritu del banquito! ¡Hay que echarlo, y que no vuelva nunca más!*, responde encolerizado un señor mayor, prestatario de la provincia de Córdoba. Acto seguido, otra prestataria presenta un caso de su *banquito* que motiva el debate: *nosotros teníamos un líder en el grupo que cobraba la cuota y después la iba a entregar en el banquito y una vez no entregó nada y hay gente que figura que no pagó la cuota, pero sí la pagó*. Interviene otra prestataria, enojada: *¡Pero en el banquito no hay líderes!* A lo que le replican: *nosotros nombramos un líder*[18] *de cada grupo*. No, no es líder, dice la que negaba su existencia, *es el referente*. La discusión gira entonces alrededor de la forma de administrar el dinero, la forma de organizarse en la *vida de centro* y al ideal de *participación*. La coordinadora interviene en un momento cerrando el debate, afirmando que *el tema es que tienen que ir todos juntos a pagar la cuota, si no no hay vida de centro. En todo caso, uno sólo puede pagar, pero que vayan todos. Uno junta la plata, el que la lleva, pero tienen que ir los cinco a la reunión. Que vaya uno sólo está mal. Por eso pasan esas cosas, no se trabaja solidariamente*.

Las conclusiones del intercambio de experiencias eran luego volcadas en distintos afiches que serían colgados a la vista de todos para que se pudiera apreciar qué se había trabajado en cada comisión. En el armado de estas conclusiones, el coordinador de la comisión de trabajo ocupaba un rol particular: interpretaba el contenido de los debates, y los sintetizaba, abstrayendo en palabras clave lo que se había dicho, y diluyendo de esta forma las divergencias que habían surgido. Una de las discusiones más importantes que se dieron en varias comisiones, fue el tema de los intereses de los créditos que el Ministerio había recientemente eliminado. Muchos querían pagarlos, otros estaban en contra. Ningún afiche reflejó este hecho. En una de las comisiones, el coordinador decidió directamente no colocarlo, apelando a la no unanimidad

al respecto. Todo aquello que era objeto de impugnación o desacuerdo, terminaba diluyéndose en la incuestionabilidad de las ideas reflejadas en los afiches: *trabajar con dignidad; ser solidarios; fomentar la autonomía, etc.*, que no eran otra cosa que los valores del *banquito*, un lenguaje común (Leach, 1976) construido a partir de intereses divergentes y constantemente reinterpretados por los actores en el curso de su acción. En este sentido, los significados de estos valores distaban mucho de ser homogéneos. Para algunos prestatarios y promotores no pagar intereses, por ejemplo, minaba dicha *autonomía y solidaridad* pues con los intereses generados *se podrían entregar más créditos, llegar a más gente, y no depender de los vaivenes de las decisiones políticas.* Vemos cómo al interior del Banco Popular de la Buena Fe coexisten múltiples realidades –a veces en pugna– y distintas motivaciones para la apropiación, reelaboración y uso de dichos valores. Un sistema de valores no es nunca un código homogéneo de principios abstractos obedecidos por los actores, sino una colección de conceptos relacionados mutuamente y a los cuales las personas apelan en distintas situaciones (cf. Pitt Rivers, 1971; cf. Gluckman 2003).

Incluso la *solidaridad* tiene sus *límites*. Justo antes del III Encuentro Nacional, las promotoras de uno de los *banquitos* habían dejado de cobrar los cien pesos mensuales en concepto de beca por su trabajo. La promesa de los técnicos de que las becas se renovarían automáticamente a los banquitos que tuvieran una tasa de retorno no menor al 90% no se había cumplido no porque el banquito no alcanzara dicha cifra, sino por *cuestiones burocráticas*. De hecho, no sólo se había alcanzado el porcentaje de retorno exigido, sino que se había superado. Esto debería haberse transformado, según las promotoras, en un premio y no en un castigo. Raquel, una de las promotoras, se quejaba de que los técnicos pensaban que ellas hacían *todo por amor, que somos extraterrestres, nos exigen mucho y no nos pagan nada*. En consecuencia, las promotoras afirmaban que *no iban a trabajar gratis para nadie, menos para el Estado* y presionaron para que se solucione el tema inmediatamente. Poco tiempo después, se realizó el III Encuentro Nacional, y la cuestión de las becas aún no estaba resuelta. Sin embargo, la referente provincial recomendó que este tema no sea hablado durante el evento. Hacer público este conflicto, hubiera explicitado este "desfasaje" en los significados asociados al valor de la solidaridad entre los distintos actores del programa.

Durante los actos de apertura de ambos Encuentros, el núcleo de la acción estuvo puesto en otro valor asociado íntimamente a la *solidaridad*: la pertenencia a una misma comunidad de referencia y a una misma causa. La acción estuvo focalizada en dos cuestiones. Por un lado, en la palabra de los funcionarios ejecutivos del Ministerio de Desarrollo, y por otro lado, en una actividad que dramatizó y comunicó la unión de todos los *banquitos* en la misma *causa nacional y popular*.

Para realizar esta última actividad, en el marco del III Encuentro, se había solicitado a cada delegación que llevara un poco de yerba mate con "yuyos" autóctonos de su provincia. La idea era hacer una gran mezcla de yerba de todo el país, depositando cada provincia la suya en una gran bolsa, y usar esta mezcla para las mateadas del Encuentro. Uno a uno fueron pasando al frente del auditorio representantes de cada *banquito*, pronunciando unas palabras al micrófono antes de depositar su contribución en la bolsa comunitaria: *que esta yerba mezclada haga circular todas aquellas cosas que hacen a la vida del banquito, que es nuestra vida, para que contagie la esperanza; el banquito es como el mate, calorcito en el invierno, refresco en el verano, parte de nuestra vida; el banquito es una nueva forma de vida, para sobrevivir y también ayudar y aconsejar porque somos todos hermanos del corazón*. A los más tímidos la voz sólo les alcanzó para decir gracias.

Así pues, la gran bolsa expresaba un sentimiento de cohesión y solidaridad que sería incorporado con cada mate que se tomara durante el Encuentro. Luego tomó la palabra el Viceministro de Desarrollo Social, pronunciando un extenso discurso.

Durante el IV Encuentro, esta misma escena tuvo como protagonista, no a la yerba sino a las semillas *autóctonas* de cada lugar. El coordinador anunció que pasarían por provincia para volcar las semillas que habían llevado en una gran bolsa hecha con la bandera argentina que estaba a sus pies, al borde del escenario. *En el gesto de arrojar las semillas va el aporte de cada localidad para construir juntos este proyecto.* Mientras la gente volcaba las semillas, sonaba música y el coordinador del evento exclamaba: *¡Y vienen las semillas de Tucumán!, ¡de Entre Ríos! ¡Todos aportan estas hermosas semillas para que de fruto este proyecto nacional y popular!*

Para esta escena, el funcionario presente no se comportó como simple espectador, como había ocurrido durante el III Encuentro, sino que participó activamente. En esa oportunidad estuvo presente Alicia Kirchner, Ministra de Desarrollo Social de la Nación. Se encontraba sentada en la mesa del panel de expositores montada sobre el escenario. Ni bien la segunda provincia depositó sus semillas, Alicia Kirchner se levantó y caminó hasta el límite del escenario, se acercó a la gente que estaba depositando las semillas, y se agachó para quedar a su altura, pues el escenario estaba a desnivel del piso en donde estaba apoyada la gran bolsa. Recibió entonces, de la mano de un prestatario, un paquete de semillas. A partir de allí, fue la Ministra misma quien comenzó a volcar las semillas que la gente le llevaba. Cuando el "semillero" estuvo completo, el coordinador tomó nuevamente el micrófono y gritó:

¡*Viva la Patria*!, ante lo que el público respondió *¡Viva!* El coordinador entonces, alzando su voz al límite de lo posible, exclamó: *¡Viva el proyecto nacional y popular! ¡Viva!* le ofreció nuevamente el público. *Bueno*, continuó el coordinador, *hagamos ahora silencio para escuchar con atención y con cariño a la Ministra Alicia Kirchner.*Rescatamos aquí únicamente un fragmento de sus palabras alusivas a la escena de las semillas: *primero quiero agradecer a todos ustedes este símbolo de la solidaridad. Esto tiene un valor incalculable, hay un pueblo que pone todo de sí para poner a nuestra patria de pie.*

A través de la unión de las "yerbas" y las semillas, se intentó comunicar un particular significado de la *solidaridad* que contrasta con aquél que se desplegó en las discusiones sobre los intereses de los créditos durante las comisiones de trabajo, y que se diferencia de aquella puesta en juego durante el conflicto por las *becas*.

En ambos Encuentros se realizaron, a su vez, plenarios en los cuales la acción y la interacción adoptaron formas ritualizadas aún más marcadas que durante sendos actos de apertura. Durante el III Encuentro, el plenario se abrió entonando una canción. Una vez concluida, y luego de que todos bailáramos un poco, el coordinador del plenario tomó el micrófono para referirse a los *últimos treinta años de la historia nacional,* y reflexionó acerca de *lo que nos pasa, que viene de un pasado, y por eso es bueno siempre hacer memoria.* Así, y en lo que parecía una clase de historia en forma de cuento, hizo su lectura del pasado reciente del país. Comenzó con *cuatro datos escalofriantes del INDEC*[19]: índice de pobreza, de indigencia, monto de deuda externa y diferencia entre los ingresos de ricos y pobres entre 1974 y 2005. *¿Qué había pasado?*, se preguntaba a si mismo y al público. *¿Será que Dios se enojó con los argentinos?* Al unísono, las casi ochocientas voces gritaron *¡No!.* El coordinador entonces continuó *: Fue un plan orquestado por los grandes poderes económicos del mundo en connivencia de los poderes locales, de la política neoliberal! En la década del setenta hubo once golpes militares en Latinoamérica, en la década del ochenta, las deudas externas de estos países se volvieron impagables y, por último, la década del noventa estuvo caracterizada por procesos de privatización en todos los países Latinoamericanos.* Tenía en sus manos un cuadernillo del cual estaba "leyendo" este *cuento* y, como si su público fuéramos niños, dijo que al abrirlo saldrían algunos *monstruos* que *representaban las diez medidas del neoliberalismo en América Latina*[20]. Escritas sobre afiches coloridos con formas de animales intimidantes, aparecieron entre el público y comenzaron a circular –de mano en mano y de lado a lado del recinto– estos *monstruos,* mientras que por el micrófono se escuchaba su derrotero por más de treinta años, y además, lo feos que eran.

Turner diría, para las situaciones rituales, que determinados rasgos culturales son representados por figuras desmesuradamente grandes o pequeñas. Esta exageración, "que a veces llega hasta la caricatura (...) es una forma primordial de abstracción. El rasgo exagerado en exceso se convierte en objeto de reflexión. Habitualmente lo que así se representa no es un símbolo unívoco, sino multívoco" (1999: 115). En este sentido, el dragón que representaba la privatización de las empresas públicas podía haberse interpretado como una referencia a un pasado abstracto, a la figura del ex presidente Carlos Menem[21], así como a *los males que aún acechaban.* La música de los altoparlantes imprimía una atmósfera de suspenso y terror mientras los *monstruos*, de más de un metro de largo, circulaban sostenidos en lo alto. Un feroz dinosaurio, por ejemplo, representaba a *la liberalización financiera;* una serpiente de grandescolmillos, *a la flexibilización laboral;* un extraño y horripilante animal marino, al *recorte del gasto público;* un enorme cocodrilo, *al credo del mercado absoluto.* Y así, otros *monstruos* iban desfilando entre chiflidos y muestras de desprecio. Estos símbolos vehiculizaban sentimientos, a la vez que se convertían en focos de interacción (Turner, *op. cit*: 24).

Al año siguiente, durante el IV Encuentro, estos *monstruos* fueron aún más despreciables, pues tenían voluntad propia y hasta nos pegaron a varios, ejerciendo una violencia inocua, ritualizada, sobre el público. Aquél plenario se abrió con música, y las primeras palabras del coordinador fueron: *hoy hacemos honor a todos los que estamos trabajando para construir un proyecto nacional y popular. Esto no es hacer cualquier cosa. Es hacer lo que cada uno de ustedes está haciendo. Que tengan trabajo y el pan de cada día. Los poderosos se han quedado con el pan de otros.* Luego de estas breves palabras introductorias, cantamos el Himno Nacional. Al finalizar, el coordinador tomó nuevamente el micrófono e insistió en *lo que significaba el proyecto y la causa nacional y popular. La causa nacional y popular es esto*, decía gesticulando con sus manos tratando de abrazar al público, *es lo que estamos viendo ahora, lo que estamos haciendo ahora.* Pero *hay que tener cuidado, porque han querido aniquilar a fuego y sangre a los militantes de esta causa.* Ni bien terminó de pronunciar esta frase, la música alegre que estaba sonando se cortó repentinamente, siendo reemplazada por una tenebrosa música de tambores. Por detrás del público entró entonces una procesión de *monstruos.* Disfrazado de la muerte, uno de los técnicos del Banco Popular de la Buena Fe encabezaba este desfile de monstruosidades. Detrás de la muerte, el diablo, seguido de ogros y otros personajes intimidantes que eran objeto de chiflidos, abucheos e insultos. Cada *monstruo*, llevaba un cartel colgado al cuello con leyendas muy similares a las que el año anterior se leían sobre los feroces animales de cartón. Eran los *enemigos del banquito, los enemigos de la causa*

nacional y popular: el fantasma de la inflación, las empresas extranjeras de servicios públicos, los políticos corruptos, el clientelismo. Mientras caminaban entre la multitud, los *monstruos* agredían a la gente, pegándoles con sus cachiporras inflables en la cabeza, dramatizando ritualmente la violencia ejercida hacia la *causa* por aquello que representaban. La cohesión se expresó entonces no sólo en función de un "adentro", sino también de un "afuera" concebido como peligroso, pues es el lugar de los *enemigos*. Para defenderse de esos *enemigos*, el *banquito* tiene que estar unido, *tirando todos para el mismo lado.*

Palabras finales

Hemos visto cómo esta política social pondera los aspectos pragmáticos de su implementación (por ejemplo el armado de una *carpeta de proyectos* en la cual se incluye una planilla con los costos de la economía familiar), así como los aspectos asociados a los *valores* promovidos. Focalizando en este aspecto del Banco Popular de la Buena Fe, hemos tratado de mostrar cómo se producen y se despliegan estos valores, y cómo se crean las condiciones de posibilidad para ello. Debido a que éstos son producidos en un entramado de relaciones sociales entre personas posicionadas diferencialmente que intervienen en forma desigual en su producción, no existe homogeneidad en sus significados. Como hemos visto para el caso de las *jornadas de capacitación,* son los promotores quienes están en posición de definir quien es un buen prestatario y cuáles son los comportamientos y los términos de interacción deseables. En consecuencia, son aquellos que determinan quién tiene (o se gana) el derecho a recibir el dinero. Pero quién sería un buen prestatario –o no–, no se determina en forma inmediata, de una vez y para siempre. Las *jornadas de capacitación* duran dos meses, tiempo durante el cual los solicitantes del crédito demuestran que son *solidarios, confiables, que están comprometidos con el banquito y con el grupo, que son honestos y que pedirían ayuda en caso de dificultades.* Sin embargo, hemos tratado de mostrar que estos valores son reproducidos, a su vez, en la *vida de centro,* durante la devolución de los créditos, pues es el tiempo en el cual domina la incertidumbre de que alguien *desaparezca* y el *grupo* se caiga *perjudicando al banquito.* Como diría Bourdieu para el análisis del intercambio de dones, esta "incertidumbre sobre el desenlace de la interacción perdura en tanto la secuencia no se haya acabado" (1991:168). Es decir, en tanto no se terminen de cancelar las deudas de todos los miembros del grupo.

Se entiende entonces por qué la idea de que *el banquito es de todos* es uno de los valores fundamentales. Como tal, encuentra su expresión en forma ritualizada durante los Encuentros Nacionales. Dramatizada, representada, comunicada repetitivamente y a través de diversos medios, apelando a símbolos que movilizaron sentimientos y acción como los *monstruos* o el llenado de una gran *bolsa comunitaria* con la mezcla de yerbas y semillas, la idea de que *el banquito es de todos* se tornó unívoca y prácticamente incuestionable. Para lograr la eficacia de dicha representación, sin embargo, el trabajo sobre los valores del *banquito* debió opacar, ocultar los conflictos subyacentes, tal como vimos durante las comisiones de trabajo de los eventos, y en la "recomendación" de que no se *hablara* acerca de aquel conflicto por las becas, hecho que evitó que las discrepancias sean expresadas públicamente.

Quedará para futuras ampliaciones de este trabajo, pues forma parte de investigaciones en proceso, profundizar en la relación entre ambas dimensiones propuestas para el análisis: la dimensión pragmática y la dimensión expresiva de la acción social en el contexto de la implementación del Banco Popular de la Buena Fe, así como ampliar el rango de relaciones sociales a las cuales hemos prestado atención.

Notas

1 Licenciado en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. Maestrando IDES-IDAES/UNSAM. Becario doctoral del proyecto UBACyT F084 "Representaciones Sociales y Procesos Políticos Análisis antropológico de los limites de la política" (Dir. Mauricio F. Boivin) adriankoberwein@gmail.com

2 Licenciada en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA. samantadou@gmail.com

3 Cuando hablamos de valores, nos referimos a aquellos a los cuales R. Firth (1964) se refiere como "sociales". Si bien este autor entiende como un problema la distinción entre diferentes órdenes de valores (sociales, normativos, económicos, etc.), plantea sin embargo que en algunos casos es posible identificar situaciones en las cuales "se manifiestan" (op. cit. : 222) –nosotros podríamos agregar "se ponen en juego"– valores de un tipo particular. Tengamos en cuenta también que el hecho de que estemos tratando con una política de créditos, hace que la circulación de otro tipo de valores (los monetarios por ejemplo) sea constitutiva, a su vez, de las relaciones. Sin embargo, hemos dejado en suspenso el análisis de esta dimensión no sólo por cuestiones de espacio, sino fundamentalmente por razones del estado de avance de la investigación.

4 El uso de cursivas en el cuerpo del texto señala la apropiación de términos y expresiones de nuestros interlocutores. Al agregarle comillas, indicamos que se trata de su trascripción literal, así como de fuentes documentales. Por su parte, las comillas empleadas sin cursiva señalan citas bibliográficas.

5 Los materiales con los cuales hemos trabajado se desprenden de nuestros respectivos trabajos de campo en dos localidades ubicadas en diferentes provincias en donde el banco opera. En un análisis previo (Doudtchitzky y Koberwein 2006) hemos explorado comparativamente los contrastes que ambos *banquitos* presentan. Aquí, por el contrario, las situaciones descritas fueron elegidas en función de los aspectos comunes, y es por ello que hacemos referencia indistintamente a ambos casos. A su vez, utilizamos información de otras localidades en donde no hemos realizado trabajo de campo, y que fue obtenida a través de conversaciones con prestatarios y promotores durante los eventos que congregaban a los *banquitos* de todo el país.

6 Se trata de subsidios no reintegrables que se transfieren a la ONG provinciales para el otorgamiento de los créditos. Cada fondo semilla se corresponde con la partida para una operatoria del programa, que se extiende por un período de seis meses.

7 Si un prestatario cumplió con la devolución del primer crédito, puede acceder a nuevos créditos de mayor monto. El recrédito más alto que pudimos corroborar fue de 800 pesos.

8 Al pagarse en 6 meses, se paga un 12% del dinero total recibido. La operatoria en curso al momento de escribir este artículo había eliminado los intereses.

9 Según el Manual de Trabajo del Banco, los prestatarios deben tener un fácil y rápido acceso al lugar del centro (la "sede" del banco). Si bien existe un rango de acción recomendado, cada banquito local tiene la libertad de determinarlo de acuerdo a su propio criterio.

10 Festejos de cumpleaños de las prestatarias, actividades recreativas, eventos para recaudar fondos para los prestatarios atrasados en las cuotas, organización de charlas respecto de temas y problemas sociales como el alcoholismo, drogas, planificación familiar, violencia, rol de la mujer, etc.

11 No en todos los banquitos ocurre que es el promotor quien aprueba definitivamente los proyectos. En muchos casos, quien tiene la última palabra es el referente provincial. Sin embargo, aún en los casos en que no tomen la decisión final, los promotores juegan un papel fundamental en la aprobación o el rechazo de los créditos.

12 Salvo el nombre de la Ministra de Desarrollo de la Nación, los nombres que aparecen son ficticios, aunque no con el objetivo de preservar identidades, sino porque este trabajo no hace referencia a personas concretas, sino a categorías de personas, roles y posiciones, focalizando más que en los sujetos, en sus relaciones.

13 En la Argentina, microcréditos otorgados bajo esta metodología fueron impulsados previamente con fondos privados a partir del modelo inspirado en el Banco Grameen de Bangladesh, fundado por Muhamed Yunus, premio Nobel de la Paz. En 1998 publicó el libro "Hacia un Mundo sin Pobreza" en el cual relata su experiencia con microcréditos. A partir de esta publicación el microcrédito tomó notoriedad mundial como herramienta para el desarrollo y la lucha contra la pobreza a tal punto que el 2005 fue declarado Año Internacional del Microcrédito por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

14 Cuando se pide un nuevo crédito habiendo saldado uno previo, puede pedirse una suma mayor de dinero que el préstamo original.

15 El ejercicio se realiza una vez durante la primera reunión, pero línea de la vida se extiende simbólicamente desde las personas del grupo solidario hasta abarcar toda la realidad del Banco Popular de la Buena Fe, que también tiene su propia línea de la vida. A su vez, existen banquitos locales más jóvenes y más viejos, con más experiencia y con menos experiencia. Notemos también que el primer fondo que recibe un banquito se llama fondo semilla. Estas "metáforas vitales" aparecen una y otra vez en todas las actividades del programa. No nos detendremos aquí en estas cuestiones. Valga la aclaración para dar cuenta de que no se trata sólo de un simple ejercicio.

16 Según sus organizadores, al III Encuentro asistieron un total de ochocientas personas, duplicándose esta cifra para el IV Encuentro.

17 Uno de los banquitos, por ejemplo, organizó un concurso literario para recoger experiencias de prestatarios en forma escrita.

18 No pudimos constatar a qué se referían concretamente para en este caso con que habían nombrado a un líder. En otras circunstancias, hemos notado que el líder es el primero que recibe el dinero en el grupo solidario. Cómo se decide quién es varía de acuerdo a las circunstancias. A veces es aquél que tuvo la iniciativa de conformar el grupo, a veces es el que necesita el dinero en forma más urgente, y en otras ocasiones se decide por sorteo.

19 Instituto Nacional de Estadística y Censos.

20 Durante este período se produjo una reorganización de la económica determinada por el triunfo del capitalismo neoliberal y la primacía de las ideas clásicas y neoclásicas en economía traducidas en lo que se llamó el Consenso de Washington. La Argentina aceptó todas las máximas de dicho orden. Esto es: la apertura unilateral de la economía, el régimen de convertibilidad con tipo de cambio fijo, las privatizaciones, las desregulaciones. Todo fue parte un modelo que presumía que el libre funcionamiento de los mercados y la privatización de los servicios públicos permitiría, por derrame, el crecimiento de la economía (García Delgado, 2004).

21 El ex presidente Carlos Menem (1989-1999) es concebido por ciertos sectores sociales en la escena pública como la encarnación del neoliberalismo en la Argentina. Este hecho, sumado a que Menem fue el principal competidor del

actual presidente Néstor Kirchner en las últimas elecciones presidenciales, hace que su figura sea concebida en el contexto que estamos analizando, aunque nunca con referencias directas a su persona, como uno de los "enemigos" más "despreciables". La utilización de estos símbolos permitía que Carlos Menem estuviera presente del lado de los enemigos, pero sin pronunciar su nombre.

Bibliografía

Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Fernando Balbi 2000 "Instituciones y rituales en un proceso de integración regional: el caso de la integración entrerriano-riograndense". Trabajo presentado en el *VI Congreso Argentino de Antropología Social*. Mar del Plata, Septiembre. Comisión: Fronteras, Estado y Nación.

Bourdieu, Pierre 1991 *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.

Doudtchitzky, Samanta y Adrián Koberwein 2006 "*El microcrédito como política social. Un análisis comparativo de la gestión de programas nacionales a nivel local"* Ponencia presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social "Globalidad y diversidad, tensiones contemporáneas". Salta, 19 al 22 de Septiembre de 2006.

Doudtchitzky, Samanta 2006 "Más allá de una transacción monetaria. Un análisis antropológico de la implementación y circulación de valores en torno a un programa de microcréditos". Tesis de licenciatura, Departamento de Antropología, FFyL, UBA.

Firth, Raymond 1964 "The Study of values by Social Anthropologists" en: Firth, R. "Essays on Social Organisation and Values", University of London, Athlone Press.

García Delgado, D 2004. "Estado-Nación y la crisis del modelo. El estrecho sendero". Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.

Gluckman, Max 2003: "Análisis de una situación social en Zululandia moderna". En: *Bricolage. Revista de estudiantes de antropología social*, 1(1). Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México.

Koberwein, Adrián y Samanta Doudtchitzky. 2007: ¿Transmitir o producir conocimientos? Un análisis comparativo de la implementación de una política social a nivel local. Cuadernos de Antropología Social No25,FFyL, UBA. Bs. As.

Leach, Edmund 1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona, Anagrama

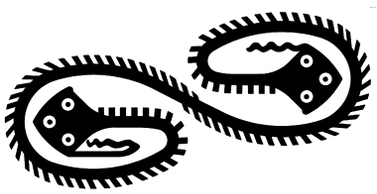
Peirano, Mariza 2002 "A análise antropológica de rituais". En: M. Peirano (org.): *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Río de Janeiro, NuAP – Relume Dumará.

Pitt-Rivers, J. 1989 *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Barcelona ,Alianza.

Shore, Chris y Susan Wright 1997 "Policy. A new field of anthropology". En: *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*. Edited by Cris Shore and Susan Wright. Routledge, London.

Tambiah, Stanley J 1979 "A performative Approach to Ritual". En:*Culture, thought, an social action. An antropological perspective*. Harvard University Press, Massachusetts.

Turner, Victor 1980 *La selva de los símbolos*. S.XXI, Madrid.



Movimientos piqueteros, formas de trabajo y circulación de valor en el sur del Gran Buenos Aires[1]

Julieta Quirós[2]

Resumen

Este artículo se enmarca en un trabajo etnográfico que busca restituir la acción política de movimientos de desocupados en el seno de la vida social de un conjunto de barrios de Florencio Varela, sur del Gran Buenos Aires. En ese universo, signado por la desocupación y el trabajo precario, la circulación de los llamados *planes de empleo* configura un tejido de relaciones que liga destinatarios, agentes estatales, organismos municipales y organizaciones piqueteras. Es a partir de esas y otras tramas de relaciones que los diversos tipos de *planes* se ganan, mantienen, pierden, gastan, acumulan. Este artículo pretende, por un lado, mapear etnográficamente los modos en que esos recursos son vividos, y explorar en qué medida producen formas específicas de trabajo y de valor dentro del contexto estudiado. Indaga, también, las tensiones que surgen allí cuando se cuantifican universos que se presumen no cuantificables, y se traspasan ciertas fronteras entre aquello que purificamos como "económico" y "político".

Palabras clave: *piqueteros*, parentesco, economías políticas, Gran Buenos Aires.

Abstract

The article is based on an ethnographic study that aims at restoring the idea of political action of unemployed movements at the heart of social life in a group of neighborhoods in Florencio Varela, a satellite city south of Buenos Aires. In this universe, marked by unemployment and precarius employment, the circulation of social security configurates a nestwork of relationships that connect their receivers and public officials, as well as municipal and piquetero *organizations. It is from these relationships that the innumerous forms of unemployment benefits are gained, maintained, lost, spent, and accumulated. On the one hand, the article ethnographically maps out the ways in which these resources are "lived out", and investigates how they produce specific forms of employment and value in and of themselves. On the other hand, it investigates how tensions arise when presumably non-quantifiable universes are quantified and break the borders between that which has been purified as being strictly "economic" and strictly "political".*

Key words: piqueteros*, kinship, political economies, Greater Buenos Aires.*

I. Del movimiento al barrio, del barrio a la figuración (o: Por un nuevo abordaje de la cuestión piquetera)

Cuando inicié mi trabajo de campo en Florencio Varela[3], mis intereses estaban volcados a estudiar las formas en que los vecinos de un conjunto de barrios se involucraban en una serie de movimientos de desocupados que, desde el año 99, contaban con un nivel de movilización significativo en el distrito. Al menos en parte, mi propia inquietud sobre el tema fue despertada por una incomodidad con una vasta bibliografía sobre el fenómeno piquetero que, casi invariablemente, tiende a aislar a los *movimientos* como unidad y objeto de análisis. La sociología de los piqueteros es predominantemente una sociología de las *organizaciones* –o tal vez más precisamente, una sociología de los liderazgos, ya que a través de una operación metonímica llevada a cabo por los propios investigadores, la voz de dirigentes y militantes deviene la voz del *movimiento* como un todo. Algunos autores acostumbran a acompañar, además, la preocupación de cúpulas dirigentes y medios de comunicación en lo que respecta a la demarcación de distinciones: "duros" o "blandos", "autónomos" o "heterónomos", "asistencialistas" o "políticos", "combativos" o "conciliadores", son las dicotomías a través de las cuales los movimientos suelen ser pensados[4].

Desde un inicio, mi aproximación al tema buscó desplazarse de esta mirada, y procuró tomar como sujeto de análisis a las *personas* que participan en las actividades de los llamados movimientos piqueteros, buscando inscribir esa participación en otras dimensiones de la vida social en que ellas es-

tán inmersas. En algún momento supuse que mi recorte analítico era territorial –el *barrio*–, en lugar de institucional –las *organizaciones.* Sin embargo, hablar de barrio presuponía un conjunto de fronteras delimitadas, dentro de las cuales yo transitaría libremente, cuando lo cierto es que mi tránsito por los barrios de Florencio Varela no fue totalmente voluntario y deliberado. El circuito que siguió mi trabajo de campo –y mi análisis– se fue configurando, precisamente, a través de las relaciones de conocimiento interpersonal que las propias personas tenían entre sí: fue a través de esos lazos –principalmente de parentesco y vecindad– que, partiendo de la sede barrial de una organización piquetera particular, llegué a otros barrios del municipio, a otras organizaciones piqueteras, a un centro de salud de un programa del gobierno provincial, a un centro de gestión municipal, y también, a militantes y *punteros* del Partido Justicialista. Así, no es tanto un mapa territorial lo que procuré trazar, como un mapa que –siguiendo a Elias (1991)– podríamos llamar "figuracional".

Al dar inicio a mi investigación, los barrios de Florencio Varela me confrontaron con mucho más que un mundo de piqueteros. Entre otras cosas, me revelaron un mundo social signado por la desocupación, la subocupación y el trabajo precario, en que los llamados *planes de empleo* o *planes sociales*[5] tenían una omnipresencia palmaria e insistente. *Anotarse en el plan*, *esperarlo*, *recibirlo*, *cobrarlo*, *darlo de baja, perderlo,* eran todos signos de un lenguaje colectivo con que operaban cotidianamente mis interlocutores en campo. Mientras tanto, las vías para adquirir esos planes eran múltiples: un plan podía ser obtenido por un contacto con algún *político*; podía ser obtenido *anotándose* en los padrones de la municipalidad; podía ser obtenido, también, *anotándose* en un movimiento piquetero[6].

Y, de hecho, algo que me sorprendió notablemente en el campo fue la preeminencia que la expectativa de recibir un plan ocupaba en la forma en que mis interlocutores hablaban sobre su aproximación a una organización piquetera: Y ahí una vecina me dijo que los piqueteros estaban dando planes, entonces vine y me anoté –me decían algunos. Mi cuñada me dijo que venga y me anote con los piqueteros, lo que pasa es que a mí eso de ir a los piquetes no me gusta –decían otros[7].

A medida que transcurría mi trabajo quedaba claro que las relaciones de parentesco, amistad y vecindad constituían un camino privilegiado que conducía a las personas a los movimientos. Fue a partir de estos lazos que pude comprender cómo *estar con los piqueteros*[8] constituye una posibilidad de vida en el contexto de un universo más amplio de posibilidades y relaciones que no necesariamente se excluyen entre sí. Ahora bien, ¿cómo esa posibilidad se presentaba en el día a día de las personas? ¿bajo qué circunstancias? ¿en qué condiciones sociales era concretada? ¿cómo era vivida? Estos interrogantes implicaron inscribir a los movimientos piqueteros no sólo en el mundo de los planes, sino también en el marco de otros recursos estatales y vínculos sociales que las miradas centradas en las *organizaciones* excluyen del análisis.

II. Relaciones de parentesco y circulación de valor

Durante los primeros días de mi trabajo de campo, tuve oportunidad de asistir a una reunión convocada por un movimiento de desocupados, que se realizaría en un barrio vecino a Villa Margarita[9], con el objetivo de informar sobre "los planes para jóvenes" que estarían siendo otorgados, a chicos entre 12 y 25 años, por el gobierno nacional. En esa reunión pude conocer a Gloria, quien había concurrido al encuentro, ya que, una semana atrás, su marido había *anotado* a los dos hijos del matrimonio en las listas para planes. Cuando le pregunté a Gloria cuánto tiempo llevaba en el movimiento, ella respondió, No, no, yo no estoy en el movimiento, yo tengo plan por un político. Ah –agregué yo–, tu marido es el que está en el movimiento. No, él tampoco –respondió Gloria. Bah, él ni tiene plan, dice que eso es para vagos.

En poco tiempo percibiría que la concurrencia a la reunión por "los planes para jóvenes" no era exclusivamente de la gente que formaba parte del movimiento en cuestión: allí había gente de otros movimientos piqueteros, gente que no participaba en ninguno, e inclusive, gente vinculada al Partido Justicialista –como la propia Goria, quien más tarde me contaría que *trabajaba para* Pereyra[10]. ¿Y qué hacés?, pregunté yo entonces. De todo, respondió ella, lo que se necesite. Más tarde sabría que Gloria era, además, manzanera del Plan Vida[11], y que tres veces por semana recibía en su casa a las madres beneficiarias para el reparto de leche y mercadería. Trabajaba, también, en el SUM (Salón de Usos Múltiples) de Villa Margarita, un espacio municipal creado por el intendente para funcionar como centro cultural barrial. En aquel entonces, en el SUM funcionaban diversas actividades: cursos de alfabetización, talleres de manualidades para beneficiarios de planes sociales; y tres veces por semana, un centro de salud de un programa del gobierno provincial. Era Gloria quien, día a día, se encargaba personalmente de la apertura y cierre del local. Lo cierto es que Gloria era una figura e íntimamente ligada al peronismo local, y no sólo por *trabajar para* Pereyra, por tener *plan por un político*, y por operar el funcionamiento del SUM. Como sabría poco tiempo después, era también hija de La Polaca, una de las referentes más importantes del Partido Justicialista en la zona.

Fue en el SUM, durante los días en que funciona-

ba el Seguro Público de Salud, que conocí a Amalia, la hermana menor de Gloria. El Seguro atendía exclusivamente a las operadoras del Plan Vida: manzaneras, comadres y trabajadoras vecinales. Y aunque Amalia no entraba en ninguna de esas categorías, solía hacer atender a sus chicos allí, a través del carnet de su hermana Gloria. Como Gloria, Amalia también *estaba en el plan*. Antes trabajaba en la panadería de su madre, La Polaca, por 300 pesos, Pero dejé, porque el negocio es un trabajo muy esclavo, no tenía nada de tiempo para mí –me dijo cuando la conocí. Cachito –su marido– también trabajaba en una panadería, pero no en Varela, sino en Quilmes: La panadería cerró y él se quedó sin laburo, y ahí consiguió el plan de la UGL.

Son los planes que da la municipalidad, me dijo Amalia cuando le pregunté qué era "UGL", una de las siglas que más escucharía en Varela durante mi trabajo. Un funcionario del municipio me explicaría que las UGL (*Unidad de Gestión Local*) forman parte del programa de *Gestión Participativa*, y que "son como pequeñas sedes de la municipalidad, distribuidas en cada barrio, que buscan mejorar la comunicación entre la comunidad y el intendente". Mientras tanto, la gente de Villa Margarita solía definir UGL en otros términos: Son los planes que da el gobierno, me dirían muchos. Una asociación –entre UGL y planes– que se corresponde con que la gran expansión de las UGL se da a partir de 2002, cuando, por disposición del gobierno nacional, los municipios pasaron a ser el canal distributivo del recién creado Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados, el plan de empleo que adquirió una magnitud desconocida hasta entonces[12]. Fueron las UGL los organismos encargados de ejecutar el programa en cada barrio de Florencio Varela, empadronando los destinatarios, otorgando los planes, y organizando la contraprestación de cuatro horas diarias que corresponde a cada beneficiario.

A Cachito, marido de Amalia, por ejemplo, le correspondía, como contraprestación de su *plan de la UGL*, trabajar tres veces por semana en una huerta municipal. El resto de la semana hacía changas como repartidor de la cervecería Quilmes. Cuando le pregunté a Amalia qué contraprestación le correspondía a ella por su plan, me respondió: No, yo estoy con los piqueteros. Ahora estoy de licencia, pero trabajo en el comedor.

Amalia tenía licencia por maternidad: hacía sólo dos meses que había tenido al último de sus tres hijos. Llevaba algo más de un año y medio con *los piqueteros*. En una de nuestras tantas conversaciones en la sala de espera del SUM, me contó que cuando todavía trabajaba en la panadería de su madre, se había anotado en la UGL, para recibir el "Plan Familia". Ese plan, como ella misma me explicó, es un plan *con cargas*, pero que, a diferencia del Jefas y Jefes –dependiente del Ministerio de trabajo– depende del Ministerio de Desarrollo Social. Los hijos de Amalia, sin embargo, ya constaban como *carga familiar* en el plan Jefas y Jefes que Cachito recibía a través de la UGL, lo cual tornaba ambos planes incompatibles. Fue durante mis primeros días de trabajo en Villa Margarita que supe acerca de esa distinción primordial entre los tipos de planes sociales: aquella que separa los planes *con carga familiar* de los planes *sin carga familiar*. Los planes *con cargas* son obtenidos por aquellos que, además de acreditar su condición de desocupado, deben acreditar su condición de jefe o jefa de hogar, con al menos 1 hijo menor de 18 años a cargo; mientras que para los otros planes –*sin carga*–, basta acreditar la condición de desocupado, se tenga o no se tenga hijos menores de 18. En teoría, dos planes *con carga* no pueden ser asignados por los mismos hijos, es decir: un hijo no puede constar como *carga* de más de una persona, o lo que es lo mismo, un matrimonio no puede recibir dos planes presentando como *carga* a los hijos comunes. De allí, entonces, la incompatibilidad del Plan Familia en que se había anotado Amalia, y el Plan Jefas y Jefes que ya tenía Cachito.

A mí me habían dicho –prosiguió contándome Amalia– que al que ya tenía los hijos anotados en otro plan, no le iba a salir el Plan Familia, pero yo me anoté igual, por las dudas, viste. Pero pasaron como diez meses, y del plan ni noticias. Los hermanos de Cachito estaban todos con los piqueteros, y entonces me convencieron para que fuera. Me daba cosa ir sola, así que lo convencí a mi hermano Diego para que me acompañara, y también se anotara.

En la historia de Amalia, la aproximación a un movimiento piquetero aparecía como una forma de acceder a ese recurso que era el plan, una forma de acceso a la que había apelado luego de haber esperado durante casi un año el *plan de la UGL*. Un camino –*anotarse en la UGL*, esperar, y entonces *anotarse con los piqueteros*– recorrido por muchos, entre otras cosas, porque recibir un *plan de los piqueteros* implica cumplir la contraprestación de cuatro horas de trabajo y asistir a las *marchas*. Y a Amalia eso de *andar en la calle* no le era indiferente: La primera vez que me subí al tren para ir a la marcha, me dio una vergüenza... No sabés cómo nos miraba la gente, nos re miraba, y yo me quería matar, viste. Hasta que dije, 'Bueno, vergüenza le tiene que dar al gobierno que pretende que vivamos con 150 pesos'. En aquella conversación, Amalia indicó con exactitud año y mes en que empezó a *marchar*, como también la fecha específica en que *le salió el plan*. Estuvimos seis meses marchando con mi hermano, dijo. Nos fuimos a todas las marchas, Puente Pueyrredón, Plaza de Mayo, La Plata... Tuvimos mala suerte, porque nos tocaron un montón de marchas. Bah –se corrigió inmediatamente–, mala suerte no, porque como fuimos a todas, el plan nos salió rápido.

Y es que si, por un lado, a Amalia "eso de mar-

char" no le convencía, al mismo tiempo, al *anotarse con los piqueteros* había entrado en una lógica específica: aquella según la cual la cantidad de *marchas* a las que se asiste es directamente proporcional a la posibilidad de obtener un plan. *Anotarse con los piqueteros* implica, en efecto, ingresar a un sistema de relaciones y obligaciones recíprocas, y *marchar* es, en principio, la condición para obtener, en algún futuro más o menos incierto, derecho a un plan. Incertidumbre por la que muchos desisten después de haber estado *marchando* durante algún tiempo, mientras otros –como una de las cuñadas de Amalia–, tras haber desistido, retornan al movimiento al enterarse de que, finalmente, el plan *salió*.

Cuando, seis meses después, volví a Varela, Amalia había vuelto a atender la panadería de La Polaca. La cosa está difícil, me dijo. Y explicó que a Cachito le habían *suspendido* el plan. Recuerdo que le pregunté si le habían dado de baja, y ella me corrigió: No, se llama 'suspensión' dicen ellos, y dicen que es por dos meses. Cachito fue a hablar con los de la UGL, y le dijeron que lo debían haber suspendido porque tenía faltas en la huerta. Y ahí fue a hablar con su coordinadora, y revisaron las planillas, y vieron que tiene todo presente. ¿Y entonces?, pregunté. La propia coordinadora le dijo que había como novecientas suspensiones, y que ella sabía que era por las elecciones: están usando los planes para los que van a los actos. Así que si llegás a conseguir la entrevista con Pereyra –prosiguió Amalia–, decile que venga a ver lo que sus UGL están haciendo con la gente.

La *suspensión* del plan de Cachito había llevado de vuelta a Amalia al mostrador de la panadería. Y es que más que como un 'plan de empleo', *el plan* funciona como un recurso que, sumado a otros, compone el ingreso de una unidad familiar. No se trata, solamente, de que el plan involucra cierta definición estatal de 'familia' –como es el caso de los planes *con cargas*, o de planes alimentarios como el Vida. Se trata, además, de que los planes son gestionados, por aquellos que los reciben, a través de relaciones consideradas familiares.

Como hemos visto, una familia nuclear, a través de sus distintos miembros, puede recibir más de un plan. Una forma de hacerlo es obteniendo planes de distintos tipos: en el caso de Amalia y Cachito, ambos concilian planes *con cargas* y planes *sin cargas*. No sólo esos planes son de tipos distintos –lo cual evita la incompatibilidad–, sino que, por diversas circunstancias, son obtenidos a través de vías diferentes: Amalia tiene *plan de los piqueteros*, Cachito tiene *plan de la UGL*; Diego –hermano menor de Amalia– tiene *plan de los piqueteros,* mientras Teresa, su mujer, tiene *plan de la UGL*. Dado que cada plan involucra un sistema específico de relaciones y obligaciones con aquellos que *dan* –la UGL, los piqueteros, los políticos–, constituye un recurso que circula y hace circular a las personas: cuando Amalia no puede asistir a una *marcha*, Cachito, su marido, va en su *reemplazo*; cuando Diego está con changas, Teresa, su mujer, *marcha* en lugar de él. Y así, alguien que en principio no está vinculado a *los piqueteros*, se ve en la situación de *marchar*, para reemplazar a algún familiar que sí lo está; o alguien que no está vinculado a la UGL se ve en la situación de trabajar en la escuela municipal para reemplazar al familiar que sí lo está.

De modo que, en función de la obtención y manutención de recursos como el plan, y en función de obligaciones morales con otros (parientes y no parientes), las personas son llevadas a recorrer espacios percibidos como distintos –los movimientos piqueteros, la UGL–, aunque no necesariamente como contradictorios, y mucho menos como excluyentes. Ese y otros tránsitos desafían fronteras organizacionales que la literatura sobre piqueteros y temas afines supone indelebles –como aquella que separaría *piqueteros* de *punteros*, o 'movimiento piquetero x' de 'movimiento piquetero y'. Y si las personas son llevadas a circular es porque *el plan de la UGL* o *el plan de los piqueteros* son posibilidades que se combinan con otras. La forma en que los planes son gestionados no puede ser disociada de otras actividades, recursos y relaciones que hacen a la vida de estas familias. En el caso de los hijos de La Polaca, el plan es vivido –y por tanto entendido– en economías domésticas –y políticas[13]– que incluyen el Seguro Público de Salud, el ser manzanera en el Plan Vida, el trabajo en la panadería, el trabajo para Pereyra, las changas en la cervecería Quilmes, la contraprestación en la huerta de la UGL, los "planes para jóvenes", los comedores barriales, y el marchar en un movimiento piquetero.

III. Trabajos "políticos" (de los no profesionales de la política)

Si es cierto que, al tiempo que circulan, los planes hacen ellos mismos circular a las personas por espacios no excluyentes, también es cierto que esos espacios no son indiferenciados, ni mucho menos indiferentes. Recordemos que Amalia decía sentir *vergüenza* la primera vez que fue a una marcha. Y –cabe agregar ahora– no sólo por el juicio de esos anónimos pasajeros de tren, sino también, por la opinión de aquellos que sí la conocen y son conocidos. Según Amalia, al enterarse de que sus hijos se habían *anotado con los piqueteros*, La Polaca se había puesto "como loca". Pero buscá trabajo, le decía a Amalia. Mamá no hay, contestaba ella. Pero buscate un trabajo digno, insistía la madre. Lo que yo hago es digno, que yo sepa no ando mostrando el culo por ahí, desafiaba Amalia –que me relataba la historia dando risotadas, imitando las

voces de los personajes, y sobre todo ridiculizando a su madre. Y continuó: Mi viejo le decía, 'Bueno Polaca, los chicos quieren progresar', y mi mamá decía que eso estaba bien, pero que marchar en contra del gobierno no era progresar!

Mientras La Polaca oponía *trabajo digno* a *marchar en contra del gobierno*, su marido argumentaba que esa era la forma que los chicos habían encontrado para *progresar*. Mientras Gloria tenía *plan por un político*, su marido se recusaba a recibir cualquier plan, alegando que eso era cosa de *vagos*. Para Amalia, el plan había sido aquello que le permitió abandonar el "trabajo esclavo" en la panadería de su madre; mientras tanto, muchos otros en Villa Margarita, aún teniendo plan, estaban "buscando trabajo" y, sobre todo, manifestaban su incomodidad por "no hacer nada" y la voluntad de "empezar a trabajar"; en esos casos, *trabajo* refería a algo específico, de lo cual sus ocupaciones como contraprestación del plan –sea en la UGL, sea en los movimientos piqueteros– quedaban excluidas.

Desde la perspectiva de las personas, el plan es diferenciado de otros ingresos: es diferente del salario, o del dinero que dejan las changas. El plan es un dinero marcado, singularizado en relación a otros tipos de dinero, y –más importante–, moralmente calificado[14]. En principio, podríamos decir que el propio Estado participa de esa marcación: el plan es un programa de *ayuda social*, y como tal, está destinado a personas específicas –*desocupados*–, para fines específicos –claramente en el caso de los planes *con cargas*, manutención del *hogar* y de la *familia*. Los planes son llamados *de empleo*, pero no son (verdadero) empleo. A través de ellos, funcionarios estatales y destinatarios mantienen y recrean una división producción/no producción, trabajo/no trabajo; del mismo modo que lo hacen las dirigencias de las organizaciones piqueteras que contraponen *ayuda social* a *trabajo genuino*.

Diría que no sólo el plan, en términos genéricos, constituye un dinero diferenciado, sino que cada plan en particular –*de los piqueteros*, *de la UGL*, *de un político*– es moralmente calificado. Cada plan, según su procedencia, pone en juego valores morales y reputaciones. En Villa Margarita, muchos consideran legítimo recibir un *plan de la UGL*, pero no recibir un *plan de los piqueteros*. Durante mi trabajo, en diversos contextos el término *piquetero* circulaba como estigma y como acusación: *quilombero*, *sin vergüenza*, y, por sobre todo, *vago*. Inversamente, para otros, recibir un plan a través de los piqueteros puede ser, precisamente, la forma de ganar un dinero sentido como merecido, en función del *trabajo* invertido.

En este sentido, es posible detectar formas de concebir los planes –y el *trabajo*– que, de algún modo, desafían la división producción/no producción y, en ese movimiento, las propias fronteras entre lo que purificamos como economía (no política) y como política (no económica). Me refiero, en primer lugar, al hecho de que, para muchos, *estar con los piqueteros* es mucho más que acceder a un plan, y mucho más que *hacer piquetes*. Lejos de ser un evento consagrado –e instancia enaltecida del 'ser piquetero', como a veces se pretende[15]–, *marchar* puede constituir, simplemente, una de las tantas actividades desempeñadas en el marco de un movimiento. Cooperativas, emprendimientos productivos, reuniones, asambleas, ferias, son algunas de las actividades, relaciones y compromisos en los que, día a día, las personas se involucran. En este sentido, me interesa dejar en claro que, en un mundo signado por la desocupación y la subocupación, en un mundo donde la *vagancia* constituye una de las acusaciones más esgrimidas, *estar con los piqueteros* puede ser estar ocupados, estar haciendo cosas.

En segundo lugar, muchos de mis interlocutores en campo conciben su participación en los movimientos piqueteros como una continuidad en relación a actividades del pasado, como el *estar en política*. Me refiero a aquellos que, sin considerarse ni ser considerados socialmente como *políticos* –es decir, como profesionales de la política–, clasifican sus actividades en *política* (partidaria) como *trabajo*. Introduzco rápidamente a Rulo, quien llevaba dos años en un movimiento de desocupados al momento en que lo conocí, trabajando en *seguridad*. Antes de eso, había *trabajado* años *para* el PJ: Yo estuve en el grupo que se opuso al partido y apoyó la candidatura de Menem en el 87. Me da un poco de vergüenza, pero también de orgullo, porque fuimos los que nos opusimos al partido, y apoyamos un proyecto. Fue linda esa época... Recuerdo que alguna vez le pregunté a Rulo por la diferencia entre estar en el partido y en el movimiento, y él dijo que era "muy diferente", Porque acá en el movimiento las bases son lo principal. Igual –agregó después de un silencio–, para mí esta es una lucha más. Siempre estuve en alguna, y esta es la que me tocó ahora.

Como Rulo, Mirta está en *seguridad* del Movimiento Teresa Rodríguez. En una oportunidad le pregunté por su entrada al movimiento. Había sido una vecina quien le había comentado que "los piqueteros estaban dando planes". Dejate de joder ¡Qué voy a ir a hacer yo con esos piqueteros de mierda!, habría dicho Mirta a su vecina. Pero al final me animé y fui. Y me re gustó, me dijo Mirta soltando una carcajada. Primero estuve en el comedor, y después me metí en seguridad, que me encanta ¿Y qué hacías antes?, pregunté. ¿Antes? Antes trabajé para los radicales, después para los peronistas, laburé un montón para los peronistas. Ahora este es mi trabajo, de acá no me sacan más.

IV. Obligaciones morales y relaciones de trabajo dentro del movimiento

A partir de la forma que adoptan las relaciones cotidianas al interior de algunas organizaciones piqueteras es posible explorar otras dimensiones del movimiento como *trabajo*. Recordemos que Amalia tenía licencia en su movimiento cuando la conocí. Su ausencia en las marchas estaba *justificada*, como también lo estaban las *faltas* de su hermano Diego, quien en el verano hacía changas en la cervecería Quilmes junto con Cachito. Durante mi trabajo, una de las cosas que llamó mi atención es la forma en que el sistema de obligaciones y derechos formalizados que regían la cotidianeidad de los movimientos evocaban modelos como el de las relaciones de trabajo. Además de faltas justificadas por ocupaciones en changas, fines de semana, licencia por maternidad, días por enfermedad, y vacaciones, los movimientos registran por escrito asistencia a las cuatro horas de trabajo –en planillas de entrada y de salida– y asistencia a las marchas. La cantidad de marchas a las que se asiste no es sólo el criterio que, en principio, estipula la obtención del plan, sino también el criterio que estipula quiénes tienen derecho a otros recursos, como las cajas de mercadería –otorgadas por el gobierno nacional y provincial– que muchos de los movimientos reparten mensualmente entre sus bases.

Amalia me explicaba que ella alguna vez había recibido caja, Pero sólo alguna vez, porque la caja se da para los compañeros que más participan. En uno de los movimientos con los que tuve más contacto, mes a mes se exponen, pegados en una pizarra, listados de nombres y apellidos que especifican quién tiene derecho a caja, quién a *caja chica*, y quién a *caja grande*, según la asistencia relativa a las marchas del mes anterior. En oportunidad de una reunión de aquel movimiento, presencié una discusión acerca de la diferencia que se suponía debía haber entre *caja chica* y *caja grande*. Alguien preguntó por qué la *caja chica* no venía con aceite. Una compañera respondió: Eso era lo que se había votado en una asamblea, nosotros mismos habíamos votado que la caja chica no tenía que tener aceite, porque si no al que no marchaba casi no le hacía diferencia.

De modo que el tamaño de la caja indica *diferencias* en la cantidad de trabajo que cada compañero puso en el movimiento. El movimiento constituye, así, un espacio de creación de derechos y merecimientos: mientras la UGL reivindica como criterio de asignación de planes y otros recursos estatales, la *necesidad* de los aspirantes –*necesidad* cuantificada en el número de hijos–, las organizaciones de desocupados reinvindican como criterio la *lucha* de los compañeros. Desde miradas ajenas que dan cuerpo al debate público y político sobre quiénes son esos piqueteros y por qué hacen piquetes, ese principio de merecimieto suele ser punto de controversia. La discusión tiende a polarizarse en dos posiciones: mientras unos defienden la ecuación "piquetero = vago", otros defienden la ecuación "piquetero = desocupado"; a la razón material alegada por los primeros para invalidar la protesta –la gente va a los piquetes a cambio de un plan de empleo, de una caja de comida, o de 20 pesos–, los segundos oponen su razón ideológica –los piqueteros luchan por un cambio social, por un nuevo proyecto social y político. La discusión esconde, no obstante, un consenso en el disenso: en primer lugar, ambas posiciones presuponen razones unívocas para la movilización –razón material, razón ideológica. En segundo lugar, ambas presuponen que no es aceptable movilizarse políticamente "por un plan", "por una caja de comida", o "por 20 pesos". Ambas comparten una jerarquización entre lo intelectual y lo material: mientras unos censuran a través de la denuncia –el manejo de planes por parte de los movimientos es "clientelar"–, los otros censuran a través del tabú –los planes constituyen un aspecto subsidiario, una demanda meramente reivindicativa de los movimientos, detrás de la cual descansan las auténticas (y más elevadas) demandas. Finalmente, ambas parten de un valor absoluto –y cuantitativo– de 'el plan' y 'la caja': nadie está dispuesto a preguntarse por el valor que esas monedas pueden tener para las personas que las ganan, acumulan, intercambian, combinan, pierden, y gastan. Y no me refiero, solamente, a lo que pueden valer '150 pesos' para un vecino de Villa Margarita, sino más específicamente, a lo que pueden valer '150 pesos del plan de los piqueteros'.

A partir de mi experiencia de campo, diría que las *marchas* mueven emociones diversas: una marcha puede instigar miedo, vergüenza, orgullo, satisfacción. Pero en cualquiera de los casos, *marchar* es parte de un universo de relaciones y de obligaciones. El valor de esas relaciones puede llevar a una persona a participar de actividades promovidas por aquellos que supieron *ayudarla*, aquellos con quienes se siente agradecida; o a preocuparse por buscar un *reemplazo* cuando no le es posible asistir a una *marcha*. La posibilidad de tener presencia en una *marcha* mandando un *reemplazo* nos habla, por un lado, de la importancia que la cantidad tiene para las organizaciones. Pero los reemplazos hablan, también, de la importancia que la asistencia tiene para las propias personas que marchan. Para ellas, *el plan* puede ser mucho más que 'un plan', y *la caja* de mercadería puede ser mucho más que 'una caja' de mercadería. Aquellos listados de los que hablé más arriba, no sólo 'informan' sobre lo que le corresponde a cada uno, sino que también señalan públicamente lo que cada uno dio. A la luz de diversas situaciones que viví en Varela, diría que la *caja* es algo que puede indicar a alguien como un *compañero laburador*, digno de respeto y de tolerancia; o algo que, al contrario,

puede permitir acusar a alguien de *vago,* poniendo en juego su reputación. Y esa opinión de los otros, que recompensa y sanciona, no se agota en los *compañeros* del movimiento, sino que involucra otras relaciones: *marchar* puede ser aquello de lo que depende una economía familiar, aquello que otorga valor a una persona como vecino, como trabajador, como madre o padre de familia. Porque mientras Amalia dudó en *anotarse* con los piqueteros por el juicio que sus allegados podrían hacer sobre ella, para Rulo, *marchar* fue aquello que le permitió llevar a su casa 150 pesos y una caja de mercadería, sin sentir *vergüenza.*

V. Los malestares de la cuantificación

Aún cuando un trabajo etnográfico revela la infertilidad de reducir la vida de las personas a "razones", sean ellas "materiales", sean ellas "ideológicas", eso no quiere decir que esos argumentos no tengan existencia y efectos concretos en el mundo social estudiado. Al tiempo que la relación entre marcha-plan y marcha-caja es abiertamente explicitada (objetivada y ritualizada, por ejemplo, en los listados de asistencia, pero también en las discusiones públicas sobre la diferencia que debe haber entre *caja chica* y *caja grande*, o en asambleas donde esas decisiones son tomadas), esa correspondencia es censurada en ciertas circunstancias, y no está desprovista de tensiones. Quisiera presentar, resumidamente, dos situaciones que parecen hablar de estas tensiones:

- En uno de los movimientos con que tuve más proximidad, quien *se anota con los piqueteros*, y comienza a *marchar,* tiene el estatuto de *voluntario.* Estuve como voluntario 8 meses –me contaban algunos. Primero entré como voluntario, y ahí me salió el plan –me decían otros. *Voluntario* es aquel que marcha sin plan –aunque, todos saben, a la *espera* de su plan.
- En una oportunidad presencié una reunión de delegados donde se informó la realización de una marcha "en solidaridad" a los padres de las víctimas Cromañón[16]. Allí se explicó que no se llevarían banderas a la marcha, porque los padres no querían "ningún signo político". Una delegada planteó a la dirección del movimiento que la gente de su sede barrial no estaba de acuerdo en ir a la *marcha*: Porque dicen que es en solidaridad, y si es en apoyo a los familiares, entonces no tendría que ser obligatoria –dijo la mujer. Uno de los dirigentes respondió que se trataba de una "marcha política, como cualquier otra", porque, al final de cuentas, era una movilización contra el jefe de gobierno de la ciudad de Buenos Aires. Y agregó: Además, acá nada es obligatorio, nadie obliga a nadie compañeros. Entonces, la delegada dijo: Sí, ya sé, pero lo que la gente quiere saber es si va a tener falta o no. A lo que el dirigente respondió repitiendo que sería "una marcha como cualquier otra". Al día siguiente, en la reunión de una sede barrial donde se informarían las decisiones de la reunión de delegados, la *marcha* volvió a suscitar objeciones: Por qué marchar sin banderas y pañuelos –decían algunos. Por qué marchar por solidaridad –cuestionaban otros. ¿Pero es obligatoria? –preguntaban otros. La delegada respondió que la marcha no era obligatoria, pero que "se pasaría el presente, como en cualquier marcha". Inmediatamente, otra mujer agregó: Por favor, compañeros, seamos solidarios, el movimiento no es solamente la caja y el plan, hay que tener un poco de compromiso!

Tal vez, una lectura bourdiana de Mauss podría tratar la noción de *voluntario* o la afirmación "acá nada es obligatorio" como eufemismos, o –parafraseando al propio Bourdieu (1996)– como "transfiguraciones verbales" de una realidad objetiva –el interés, la obligación. Pienso, no obstante, que optar por ese tipo de jerarquización sería, precisamente, suprimir la complejidad de un conjunto de relaciones que parecen regirse a partir de distintos principios –cuyo contacto está en la base de los conflictos suscitados. La pregunta de la mujer –"¿la marcha es obligatoria?" "¿va a contar falta?"– es razonable respecto a ese sistema de reglas y equivalencias explícitas (y explicitadas en papel) con que funcionan algunos movimientos cotidianamente. La respuesta del dirigente –"acá nada es obligatorio"–, y la de la otra compañera –que exige "solidaridad" y recuerda que el movimiento "no es solamente la caja y el plan"–, parecen estar ancladas en el registro de la *política* –y el *compromiso* político–, un universo que se presume no mensurable ni cuantificable. Antes que pensar en una oposición del tipo interés/desinterés, cálculo/ausencia de cálculo –o de simplificar el juego subordinando un término (presumido como simbólico) a otro (presumido como real)–, tal vez resulta más prolífico explorar en qué circunstancias ciertas conversiones pueden ser realizadas; cuándo, por quiénes y ante quiénes ciertos objetos son susceptibles de ser medidos, y cuándo esas medidas constituyen argumentos en los juegos de acusación. En otras palabras, explorar cómo cada situación social cuenta con sus propios cálculos autorizados[17].

F. Weber (2002) nos recuerda que las 'racionalidades nativas' difieren de una escena social a otra; y también, que en muchas de ellas se encuentran y confrontan. Me pregunto si las situaciones que presenté no nos hablan de un universo en que ciertos bienes circulan traspasando los límites de arenas y moralidades que pretendemos diferenciadas. Los planes, monedas diseñadas para transitar dentro de un circuito –la subsistencia y asistencia de *desocupados*–, acaban desviándose para otro –la *políti-*

ca. Para algunos –como los funcionarios estatales– ese pasaje puede ser visto como una adulteración de un programa de gobierno: como una politización de la *ayuda social*. Para otros, –pensemos, por ejemplo, en los dirigentes de muchos movimientos, quienes ven en la intromisión de esos objetos algo peligroso, y se preocupan por "cómo ir más allá de la caja y el plan"– puede significar una suerte de mercantilización de la *lucha*.

Estos pasajes y sus equívocos merecen ser etnografiados, en la medida en que nos obligan a expandir nuestras propias teorías ('económicas' y 'políticas') y a considerar que, en un universo en el que emplearse a cambio de un salario ha dejado de ser una posibilidad para muchos, *estar en política* y *estar con los piqueteros* pueden ser *trabajos*.

Notas

1 Una versión preliminar de este artículo fue presentada al Simposio *Cultura y Economía: Perspectivas etnográficas,* en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta 2006.

2 Licenciada en Antropología Social, UBA. Doctoranda Museu Nacional/PPGAS/UFRJ. juquiros@hotmail.com

3 Con una población de 348.767 habitantes, Florencio Varela es un municipio ubicado a 24 km de la Ciudad de Buenos Aires. Según la clasificación del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Florencio Varela forma parte del "Conurbano IV", la región más pobre del Gran Buenos Aires.

4 Cf. Svampa y Pereyra 2004:55-72; Isman 2004:65-87; Delamata 2004:33-66; Mazzeo 2004:45-74.

5 Desde el año 96 los gobiernos nacional y provincial han lanzado diversos tipos de subsidios y planes de empleo para desocupados. Un elemento común a casi todos ellos es su monto, de 150 pesos mensuales (50 dólares) por destinatario. Además, la mayoría de los planes exige una contraprestación laboral de 4 horas diarias, en proyectos comunitarios, productivos o educativos.

6 Esta última alternativa se torna posible cuando el gobierno nacional dispone que la gestión de los planes –hasta entonces en manos de entidades municipales– puede ser asumida, también, por organizaciones de la "sociedad civil", como asociaciones y ONGs. Fue en el marco de esa disposición que, a partir de 2000, muchas organizaciones piqueteras se constituyeron en ONGs, pasando a gestionar sus propios padrones de planes sociales, y a organizar la contraprestación de cuatro horas diarias de trabajo que corresponde a cada beneficiario de plan.

7 En este trabajo, a excepción de fragmentos de discurso indirecto, la palabra nativa no está antecedida de comillas, sino marcada por una mayúscula que indica que es otro –y no yo– quien enuncia. Sobre este recurso narrativo y sus implicancias, cf. Quirós 2006. Las cursivas refieren a términos nativos fuera de contextos de situación específicos.

8 Sobre esta clasificación nativa –estar con los piqueteros– para referir a la relación con los movimientos, y una discusión con perspectivas identitarias en la literatura sobre el tema, cf. Quirós op. cit.

9 A excepción de personas, lugares u organizaciones de conocimiento público, los nombres propios son ficticios.

10 Con tres mandatos consecutivos, Pereyra es, desde 1992, el intendente del municipio por el Partido Justicialista.

11 El Plan Vida es un programa del gobierno de la provincia de Buenos Aires, que consiste en el reparto de raciones diarias de leche para chicos menores de 6 años. Se implementa en Florencio Varela desde 1994, y en el resto del conurbano desde 1996. Sobre el tema cf. Masson 2004.

12 El plan JJDH fue creado en abril de 2002, en el marco de la declaración de "Emergencia Ocupacional Nacional", y llegó a contar con dos millones de beneficiarios.

13 Aunque este término está inspirado en el trabajo de Combessie (1989) –quien habla de economía política de familia para referir a las estrategias de reproducción y valorización de las unidades domésticas–, aquí hago un uso menos técnico de la noción, para llamar la atención sobre el hecho de que la forma de vida de estas personas está atravesada por políticas estatales, por múltiples relaciones con *el gobierno* y *los políticos,* por su articulación con organizaciones como *movimientos piqueteros,* y por acciones públicas –por algunos de ellos consideradas *políticas*–, como ir a un piquete.

14 Sobre las operaciones cotidianas de calificación y pluralización del dinero, cf. Zelizer 1994.

15 Lenguita (2002: 61) señala que "para sus protagonistas, ser piquetero significa que su identidad ha dejado de estar asociada a un trabajo, desde ahora estará signada por lo que se hace: cortar la ruta". Massetti (2004:52-94), por su parte, habla del piquete como "ámbito-momento" generador de una identidad específica.

16 *República Cromañón* era el nombre de una discoteca situada en el barrio de Once, ciudad de Buenos Aires, que el 30 de diciembre de 2004 sufrió un incendio durante un recital de rock, dejando un saldo de casi doscientos muertos. La tragedia inauguró una crisis política para el gobierno de la ciudad, ya que el lugar había sido habilitado por inspectores municipales, a pesar de violar un conjunto de reglamentaciones de seguridad. Las movilizaciones y protestas –encabezadas por los padres de las víctimas, partidos de oposición, organismos de derechos humanos, y movimientos piqueteros– dieron paso al juicio político del Jefe de Gobierno de la ciudad.

17 Sobre la dimensión moral de las operaciones de cálculo y cuantificación, cf. Kopytoff 1986, Appadurai 1986, Weber 2002, Zelizer 1992.

Referencias

Appadurai, Arjun. 1986 "Introduction: commodities and the politics of value". En: *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1996 "A Economia dos bens simbólicos". En: *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus editora.

Combessie, Jean-Claude. 1989 *Au sud de Despeñaperros. Pour une économie politique du travail*. Paris, Ed. De la Maison des sciences de l'homme.

Delamata, Gabriela. 2004 *Los Barrios Desbordados. Las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires*. Libros del Rojas, Eudeba. Serie Extramuros 8.

Elias, Nobert. 1991 *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris, Editions de L'Aube.

Kopytoff, Igor. 1986 "The cultural biography of things: commoditization as process". En: Appadurai, A. *Op. Cit.*

Isman, Raúl. 2004 *Los piquetes de la Matanza. De la aparición del movimiento social a la construcción de la unidad popular*. Buenos Aires, Ediciones Nuevos Tiempos.

Lenguita, Paula. 2002 "El poder del desempleo. Reflexiones críticas sobre la relevancia política del movimiento piquetero". En: Battistini, O. (coord.). *La atmósfera incandescente. Escritos sobre la Argentina movilizada*. Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad.

Masseti, Astor. (2004) *Piqueteros: protesta social e identidad colectiva*. Coedición Ed. de las ciencias-FLACSO.

Masson, Laura. 2004 *La política en femenino. Género y Poder en la Provincia de Buenos Aires*. Buenos Aires, Antropofagia.

Mazzeo, Miguel. 2004 *Piqueteros: Notas para una tipología*. Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, Manuel Suárez Editor.

Quirós, Julieta. 2006 *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires, Antropofagia.

Svampa, Maristella y Sebastián PEREYRA. 2004 *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Buenos Aires, Biblos.

Weber, Florence. 2002 "Práticas econômicas e formas ordinárias de cálculo". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 8 (2): 151-182.

Zelizer, Viviana. 1992 "Repenser le marché. La construction sociale du marché aux bébés aux Etats-Unis, 1870-1930." *Actes de la recherche en sciences sociales* 94:3-26.

— 1994 *The social meaning of money: pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. Princeton, Princeton University Press.

160
160
160

"Acá no conseguís nada si no estás en política". Los sectores populares y la participación en espacios barriales de sociabilidad política

Gabriel Vommaro[1]

Resumen

A través de la presentación de las observaciones que realizamos en el barrio Ejército Argentino de la ciudad de Santiago del Estero, nos proponemos analizar la relación de los sectores populares con la política en los intercambios que se producen, en el ámbito barrial, entre organizaciones y vecinos. En la descripción de la vida organizacional del barrio mostramos la densidad y pluralidad de organizaciones existentes, el rol de las políticas sociales en la vida asociativa barrial y la importancia de los "referentes" políticos, sociales y religiosos en esta asociatividad. Es en este contexto que nos ocupamos de la dimensión moral de los intercambios en los que están en juego bienes de origen público, para indagar la construcción de criterios de atribución de esos bienes que son motivo de negociaciones y conflictos cotidianos entre dirigentes territoriales y vecinos.
Palabras clave: Intercambios políticos, moral y política, sectores populares y política, peronismo, Santiago del Estero.

Abstract

Using the presentation of the observations that we make in the neighborhood Ejército Argentino of the city of Santiago del Estero, we propose to analyze the relation between the popular sectors and the politicians in particular across the exchanges that take place, in the barrio, between organizations and neighbors. In the description of the organizational life of the neighborhood we show the density and plurality of existing organizations, the role of the social policy in the associative life and the importance of the political, social and religious "referentes" in this associative life. It's in this context that we deal with the moral dimension of the exchanges in which it's matter of the goods of public origin, to describe the construction of criteria of attribution of these goods that are a motive of negotiations and daily conflicts between mediators and neighbors.
Key Words: *Political exchanges – Political and moral dimensions – popular sectors and politics – peronismo – Santiago del Estero.*

Al analizar la relación de los sectores populares con la política a través de los intercambios que se producen, en el ámbito barrial, entre organizaciones y vecinos, asumimos la importancia del territorio para comprender la *politicidad*[2] de esos sectores (Merklen, 2005), en un contexto en el que el proceso de desalarización (aumento del desempleo, de la informalidad y de la precariedad laboral) ha hecho de los barrios en los que ellos habitan un espacio de sociabilidad privilegiado: es allí donde las familias buscan los recursos para la subsistencia y donde participan de espacios sociales, políticos y religiosos donde obtienen bienes de origen público (planes, alimentos, remedios, etc.) a través de relaciones de intercambio que serán objeto de nuestro análisis. Para ello, pondremos en juego las observaciones que realizamos en el barrio Ejército Argentino de la ciudad de Santiago del Estero[3].

Este recorrido estará guiado por el diálogo y la discusión permanente con algunos de los trabajos sobre sectores populares y política que se han producido recientemente en la Argentina, y que han privilegiado en general la selección de un actor territorial: las unidades básicas del peronismo (Auyero, 2001; Levitsky, 2003), los grupos piqueteros (Svampa y Pereya, 2003; Delamata y Armesto, 2005, Quirós, 2006), los grupos de caridad católica (Zapata, 2004), las manzaneras (Masson, 2004). Aquí, en cambio, trabajaremos con el barrio como punto de entrada (aún cuando analicemos sólo uno de sus sectores) y, aún a riesgo de perder en capacidad de descripción de cada organización, analizaremos al conjunto como parte de una configuración de relaciones de intercambio, conflicto y cooperación. Grimson et al (2002) ya habían trabajado desde esta perspectiva, pero habían excluido

de su análisis a los dirigentes partidarios que, como veremos aquí, no pueden ser rápidamente colocados por fuera de la actividad asociativa barrial[4]. La elección de un barrio de una provincia periférica como la de Santiago del Estero nos permite, en fin, comparar los resultados obtenidos en nuestro estudio con las observaciones realizadas en el conurbano bonaerense por los trabajos recién citados.

Procederemos de la siguiente manera. En primer lugar, presentaremos el territorio de observación. En segundo lugar, describiremos los actores políticos, sociales y eclesiales relevados en esta aproximación al campo y mostraremos sus rasgos principales, así como los de la configuración social en la que están insertos. Luego analizaremos las formas de participación de los vecinos en las organizaciones que actúan en el barrio para preguntarnos en fin por los intercambios entre vecinos y dirigentes.

El barrio[5]

El barrio Ejército Argentino (EA) se encuentra ubicado en el sur de la ciudad de Santiago del Estero, tiene una superficie de 202.76 has de acuerdo al último Censo de Población y Vivienda, y fue construido en su integridad por el Instituto Provincial de Vivienda y Urbanismo (IPVU) en sucesivas etapas, desde los años 1970. Al sector más antiguo, ubicado cerca de la avenida Belgrano, que recorre la ciudad de norte a sur, se le fueron sumando ampliaciones que hicieron del EA uno de los barrios más poblados de la ciudad, con aproximadamente 11.500 habitantes. Las sucesivas etapas de construcción pueden verse en la geografía del barrio y en los nombres que los habitantes o las autoridades provinciales han puesto a cada sector: Ampliación, Los pitufos (por la forma de semicircular del techo de las viviendas), Aesya, Municipal, etc. Los grupos de casas están surcados por zonas de monobloques y por los escasos edificios públicos y espacios verdes con los que cuenta el barrio: dos escuelas primarias (en una de ellas funciona también una escuela secundaria nocturna y un jardín de infantes), un centro de gestión municipal, y una Unidad Primaria de Atención, que está en una de las calles asfaltadas que funciona como puerta de acceso al barrio, la calle 59, donde hay además un supermercado, una casa de juegos de azar y una carnicería.

Aún cuando las casas fueron construidas en diferentes etapas, su tamaño y su distribución son similares: tienen un salón, uno o dos dormitorios, un baño y una cocina. En la parte de adelante hay un pequeño jardín y en la de atrás un fondo que en algunos casos funciona como patio o jardín y en otros como taller de trabajo o depósito. La uniformidad originaria de las construcciones permite que el estado actual de las viviendas funcione como indicador de la situación económica de sus ocupantes, lo cual como veremos luego será utilizado por los dirigentes barriales para clasificar a sus vecinos y para los mismos vecinos para distinguirse entre ellos (quienes mantuvieron el techo de chapa y quienes colocaron loza, quienes hicieron ampliaciones, construyeron dormitorios, aleros, etc.).

Por otra parte, si bien al construirse las viviendas se realizó un tendido de cloacas (aunque no en todos los sectores), de red de gas, de electricidad, de teléfono y de agua potable, los habitantes deben pagar para hacer que algunos de estos servicios "entren" a sus viviendas, de modo que una gran proporción de hogares no tiene gas corriente y en ellos se cocina con garrafas o, en la mayor parte de los casos, con leña o carbón[6]. La gran cantidad de locutorios que hemos observado en nuestras recorridas por el barrio permite inferir que la mayoría de las viviendas no tienen teléfono.

A la precariedad de la infraestructura de las viviendas y de los servicios, así como la insuficiente presencia del Estado en servicios como salud y educación, se suma el aislamiento relativo del barrio respecto del centro de la ciudad. En efecto, una sola línea de transporte colectivo, la 15, une los dos puntos y hace dificultoso el desplazamiento para, por ejemplo, cualquier trámite en la municipalidad o en alguna otra dependencia pública. La distancia espacial respecto del centro se reproduce en este caso en una distancia social (simbólica y material, como sugieren Grimson et al) que posee una triple implicancia: ancla aún más a los habitantes en el territorio, los hace más dependientes de los recursos que allí puedan obtener y coloca a quienes tienen acceso a los recursos que se consiguen en el "centro" (en el municipio, en las dependencias del gobierno provincial, en los comercios céntricos, etc.) en una posición privilegiada[7].

Según un relevamiento no sistemático realizado a partir de las entrevistas y conversaciones informales que mantuvimos en las organizaciones del barrio, entre los hombres predominan el empleo informal y el empleo precario (por contrato) en el sector público tanto en el nivel provincial como en el municipal en tareas de maestranza o policía. Hay también cuentapropistas que realizan tareas de oficio (albañilería, carpintería, peluquería) o que manejan un taxi o un remise. Asimismo, es alto el porcentaje de personas desempleadas y subempleadas (que realizan "changas"). Entre las mujeres, es mayoritario el trabajo doméstico y otro tipo de actividades informales como la venta de ropa, cosméticos, alimentos elaborados en forma casera. Además, están a cargo de las tareas domésticas en sus hogares. En general, tanto hombres como mujeres tienen instrucción primaria completa o secundaria incompleta. El ingreso mensual de la población ocupada oscila en los $300, lo cual permite comprender la importancia económica de los planes sociales (que otorgan entre $150 y $250 según los casos) para las economías familiares del barrio[8].

Las organizaciones

Nuestra aproximación a la vida organizacional del EA nos ha permitido identificar, en la zona estudiada, cinco organizaciones que trabajan en la gestión y distribución de bienes de origen público que median en la relación con los vecinos. A continuación describiremos brevemente estos espacios, las características de sus animadores y de algunos de los participantes entrevistados.

a. Parroquia Espíritu Santo

Luego de un proceso de dos años de implantación en el barrio, la Parroquia Espíritu Santo se fundó en 1985. El predio parroquial está ubicado en la calle 59, principal acceso al barrio, y ocupa aproximadamente una manzana, entre las diferentes dependencias. La gran extensión y la densidad poblacional que comprendía la jurisdicción de la Parroquia, impulsó el establecimiento de subdivisiones para organizar su presencia en el barrio. Esto ha dado origen a las comunidades eclesiales de base (CEBs), grupos de vecinos laicos reunidos en torno a la catequesis de los chicos. El fomento de las CEBs responde a una cierta concepción de la iglesia "cerca de los pobres" o, como afirmaba el obispo Angelelli (ejemplo para este sector de la iglesia santiagueña), "con un oído en el pueblo y otro en el evangelio". La formación y organización en grandes y pequeñas comunidades en la jurisdicción de la Parroquia se introduce aproximadamente en 1986 y constituyó una de las primeras experiencias en la provincia. La jurisdicción de la Parroquia está así dividida en ocho sectores de 18 manzanas cada uno. En cada sector actúa una gran comunidad, compuesta a su vez de pequeñas comunidades constituidas por familias reunidas en un espacio de tres o cuatro manzanas.

La capilaridad de la inserción de la Parroquia en el barrio se relaciona en especial con la actividad de catequesis, pero es a través de esta inserción y de la actividad litúrgica descentralizada que han podido organizar a los fieles más "necesitados" y a los "animadores comunitarios" de modo de implementar los programas sociales que gestionan desde fines de los años 1990 y en especial a partir de la llegada de la intervención federal a la provincia en 2004, con la que la iglesia santiagueña tuvo buenas relaciones[9]. En efecto, junto a las tareas de carácter promocional (de los derechos ciudadanos, pero también de la catequesis) la Parroquia desarrolla acciones de índole asistencial, dirigidas a los vecinos con necesidades ligadas a la subsistencia. Para ello, intenta diferenciarse de otro tipo de organizaciones a las que identifica con el "clientelismo" a través del fomento de lo que llaman una "cultura solidaria", mediante la cual los pobres puedan "ser protagonistas de su propio desarrollo". Algunas de estas actividades son: comedores infantiles, financiados en su mayor parte con programas sociales nacionales y con recursos provenientes de Cáritas diocesana (la Parroquia mantiene tres comedores, distribuidos en los extremos del barrio, que son financiados por el Ministerio de Desarrollo Social y por el Fondo Participativo de Inversión Social (FOPAR)[10]); merenderos infantiles, organizados por las CEBs; apoyo escolar; proyectos productivos financiados por el programa nacional "Manos a la Obra": la Pastoral Social obtuvo la gestión de este tipo de planes a partir de la intervención federal en la provincia y comenzó con una prueba piloto en el EA. Los proyectos productivos (fábrica de pastas, fábrica de pan, entre otros) son coordinados por un "animador comunitario" de la Parroquia.

Además de las tareas sociales de tipo asistencial, que se encuentran descentralizadas, en la sede de la Parroquia funciona una radio parroquial, dirigida por Patricia (separada, tres hijos, ex empleada municipal) y creada a principios de los años 1990 para incorporar jóvenes a la vida parroquial. Con el tiempo, Patricia comenzó a cobrar mayor importancia en el mantenimiento de la programación de la radio hasta convertirse en la actualidad en la responsable principal. La radio funciona como voz de la Parroquia en el barrio (se informa de la actividades parroquiales, a la mañana Patricia conduce un programa en el que lee y comenta las noticias del día) y como canal de comunicación de otras organizaciones barriales con los vecinos del EA; hay además un jardín de infantes que funciona desde los años 1990 en un edificio que está frente al predio parroquial y una escuela primaria construida en 2002 con fondos de ONGs católicas alemanas y holandesas y que recibe en la actualidad a aproximadamente 250 alumnos, quienes pagan una cuota mensual de treinta pesos; en fin, junto al predio parroquial hay una sala de velatorios construida por iniciativa de las CEBs a falta de una sala de estas características en el barrio.

En la primera visita que realizamos al predio parroquial nos impresionó el tamaño de las instalaciones, en especial de la escuela, cuya construcción reciente se nota en el estado del edificio. La gran antena ubicada junto a la cancha de fútbol indicaba la presencia de la radio, una casita de material que está detrás de la iglesia. Las dimensiones del predio convierten a la Parroquia Espíritu Santo en la organización con mayor infraestructura en el barrio. Su estado actual es el resultado de un largo trabajo de los diversos curas párrocos que, desde los años 1980, predicaron allí. Al menos tres de entre ellos tuvieron un rol fundamental en la construcción de "la red" de las CEBs en el barrio, así como en la implementación del trabajo social que la Parroquia lleva a cabo en la actualidad. Aún sus nombres son recordados por los miembros de la parroquia y fue de hecho uno de ellos quien nos

introdujo allí. Al mencionarlo, Patricia, la responsable de la radio, se puso a nuestra disposición. El problema de la importancia para la vida parroquial de la impronta personal de cada cura es que una vez que son reemplazados para cumplir funciones en otros ámbitos (o para dedicarse a la política partidaria luego de dejar los hábitos[11]) puede resentirse la actividad si el reemplazante no tiene características similares a su antecesor. El actual cura párroco, el padre Carlos, por ejemplo, parece ser un caso de este tipo, puesto que su actitud es mucho más cautelosa y tímida frente a las tareas que la Parroquia ha asumido históricamente, en especial respecto de la organización de los vecinos para realizar demandas al municipio o al gobierno provincial, lo que en palabras de un miembro de la Parroquia fue expresado en términos de "al padre Carlos no le gusta pedir, hay que estarle todo el tiempo encima".

En este contexto, la figura de Patricia se ha vuelto aún más importante, puesto que ella ha trabajado con los dos párrocos anteriores y encarna en su persona la continuidad del trabajo social. Hija de un militante comunista, Patricia participó políticamente en ese partido hasta comienzos de los años 1990. Fue entonces que se acercó a la Parroquia, lo cual fue visto por ella como una forma de combinar el legado de su madre católica con la militancia política de su padre. El conocimiento que ella tiene del barrio y de sus organizaciones fue evidente para nosotros desde el momento en que nos llevó a recorrer la zona y nos presentó a algunos dirigentes a los que luego pudimos entrevistar.

b. Comedor Parroquia Espíritu Santo

Si bien el comedor infantil "Los niños de Jesús" depende de la Parroquia Espíritu Santo, el carácter relativamente autónomo de su dinámica interna nos lleva a analizarlo por separado. El comedor atiende a aproximadamente 75 chicos y se financia con un subsidio del Ministerio de Desarrollo Social que llega a través de Cáritas diocesana, que entrega el dinero de forma semanal al padre Carlos. Antes de instalarse en casa de Concepción (separada, tres hijos, desocupada), donde se encuentra ahora, funcionaba en la de otra vecina. Las quejas por la calidad de la comida y por supuestos usos indebidos de los insumos, llevaron a la organización de una reunión de madres en la que se decidió el traslado del comedor. Los chicos comen bajo un alero que está a la derecha de la casa, en la parte de adelante: de lunes a viernes, en una larga mesa de tablones, en tres turnos y de acuerdo a los horarios de entrada y salida de la escuela, se disponen en grupos de entre 20 y 25 para recibir el almuerzo.

Según pudimos observar, alrededor de un tercio de los chicos llegan acompañados por su madre o por una hermana mayor, que si bien no "tienen derecho" a comer, en ocasiones, "si alcanza", reciben una ración de comida o se llevan una porción a sus casas para comer a la noche. El plato del día (polenta con salsa boloñesa, puchero, arroz con carne) se cocina en el horno a gas de red que tiene Concepción, quien nos contó que luego de hacer cálculos advirtieron que era más barato cocinar de esa manera antes de utilizar carbón. El problema es, nos dice, que el financiamiento no cubre ese gasto, de modo que ella debe recurrir al padre Carlos para conseguir el dinero necesario. De la elaboración de la comida participan tres madres de chicos que concurren al comedor. Una de ellas, Gladis, tiene un plan Jefes y Jefas de Hogar y realiza allí su contraprestación. Norma, quien vive en el barrio vecino de Villa Coy en una vivienda precaria, concurre "cuando puede", ya que en ocasiones consigue como changa lavar ropa y debe mandar solas a sus cinco hijas. Esther, por su parte, acompaña casi siempre a sus dos hijas pequeñas al comedor y colabora en ocasiones sirviendo la comida. Si bien, como Norma, ella no es residente del EA, en su barrio no hay comedor y por eso se acercó a pedir que admitieran a sus hijas. Concepción nos dice al respecto que, aunque la normativa del Ministerio exige que se respete el listado de comensales presentado cuando se inició el comedor (que puede ser sujeto a correcciones periódicas) y que éste no puede incluir vecinos de otros barrios, ella "no niega a nadie un plato de comida".

c. Unidad básica (UB) de José

José (45 años, casado, cuatro hijos) es dirigente peronista. Comenzó su militancia en los inicios de la transición democrática, cuando estudiaba Derecho a distancia en la Universidad de Córdoba; pronto debió abandonar los estudios por problemas económicos. A partir de su militancia consiguió sucesivos empleos públicos (en el concejo deliberante municipal, en la legislatura provincial) que fue perdiendo a medida que cambiaban sus lealtades dentro del peronismo. A comienzos de los años 1990 logró ser pasado a planta permanente en la legislatura provincial, pero fue cesanteado y vuelto a incorporar en dos ocasiones, luego de disputas con el juarismo (la corriente hegemónica del peronismo local hasta 2004, cuyo nombre se debe al apellido de su "líder y conductor", cinco veces gobernador de la provincia, Carlos Juárez) y de presentaciones judiciales de su parte. Puesto que no ha podido revertir la última cesantía, desde 2004 maneja un taxi. El estado de su vivienda muestra la situación económica de la familia: a pesar de haber sido mejorada en otras épocas, en la actualidad se encuentra deteriorada.

José "trabaja políticamente" en el EA desde su llegada al barrio en los años 1980. Desde entonces, se mueve entre el barrio y el *centro político*, pues-

to que también ha tenido cargos en el peronismo a nivel municipal. En la actualidad, es el presidente de la junta partidaria de la ciudad. Dice tener unos ochenta dirigentes que "responden" a él distribuidos en otros barrios de la ciudad y veinte o treinta en el EA, donde José comenzó su militancia. En otra época, tuvo un local para su UB en casa de sus padres, que funcionaba en especial en períodos electorales, pero sus actividades políticas siempre tuvieron como epicentro su propia casa: "para mí tener una unidad básica no me significa nada ni para la gente ¿por qué? porque a la unidad básica no va nadie, vienen y me buscan a mí", dice. Ha obtenido algunos planes Jefes y Jefas de Hogar que distribuyó entre vecinos del barrio y entre los dirigentes que responden a él, pero hoy su casa/UB, en un contexto de fragmentación y debilitamiento del peronismo provincial, se encuentra desprovista de recursos ("estamos en un cierto impasse, si podemos llamarlo así, políticamente", dice José). Es sólo en el "tiempo de la política", para usar el término que emplean M. Palmeira y B. Heredia (1995), cuando José ha podido movilizar recientemente vecinos y dirigentes de otros barrios a partir de su vínculo con los candidatos del momento (en las elecciones provinciales de febrero de 2005 y en las legislativas nacionales de octubre de ese mismo año). A pesar del "impasse" en las actividades de la UB, José afirma mantener sus vínculos con algunos vecinos que "están" con él:

Más allá de que hoy yo no tenga unidad básica la gente me busca aquí, a veces pidiéndome un favor, un trámite, una influencia en tal o cual organismo a ver si le ayudo a solucionar sus diferentes problemas.

En las conversaciones que mantuvimos con él, la actividad social y la actividad político-electoral aparecían, en principio, como dos cosas diferentes ("el trabajo social va independiente del trabajo político"), luego como parte de lo mismo (para pedir ayuda, para resolver una "necesidad" o para "gestionar" un trámite, "la gente me busca aquí" porque "me conoce" en virtud de "mi actividad política") y en ocasiones se planteaba una subordinación de la actividad política a la ayuda social: cuando José nos contaba cómo organizaba una campaña electoral, las palabras "mercadería", "beneficio" y "contrato" aparecían como las maneras privilegiadas de obtener o de mantener el apoyo de los seguidores o de los potenciales votantes.

d. Unidad básica de la Rama Femenina

Casada y con cuatro hijos, ama de casa (su marido es jubilado y fue empleado público de planta permanente), Ana es dirigente de la Rama Femenina del peronismo santiagueño[12] y secretaria general de una UB que funciona en su casa[13]. Comenzó su militancia a los dieciocho años, pero sólo desde 2001 tiene su propia UB, luego de haberse independizado del "trabajo" en otra UB del barrio. En la actualidad, luego del retiro forzado de la política de la principal dirigente de "la rama", Mercedes Aragonés de Juárez, "la Nina", la UB de Ana se encuentra debilitada y ella ha dejado momentáneamente de militar en el partido[14]. Sin embargo, conserva su *capital político*[15] a través del funcionamiento de un roperito en el que trabajan seis mujeres que realizan las contraprestaciones de sus planes Jefes y Jefas de Hogar, los cuales fueron obtenidos por Ana en tiempos de gobierno juarista en la provincia.

En su apogeo, en la UB de Ana se realizaban las siguientes actividades: organización de un roperito y un comedor, realización de fiestas para el día del niño[16] y para el día de la madre, de colectas para sostener financieramente el espacio o para distribuir recursos (dinero, ropa, remedios, etc.) entre los vecinos, campañas sanitarias, jornadas de lucha contra la pediculosis, "operativo de anteojos" (es decir, entrega masiva de anteojos previo diagnóstico en una unidad móvil perteneciente al Ministerio de Salud provincial). Al mismo tiempo, junto a sus colaboradoras Ana realizaba "caminatas" por el barrio, que tenían como objetivo la identificación de las necesidades de los vecinos (para mejorar la distribución de bienes de origen público que realiza la UB), la confección de planillas de posibles beneficiarios de programas sociales y de vivienda que luego eran utilizadas por el estado provincial, o la "caminata electoral", en la que se lleva a un candidato para que recorra el barrio, visite a los vecinos y se haga conocer. Estas actividades transformaban a la casa de Ana en una *referencia* para el barrio: "antes mi casa era un lugar para golpear la puerta", afirma.

No sólo la UB de Ana, como otras que hemos podido observar, distribuye recursos que provienen de *lo alto* sino que también produce algunos de ellos: en el roperito de la UB de Ana se fabrica y recolecta ropa para distribuir "a la gente necesitada"; en ciertas ocasiones hacían empanadas, compraban la leche y las galletitas para la celebración del día del niño; durante el año en que funcionó el comedor en el fondo de la casa de Ana, lo hizo "sin que nadie me diera un centavo" y "comían 60 personas más o menos": "yo les compraba la mercadería. A veces ellas [las beneficiarias de los planes Jefes y Jefas que trabajaban en el comedor], por ahí las mujeres que veían hacían, hacíamos una ventita de locro un domingo y con eso sacábamos algo". Este aporte de Ana y, en menor medida, de todos los miembros de la UB, tiene tres finalidades: hacer "trabajo social", generar recursos para garantizar el funcionamiento del espacio y cumplir con la contraparte (política y formal) que supone la obtención de un plan social ("les consigo para las chicas Plan Jefas, que estaban necesitadas y entonces medio que ya pobrecitas tenían más o menos

para manejarse", dice Ana). El autofinanciamiento de las UB se explica también por el hecho de que son sus principales animadores quienes la crean como *emprendedoras* territoriales, de modo que son ellas quienes deben garantizar con algunos recursos propios la reproducción de su *capital político* (Ana utilizaba también parte de su sueldo y del de su marido). En todos los casos, la acción política se realiza como "acción social": lo social y lo político no puede ser claramente diferenciables si uno analiza la *politicidad* en un barrio habitado por los sectores populares. Así, cuando Ana recuerda que en la época en que "la Nina" estaba al frente de la Rama Femenina se "trabajaba muchísimo", lo asocia con el hecho de conseguir cosas para los vecinos tanto como con la capacidad de ganar elecciones:

Nosotras siempre hemos trabajado conscientemente, al menos yo, no se si otras personas pero creo que todos hemos trabajado así por eso se han ganado varias elecciones. Sino no se hubiesen ganado, siempre se han visitado los domicilios, hacíamos caminatas y veíamos que necesitaba alguien alimento, esas cosas, se le llevaban bolsines, ropa.

Y con esos mismos principios de percepción de la política es que concibe una persona con quien, en el futuro, ahora que la Rama Femenina se ha desarticulado, podría "trabajar":

Y que la persona que venga a trabajar sea responsable, que te dé los medios y que sepa, que sepa gratificar a las personas que de una manera u otra, yo no pido que me gratifique porque sea como sea éste es mi trabajo. Pero generalmente la gente que más necesita se te arrima en un trabajo político y esa es la que te exige una respuesta, ya sea laboral, económica, ponele el calificativo que quieras.

La imbricación de la acción social con la acción política o, mejor, el hecho de que, a diferencia de la distinción sociológica o politológica entre *lo social* y *lo político*, Ana vea ambas actividades como sinónimo, no sólo radica en el hecho de que la actividad social se hace con fines políticos (y, tal vez, viceversa) sino en la importancia que esa actividad social tiene para los dirigentes barriales respecto de su posición en el seno de la organización de pertenencia (en este caso, la Rama Femenina del PJ). Es en este sentido que puede interpretarse la importancia de las pruebas de la actividad realizada que las dirigentes de la Rama Femenina debían producir para mostrar a sus "referentes". Estas pruebas están constituidas en especial por fotografías de todas las actividades que se realizan en las UBs (fiestas, entrega de alimentos y de ropa, etc.). "tengo fotografías de la ropa que entregábamos", dice Ana; "vos tenías que tener libro de actas, álbum con las fotos, tenías que tener tu carpeta con todas las actividades que vos tenías", cuenta la "referente" de otra UB del barrio.

En la descripción de las actividades de esta UB de la Rama Femenina podemos ver en práctica una división de género del trabajo político, que otros autores (Auyero, 2001; Masson, 2004) ya han señalado a propósito del peronismo. Las dirigentes locales se encargan en especial de las actividades ligadas a la reproducción de las familias y son quienes organizan en sus casas y gestionan a diario los comedores y los roperitos. El trabajo político de los hombres está más ligado a la producción y distribución de otro tipo de recursos, en especial los empleos, la organización de los beneficiarios de los planes sociales para el trabajo comunitario que implica el empleo de la fuerza (construcción, limpieza, etc.), así como a las tareas más propiamente *políticas* como la organización de actos, reuniones partidarias, etc. Esta división del trabajo ligada al género es aún más marcada en Santiago del Estero, donde el PJ continuaba estructurado en ramas y donde la Rama Femenina ha ocupado un lugar de importancia tanto desde el punto de vista organizativo como de intervención territorial. La importancia de las UBs de la Rama Femenina en este punto se relaciona también con el hecho de que ha sido a través de ellas que el gobierno provincial distribuía, hasta 2004, gran parte de los recursos provenientes de programas sociales provinciales y nacionales. Las militantes territoriales constituían una suerte de mano de obra *experta* (por conocer el territorio) para el relevamiento de las necesidades de su población que realizaba el gobierno provincial y para la asignación de los recursos en los barrios populares. Al mismo tiempo, el "trabajo político" supuso para las mujeres de la Rama Femenina la conquista de un espacio en el ámbito público y en el privado: Ana cuenta que "al comienzo me costaba, porque te imaginas no había, al haber pasado tantos años y me costaba a veces dejar a los chicos, como que por ahí me daba vergüenza" pero que, con el tiempo, tanto ella como otras mujeres de "la rama" tuvieron "libertad para perfeccionarnos, un sinnúmero de beneficios".

e. Merendero de Barrios de Pie

La llegada del coordinador regional de Barrios de Pie a casa de Lucy en 2005, la sorprendió. El hombre dijo que había llegado por "referencias", pero nunca especificó quién se las había dado. Lucy había sido dirigente barrial de la Rama Femenina y secretaria general de la UB que funcionó en su casa hasta 1995, cuando fue cesanteada de su empleo público provincial por haber "trabajado políticamente" para la intervención federal que llegó a la provincia en diciembre de 1993, luego del estallido conocido como "Santiagueñazo". Desde entonces, Lucy se encuentra enemistada con José, el dirigente peronista al que nos referimos más arriba, y con otras dirigentes de la Rama Femenina del EA, porque según Lucy no la ayudaron en el momento en que fue acusada de falta de "lealtad" con el juarismo. Desde que fue despedida de su trabajo, Lucy

se dedicó a las tareas domésticas y el sostén del hogar quedó en manos de su marido, jubilado de la policía, peluquero y carpintero ocasional. La aceptación de la propuesta del coordinador regional de Barrios de Pie de integrarse a esa organización reactivó la vida política de la casa de Lucy. Volver a "trabajar en política", fue en sus orígenes un puro intercambio: "¿qué tienes para ofrecerme? Si vos sos nacional, vos tenés algo que nos hace falta, ustedes tienen planes y a nosotros nos hacen falta, yo no voy a mover un dedo si no me das planes". El "coordinador" aceptó el pedido y se comprometió a entregar veinte "planes". Antes, quedaron en organizar una reunión en casa de Lucy de la que también participó "una chica del Ministerio de Desarrollo Social" en la que, como es habitual en esos casos, la dirigente debía "mostrar" la cantidad de vecinos que ella "movilizaba"[17], es decir su *capital político*. Desconfiada de la veracidad de la palabra del "coordinador", Lucy dijo "no te voy a llevar más de diez personas, porque no voy a comprometerme", y fue sólo con "mi gente que estaba conmigo desde siempre". Luego de esa demostración, el coordinador de Barrios de Pie prometió volver con 40 planes del Programa de Empleo Comunitario (PEC[18]), que su organización obtenía a nivel nacional. Al cumplir su promesa, Lucy comenzó a organizar a "su gente": primero hizo una lista de los beneficiarios que se quedarían con los primeros planes (en la que figuraba "su gente", familiares y conocidos de "su gente" y otros vecinos de casas cercanas a la de Lucy)[19], luego organizó las tareas que realizarían como contraprestación y así nació el merendero y la huerta que tienen en un descampado cercano a la casa de Lucy. En el merendero se sirve chocolate y pan con dulce de batata para cincuenta chicos del barrio, que también reciben apoyo escolar. Hay alrededor de 25 personas trabajando entre el merendero (en la preparación del chocolate, el amasado del pan y la ayuda a los chicos en sus tareas escolares) y la huerta comunitaria.

A medida que la relación con el coordinador se fue afirmando, Lucy consiguió más planes que distribuyó en otros barrios donde otras antiguas dirigentes de la Rama Femenina que ella conocía organizaron sus propios merenderos y huertas. En la actualidad, Lucy "maneja" 170 planes PEC distribuidos en cinco barrios de la ciudad de Santiago del Estero. Al mismo tiempo, comenzó a conectarse con otras instancias de la organización, participó en un congreso nacional de Barrios de Pie, se reunió con el dirigente nacional del movimiento, participó de un congreso de mujeres y de otras reuniones regionales. Esta participación marcó para Lucy una diferencia con su experiencia en la Rama Femenina, puesto que aquí, dice, "aprendió cosas" y la "relacionaron" con otras dirigentes de otros lugares del país. En cuanto a las tareas que realiza en el merendero y a las que realizaba como dirigente peronista, según Lucy allí las diferencias no son tan claras: "yo siempre hago trabajo social", afirma. Ese trabajo social incluye, como nos contaba Lucy, brindar el *capital político* a los dirigentes que su agrupación apoye, y es por eso que una de las tardes en que visitamos el merendero todos se preparaban para asistir a un acto del intendente de la ciudad en el que se inauguraban cinco cuadras de asfalto en un barrio vecino.

Barrio organizado

A partir de esta descripción, podemos realizar los siguientes apuntes sobre la vida organizacional del barrio:

1. La densidad organizativa

Algunos trabajos de campo en barrios populares realizados en los años 1990 (Auyero, 2001) habían advertido una *desertificación organizativa*, es decir la casi ausencia de organizaciones más allá de las unidades básicas del peronismo. En nuestro caso hemos observado todo lo contrario: una gran densidad de dirigentes y organizaciones que intervienen en el territorio. Si bien hemos trabajado sólo con un sector del barrio, ubicado en las proximidades de la calle principal, algunas entrevistas realizadas con dirigentes que actúan en otros sectores, conversaciones informales con vecinos así como las diversas recorridas que realizamos, nos permiten concluir que esta densidad organizativa existe también más allá de la zona observada. Precisemos qué entendemos por densidad organizativa: en un radio de cuatro manzanas hay por lo menos cinco organizaciones políticas, sociales o religiosas[20]. Esto mismo había sido observado por Grimson et al (2003) en distintos barrios del conurbano bonaerense. Para los autores, la diferencia entre las observaciones de Auyero y las que ellos pudieron hacer radica en el hecho de que "estudios como el de Auyero se encuentran situados en un contexto de transición donde (además del impacto desorganizador de la dictadura) [...] el nuevo eje del desempleo ya se ha instalado como problema pero sin tener aún una respuesta organizativa" (p. 10). Es decir que, una vez que se produce en el Gran Buenos Aires una transformación de "la agenda política de los pobres urbanos" a partir del desplazamiento de la centralidad del problema de la vivienda al problema del empleo, nuevas organizaciones sociales se constituyen para dar cuenta de ese problema. En Santiago del Estero, esta transición no es tan clara y puede hablarse de una densidad organizativa anterior a ese contexto, pues en gran parte se encontraba anclada en el "trabajo político" de los locales partidarios y de las sedes de la iglesia católica.

Por otra parte, Grimson et al no trabajan en su análisis de la vida organizacional de los barrios populares con los dirigentes territoriales de los partidos (punteros, mediadores, etc.). Más bien éstos constituyen el *otro* de las organizaciones, la frontera que marca el afuera dentro del barrio. Sin embargo, en nuestro caso hemos podido establecer que los dirigentes territoriales, en especial de los principales partidos de la provincia, son a la vez dirigentes sociales, es decir que son identificados como "la política" en el barrio al mismo tiempo que constituyen *referencias* (volveremos sobre este término) para los vecinos, capaces de movilizarlos y de resolver sus problemas por medio de acciones individuales (conseguir cosas) o colectivas (firma de petitorios, manifestaciones, etc.)[21]. De hecho, en la provincia, y con particular fuerza en la ciudad de Santiago del Estero, el reciente proceso de creación de asociaciones vecinales (formadas fundamentalmente para acceder a la gestión de programas sociales) fue motorizado en muchos casos por dirigentes partidarios que presiden "sus" asociaciones, de modo que la frontera entre lo político-social y lo político-partidario es porosa y un mismo dirigente puede actuar en un momento como una cosa y en otro como la otra, hasta devenir actores multiposicionales (Boltanski, 1973).

2. Pluralidad de organizaciones

La existencia de una pluralidad de organizaciones en el EA es otra de las constataciones de nuestras observaciones de campo. Es decir que no sólo existe una densidad organizativa en cuanto a la cantidad de organizaciones y dirigentes territoriales, sino también en cuanto a la diversidad de tipos de organización. No obstante, esta diversidad actual contrasta con las observaciones que habíamos realizado en el barrio tiempo atrás, cuando la *densidad organizativa* estaba íntimamente ligada a la presencia de dirigentes barriales de los partidos mayoritarios, en primer lugar del peronismo pero también del radicalismo y de un desprendimiento de este partido, el Movimiento Cívico y Social, que gobernó la ciudad entre 1991 y 1999. Nuestra hipótesis al respecto es que esta diversificación de las organizaciones que intervienen en los barrios populares en Santiago del Estero se debe a la influencia en el territorio de procesos políticos nacionales y provinciales, o más bien al *procesamiento* territorial de estos procesos. En cuanto al nivel nacional, el acercamiento de ciertos grupos piqueteros con el gobierno de Néstor Kirchner les posibilitó acceder a recursos y al manejo de cierta cuota de planes sociales que les permitió expandirse en provincias en las que su presencia era exigua, como en Santiago del Estero. Esta es una de las razones de la presencia de la agrupación Barrios de Pie en el EA. El proceso político provincial tiene dos dimensiones a resaltar en este contexto: en primer lugar, la fragmentación del peronismo provincial, hegemonizado anteriormente por el juarismo, y la marginación política de la esposa de Carlos Juárez, Mercedes Aragonés, quien dirigía la poderosa y capilar Rama Femenina del PJ, dejó a muchos dirigentes barriales *huérfanos* de referencias políticas y por tanto pasible de ser captados por otras líneas del peronismo, por el nuevo armado político dominante en la provincia, el Frente Cívico y Social (que incluye a la mayoría de la UCR y a ciertas líneas peronistas) o bien por grupos piqueteros de peso nacional. En segundo lugar, la intervención federal que gobernó la provincia durante casi todo 2004 produjo una cierta apertura política a nivel provincial; la implementación de nuevos programas sociales que fueron gestionados territorialmente por organizaciones sociales y eclesiales y la desactivación de los canales que nutrían de recursos a algunos dirigentes territoriales peronistas son en este sentido factores de peso. De modo que, en la actualidad, en un barrio como el EA es posible encontrar una diversidad de organizaciones que contradice la imagen monolítica que habitualmente se tiene de las provincias del noroeste de impronta "caudillista".

3. La importancia de las políticas sociales

Soporte material de la pluralidad y de la densidad organizativa del barrio estudiado, la cantidad de programas sociales que se implementan en la provincia y que llegan por diferentes canales gubernamentales y no gubernamentales permite comprender cómo se establece una de las formas dominantes del vínculo entre la política y el territorio.

El carácter focalizado de las políticas sociales en la Argentina, sumado a la filosofía dominante de implementación de estos programas, ligado en el caso de los programas financiados por el Estado nacional a la participación comunitaria y en el los financiados por los organismos multilaterales de crédito (BID, BM) a la intervención y el "empowerment" de la sociedad civil, contribuyen a esta *alimentación* de los espacios políticos, sociales y eclesiales territoriales[22]. La condición difusa de la noción de sociedad civil permite que en ella puedan integrarse UBs y comités partidarios, asociaciones vecinales controladas por punteros, organizaciones sociales y eclesiales. La distinción entre la "buena" y la "mala" sociedad civil se construye en este contexto en la intersección de las intervenciones de los diferentes actores que participan en la implementación y en el control de estas políticas, pero sin duda los actores territoriales también tienen sus propias clasificaciones al respecto, basadas en buenas y malas maneras de distribuir bienes entre los pobres.

4. *Los "referentes"*[23].

Las organizaciones territoriales que hemos descrito están constituidas en torno de un animador principal que se encuentra entre sus fundadores y que tiene una posición dominante en su seno, sea ésta reconocida institucionalmente (a través de un cargo de presidente, de secretario general, etc.) o no. La intervención en el territorio no siempre se realiza, a los ojos de sus miembros, con fines políticos, y sólo en algunos casos con fines político-partidarios. En el caso de las asociaciones de origen religioso, si bien el rol de ciertos animadores es central –curas o laicos que son verdaderos líderes locales– éstos no siempre se encuentran en el origen de la asociación, aunque desde el momento en que se insertan en ella le imprimen su sello hasta el punto de "referenciar" el espacio con su nombre (la Parroquia Espíritu Santo era conocida en otros tiempos como "la Parroquia de Sergio", por ejemplo).

Excepto en el caso de la Parroquia, la organización funciona en casa de su dirigente principal, lo cual constituye un elemento importante para comprender el rol de "referentes" de estos actores territoriales, puesto que al estar presentes casi permanentemente en el lugar pueden ser ubicados con facilidad y consultados a toda hora ("todo el tiempo me golpean la puerta", manifestaron nuestros entrevistados). Sus casas son así un punto de encuentro entre lo público y lo privado, entre las actividades familiares y las actividades políticas. La relación entre supervivencia y militancia encuentra así una expresión en la forma en que la posición social del "referente" se objetiva en la posición espacial. Por otra parte, esta imbricación espacial entre el "referente" y el espacio de referencia crea una dependencia mutua entre ambos, lo cual puede verse con claridad en el caso de las UBs: ninguno de las dos puede existir políticamente sin el otro.

5. El territorio como espacio de conocimiento

La distribución de recursos y la organización de las personas y de las necesidades colectivas de supervivencia en el EA son el producto y a la vez producen ciertas formas de conocimiento de ese espacio. Por otro lado, las formas de organizar a las personas y de distribuir los recursos entre ellas producen lógicas de intervención política diferentes. Los espacios de sociabilidad política analizados en este trabajo despliegan ciertas formas de conocimiento del territorio, de sus habitantes, de las carencias y de las demandas que luego serán objeto de intervención política. Al utilizar los rudimentos básicos del trabajo social y de la estadística (confección de planillas, listados, etc.), los actores locales movilizan una forma de *expertise* que puede ser llamada "*expertise* territorial", en tanto se trata de un conocimiento basado en formas más o menos técnicas de aproximación y de conocimiento del territorio que constituyen, a la vez, un medio y un fin de la acción política sobre éste. Un medio, porque el conocimiento obtenido sobre las necesidades materiales de los habitante de un barrio o de las demandas mayoritarias permite luego legitimar ciertas acciones de las asociaciones (por ejemplo, la realización de un petitorio dirigido a la municipalidad en el que se pide el pavimentado de una calle en base a un relevamiento de una asociación de vecinos en el que este punto figura como demanda mayoritaria). Un fin, porque en esa actividad de *conocimiento* del terreno se muestra el trabajo del espacio político, se dan a conocer sus miembros y sus dirigentes y de esa forma se constituye una "referencia" política territorial que puede ser luego utilizada para otros fines, en el caso de las UBs de tipo estrictamente electoral. Este conocimiento está, como veremos luego, en la base de algunos de las maneras de legitimar la atribución de bienes escasos (planes focalizados, bolsones de comida, etc.) a una familia y no a otra.

Participar

En un contexto de empobrecimiento de los sectores populares y de desempleo y subempleo, el barrio ocupa un lugar central en la vida de los pobres (Merklen, 2005). Salir del EA no es sencillo: como dijimos, hay una sola línea de colectivo y su costo (entre 70 y 80 centavos de peso) es difícil de afrontar para familias en las que el dinero es un bien escaso. La escasez del dinero (que se obtiene de changas, del cobro de un plan social o, en algunos casos, de un empleo estable) hace que éste deba ser utilizado sólo para aquellas cuestiones (como el pago de la cuota de la casa, de los servicios, de ciertos elementos de limpieza, etc.) que no pueden resolverse por otras vías. Para procurarse alimento, medicamentos, vestimenta, materiales para las viviendas, entre otros bienes ligados a la subsistencia, las familias desarrollan prácticas de *caza* de recursos en los espacios políticos, sociales y religiosos que operan en el barrio (Merklen, 2000). Así, la necesidad de subsistencia impulsa a los sectores populares a la participación. En este sentido, las organizaciones que actúan en el barrio y que poseen o controlan algunos de estos bienes constituyen posibles espacios de inserción, de participación y de demanda.

Tomemos las observaciones que realizamos en dos espacios del barrio: el merendero y la huerta de Barrios de Pie y el comedor parroquial "Los niños de Jesús". En el primer espacio, conversamos con algunos de los beneficiarios de los planes PEC que Lucy había conseguido. Por las características de los planes, se trataba de personas que, a pesar

de ser pobres, no podían acceder a un Plan Jefes y Jefas de Hogar por no cumplir con todos los requisitos. La mayoría conocía a Lucy del barrio y todos afirmaban que la dirigente siempre los "ayudaba". Al mismo tiempo, los planes aparecían como un "trabajo" fuertemente imbricado con el "trabajo político" que ellos creían hacer para Lucy. Las tareas a realizar en el merendero y en la huerta parecían relativamente pautadas y cada uno sabía lo que tenía que hacer[24]. Las razones del acercamiento eran claras para todos: una forma de conseguir un plan social fundamental para la subsistencia de sus familias y, además, en algunos casos, un lugar donde garantizarse todos los días una merienda caliente para ellos y para algunos miembros de su familia. En un momento de una de nuestras conversaciones, Lucy adujo las mismas razones para aceptar el regreso a la actividad militante, esta vez para Barrios de Pie: quería "conseguir algo" para sus dos hijas, que estaban sin trabajo. Si aquí la participación en el merendero, que es la contraprestación que deben realizar los beneficiarios de los planes PEC, hace que los miembros sólo "trabajen políticamente" allí, no ocurre lo mismo con los chicos que van a tomar la merienda y a recibir apoyo escolar. En efecto, en algunos casos se trata de hermanos o parientes de los activistas del merendero, pero en otros se trata de chicos del barrio cuyas madres los llevan al mediodía al comedor escolar o al comedor parroquial en el que están anotados.

Es así que, al conversar con las madres que acompañaban a sus hijos al comedor "Los niños de Jesús", la cuestión de la participación en múltiples espacios barriales apareció con nitidez. Las madres conocían diversas organizaciones barriales, lo cual representa la otra cara de la *referencia* tratada en el punto anterior. Concepción, por ejemplo, además de ser la animadora del comedor parroquial ha participado de otras organizaciones del EA: en las conversaciones que mantuvimos con ella nombró a José, el dirigente peronista que vive a una cuadra de su casa, como una persona que "ayuda mucho". Ella ha recurrido varias veces a José, con quien además sus hijos han "andado en política". Ahora Concepción sabía de la "inactividad" de la UB de José y por eso sus hijos estaban viendo si iban a "trabajar" para otro dirigente barrial, de cara a las elecciones de intendente que tenían lugar en aquel momento.

Las madres de los chicos que van al comedor nos han contado que éste forma parte del abanico de espacios territoriales a los que concurren a lo largo de la semana para conseguir recursos. Norma, por ejemplo, va a iglesia evangélica, al comedor de la Parroquia y a un centro vecinal donde ocasionalmente recibe un bolsón de comida. Hacia el final de nuestro trabajo de campo, ella trataba de conseguir un plan PEC para sumarse al merendero de Lucy. Gladis tiene un plan Jefes y Jefas de Hogar que "contrapresta" en el comedor pero además recibe bolsones de un dirigente radical. Esther, en tanto, acude siempre a una dirigente de la Rama Femenina de su barrio, que le consigue remedios, chapas, dinero para un remise, etc., porque por el momento Esther no puede acceder a un plan social ya que su marido, con una jubilación mínima por invalidez, tiene obra social, lo cual la deja fuera de los requisitos exigidos. Sin embargo, ella sigue ayudando a la dirigente peronista de su barrio y espera en algún momento ser a su vez ayudada. Como en su barrio no hay comedores infantiles, Esther consiguió que aceptaran a sus hijos en el de "Los niños de Jesús" y también visita otras organizaciones del barrio en donde le dan otras cosas (por ejemplo, bolsones en una dependencia municipal o en la Parroquia).

Podemos ver así que, a diferencia de lo que observa Auyero en el barrio que denomina Villa Paraíso, en el EA no hay nadie que posea "el cuasimonopolio en la resolución de problemas" (2001: p. 129). Por un lado, porque múltiples espacios territoriales "consiguen", gestionan y distribuyen tanto bienes de apropiación colectiva como bienes de apropiación individual (Offerlé, 1989), de modo que los habitantes pueden o bien tener pertenencias múltiples o bien una trayectoria sinuosa de pasaje de una organización a otra. Entre los vecinos pobres del EA (así como en los dirigentes del barrio) hay, en primer lugar, una certeza de que "acá no se consigue nada si no estás en política", es decir de que es necesario participar para obtener cosas. La escasez de recursos monetarios y la necesidad de conseguirlos por otros medios es permanente, de modo que una de las formas de crear *islotes de certeza* cotidianos en cuanto a la provisión de recursos monetarios y no monetarios (es decir de estabilizar las expectativas en virtud de esperar recibir ciertos recursos durante cierto tiempo) es la participación en estas organizaciones, en las que existe una cierta planificación del tiempo y de la entrega de bienes.

En relación a esta presencia dominante de la cuestión de los recursos en la relación entre los vecinos y los espacios de sociabilidad política, es interesante mencionar el hecho de que la participación en un partido sea llamada en la provincia "laburo político" o "trabajo político" y no *militancia*. Esta imagen condensa bien la relación entre política y acceso al trabajo: se "trabaja" por un candidato o por un "referente" en virtud de las relaciones personales con éste o con dirigentes territoriales o intermedios comprometidos con esa candidatura o esa corriente partidaria, pero a la vez se "trabaja" porque en efecto la política es un medio de vida: "aquí no se consigue nada sino estas en política". Pero una vez que se entra a la política, aparecen nuevos compromisos y nuevas formas de sociabilidad. En este "trabajo político", por otra parte, parece haber estrategias familiares de división del

trabajo, en las que las mujeres y los jóvenes "trabajan políticamente" en el barrio y buscan recursos en el territorio, en tanto que los adultos varones se orientan a conseguir dinero fuera del barrio a través de changas o trabajos asalariados. En todos los casos, participar en política es estar en movimiento (ir a marchas, hacer "caminatas", etc.) y por eso también escuchamos con frecuencia la expresión "andar en política". La dimensión de "trabajo" de la participación, así, refiere también al hecho de *hacer cosas*: "yo nunca me quedo quieta", dicen todo el tiempo las mujeres con quienes conversamos para dar cuenta de su actividad cotidiana, imagen que contrasta con lo que puede esperarse de un desempleado o de un *asistido*.

La dimensión moral del intercambio

Desde Mauss (1991) sabemos que todo intercambio de objetos conlleva, por un lado, un intercambio simbólico en el que se produce y reproducen formas de distinción como el prestigio, formas de deferencia como la lealtad, la confianza, la gratitud, etc., y, por otro lado, una dimensión moral que regula ese intercambio. Estos aspectos ya han sido estudiadas en casos de clientelismo partidario, en especial en aquellos en los que un "mediador" posee el monopolio del acceso a los bienes ligados a la subsistencia de las familias pobres (Auyero, 2001). Ahora bien, en casos como el que aquí nos ocupa, en los que existe una pluralidad de organizaciones *dadoras* y en los que lo que se da es en su mayor parte un bien de origen público para cuya distribución ya fueron previstos ciertos modos de regulación, la dimensión moral del intercambio entre dirigentes y participantes de los espacios territoriales de sociabilidad política cobra una gran relevancia, puesto que en la *gestión* territorial de planes sociales, de comedores financiados por fondos estatales o multilaterales, de créditos para microemprendimientos, etc., convergen principios de regulación heterogéneos y en ocasiones hasta opuestos[25]. En el caso del comedor "Los niños de Jesús", el Ministerio de Desarrollo Social impone la necesidad de confeccionar un listado con los chicos que asisten y que éstos no habiten otros barrios, lo cual se opone al principio moral de Concepción de "no negarle a nadie un plato de comida". Al mismo tiempo, Concepción dice que a pesar de que el cura y algunas madres que envían a sus chicos al comedor se quejen, ella seguirá dándole de comer a sus propios hijos, mayores de 18 años, de lo que prepara para el comedor, porque con todo el esfuerzo que hace para mantenerlo funcionando considera que debe recibir alguna recompensa, si después de todo "mis hijos también son pobres" aunque ya no tengan edad para ser admitidos en un comedor infantil.

Este encuentro entre principios de regulación heterogéneos o contrapuestos es particularmente visible en el momento de la atribución de un plan o de una ayuda social proveniente del Estado. En este punto, los dirigentes del EA deben movilizar su conocimiento de su zona de influencia y utilizar algún criterio de atribución que les permita *dar con legitimidad*, es decir que la atribución siga cierto principio de justicia más allá de la voluntad del *dador*. Ana, la dirigente de la Rama Femenina a la que ya hicimos referencia, contaba que las caminatas sirven para identificar las necesidades de los vecinos, saber quién se encuentra en peor situación en virtud de ciertos indicadores: el tamaño de las familias, la condición de actividad de sus miembros, el estado de la vivienda ("si vos te fijás las casas no son todas iguales", dice Ana y desde entonces comenzamos a observar las viviendas y comprobamos que no se equivocaba), etc., de modo de decidir a quién atribuir los bienes públicos una vez que estos "bajaban" a través de la red partidaria[26]. La existencia de este tipo de indicadores de "necesidad" no quiere decir que la distribución de planes sociales se realice según criterios *objetivos* o *transparentes*, que no existen lealtades premiadas o favores a cambio de promesas de voto. Lo que muestra es que así como visto *desde afuera* el clientelismo es una práctica ilegítima que *manipula* a los sectores populares, una mirada interna de la relación entre pobres y dirigentes territoriales permite ver que aún dentro de las formas de intercambio particularistas existen regulaciones morales que operan y que sancionan ciertas formas de atribución. El principio de la "máxima necesidad", por ejemplo, fue esgrimido por todos los dirigentes entrevistados: si hay tres planes y diez posibles beneficiarios, se da "al que más lo necesita", y esto se *sabe* a partir de los indicadores mencionados, que contribuyen a formar el conocimiento práctico acerca de la "necesidad" de los vecinos. En otros casos, como los planes "Manos a la obra" que maneja la Parroquia Espíritu Santo, se trató de atribuir las ayudas a personas que "necesitaran" pero que al mismo tiempo ya hubieran mostrado, en las actividades parroquiales o bien por conocimiento de los "animadores" de las CEBs, capacidad de trabajo en equipo y de ser "solidarios", valores promovidos por la Parroquia. Sin embargo, la definición del merecimiento no es sólo cuestión de los *dadores*. Ella es definida también en las interacciones cara a cara con los participantes de los espacios de sociabilidad política, quienes hacen valer la legitimidad de su situación de carencia o de posesión de los valores adecuados frente a sus pares. El concepto de "necesidad", entendido desde la óptica del merecimiento, es así un problema de resolución práctica en el que se ponen en juego ciertos principios morales que lo regulan; por otra parte, su resolución no se da de una vez y para siempre sino que es objeto de conflictos en las interacciones cotidianas.

La multiplicación de planes y subsidios estatales[27] no hizo sino profundizar el problema de la

atribución en el EA, puesto que incorporó nuevas políticas focalizadas que proveen siempre menos planes o menos plazas en comedores respecto del número de "necesitados"; esas políticas trajeron aparejadas nuevas reglamentaciones y requisitos ligados a su atribución (y por tanto al criterio focalizado) al mismo tiempo que hicieron crecer en los vecinos la idea de que todos deben recibir alguna ayuda. La multiplicación de planes colocó entonces, por un lado, a los dirigentes territoriales que gestionan esos planes en una posición central para definir quiénes son los beneficiarios[28] y, por otro lado, hizo crecer las expectativas de los vecinos respecto de la posibilidad de tener acceso a un subsidio estatal.

Quizá es esto lo que produce en la actualidad ciertas tensiones en la distribución de los planes sociales en un barrio como el EA. Si bien los vecinos reconocen que para acceder a los "beneficios"[29] es necesario pasar por un dirigente del barrio, la multiplicación de programas sociales implementados introduce una cierta novedad respecto de otros bienes repartidos tradicionalmente en relaciones clientelares: los planes aparecen en parte como *derechos* de los pobres (no en el sentido jurídico, sino moral), y por tanto es posible exigirlos. Por otra parte, la pluralidad de organizaciones y de dirigentes políticos, sociales y eclesiales que actúan en el barrio permite, como vimos más arriba, que los pobres puedan circular de un espacio a otro hasta que "el beneficio" les sea otorgado[30].

La respuesta de los "dadores" barriales a este sentimiento de *derecho* es en ocasiones la crítica y el cinismo respecto de los *intereses* de los pobres. Así, lo primero que dijo José al comenzar la entrevista fue "nadie trabaja en política si no le das algo" y luego, al definir (sin que se lo pidiéramos) la "idiosincrasia del santiagueño", dijo que "aquí hay una suerte de cultura de la dependencia"[31]; Ana diferencia los años 1980 de la actualidad, ya que "aquí pareciera que el militante político lo primero que le interesa es el dinero [...] ellos trabajan por el interés del momento"; en tanto que Lucy, poco después de recibirnos en el merendero y de mostrarnos cómo los participantes preparaban el chocolate y el pan, dijo que la organización iba a seguir creciendo en la ciudad y luego en el interior de la provincia gracias a la obtención de nuevos planes PEC, ya que "aquí no existe el trabajo voluntario", es decir que sólo se consiguen militantes si "les das el beneficio". Tanto en el relato de José, como en el de Ana, en el de Lucy y en el de todos los dirigentes barriales entrevistados, la crítica a la cultura de la "dádiva" (forma local de llamar al clientelismo como intercambio de favores por apoyo político) surgía en algún tramo de la entrevista al preguntárseles por las personas que se acercaban a participar. Al mismo tiempo, la crítica a la "dádiva" era utilizada para diferenciarse de las formas de intercambio que tienen lugar en los otros espacios barriales. En este sentido, el término "clientelismo" o alguno de sus sinónimos locales es también utilizado por los actores territoriales como insulto político o como criterio de distinción negativa.

Por otra parte, la crítica de los dirigentes a los vecinos es, en algunos casos, una forma de defender su *derecho* a utilizar los bienes que reparten en provecho de sus propias familias, que en muchos casos están en la misma situación de "necesidad" que otros vecinos. "Yo personalmente soy igual que los demás, estoy en la misma situación, más ahora, hoy estoy sin trabajo", dice José; una dirigente que "trabaja" con José en una UB que funciona en su casa también cuenta que volvió a la política "por su hijos", para "conseguirles algo" a ellos; Lucy dice que uno de los incentivos para "trabajar" para Barrios de Pie fue la posibilidad de obtener "un plan" para una de sus hijas; Ana, en cambio, nunca habla de los beneficios materiales de su actividad política porque entre su salario y el de su marido nunca han "necesitado" un "beneficio". En tanto, los miembros de los espacios estudiados han manifestado como principal crítica a algunos dirigentes y espacios barriales la cuestión del *acaparamiento*, es decir el recibir bienes públicos y, en vez de distribuirlos entre los vecinos, almacenarlos o utilizarlos sólo en su propio beneficio. Los rumores sobre "habitaciones llenas de mercadería" en casa de algunos dirigentes (lo hemos escuchado sobre Patricia, de la Parroquia, sobre José y sobre otros dirigentes que aquí no estudiamos) aparecieron con recurrencia en las conversaciones con los participantes de los espacios relevados[32]. Así, dirigentes "necesitados" se ven permanente observados y controlados por los demás "necesitados", a quienes por otra parte *necesitan* para reproducir su *capital político*, medido en gran parte por la cantidad de miembros que se es capaz de movilizar en una elección, un acto o una juntada de firmas.

En este contexto de vecinos que demandan una especie de *derecho* que es a la vez otorgado bajo criterios particulares (es decir como no-derecho) y de dirigentes que deben lidiar con la difícil búsqueda de criterios legítimos de distribución, no nos parece fructífero desde el punto de vista analítico estudiar los intercambios desde la noción de "habitus clientelar" (Auyero, 2004), ya que de esta manera, al enfatizar la existencia de esquemas incorporados que funcionan más allá de toda negociación entre los actores, se pierde de vista la dimensión de conflicto y de cooperación permanente entre quienes dan y quienes reciben bienes públicos ligados a la subsistencia y entre quienes dan y quienes reciben apoyo político. La crítica a las "dádivas" no sólo de los actores externos al intercambio sino de quienes participan de él, nos lleva además a preguntarnos por el lugar de lo oficial y de lo oficioso (Briquet, 1995), de lo legítimo y de lo ilegítimo en esos in-

tercambios que tienen lugar en los barrios populares, y para ello es necesario ver cómo circulan etiquetas como las de "dádiva" o "clientelismo" en el vocabulario de los propios actores, lo cual nos ha permitido encontrar la difícil construcción de criterios locales y coyunturales de distribución de bienes que los dirigentes "consiguen" (y que deben utilizar también siguiendo criterios externos, que provienen de las oficinas en que los programas son concebidos) pero que los vecinos esperan recibir en virtud de su origen no privado y de cierta promesa de universalidad que las políticas focalizadas más recientes han promovido.

Palabras finales

Hemos realizado una aproximación etnográfica a la vida organizacional de un barrio popular de una provincia periférica. Allí encontramos una densidad y una diversidad organizativas que contrastaban con lo que podía pensarse de este tipo de territorios. A diferencia de otros trabajos, nos propusimos incorporar en nuestra observación tanto a organizaciones sociales, como eclesiales y partidarias, de modo que no trazamos *a priori* una línea demarcatoria entre lo social y lo político en el barrio. De hecho, los dirigentes partidarios tienen en el EA un rol ambiguo, puesto que son a la vez dirigentes sociales y políticos. La noción de "referente" nos permite así ingresar en este mundo organizacional a través de las marcas en el territorio que los habitantes utilizan para saber dónde y cómo conseguir bienes para la subsistencia de sus familias.

Es aquí que ingresamos al mundo de los intercambios entre pobres y dirigentes territoriales para realizar algunos apuntes sobre la dimensión moral de la donación de bienes, en especial en un contexto de multiplicación de políticas sociales focalizadas dirigidas a los pobres que traen como doble consecuencia, por un lado, la multiplicación de bienes disponibles, lo cual incrementa el sentimiento de que a algo se tiene *derecho* en el reparto de ayudas públicas y, por otro lado, superpone criterio oficiales y oficiosos de atribución de los recursos en las diferentes instancias y niveles, lo cual termina por colocar a los dirigentes en una situación de *decisores* de quiénes son los beneficiarios y los impele a buscar principios para legitimar esas decisiones. En este contexto de proliferación de planes, las acusaciones de los pobres hacia los dirigentes ("acá no conseguís nada si no estás en política") se cruzan con las acusaciones de los dirigentes a los pobres ("no hacen nada si no les das el beneficio") en un universo de tensiones morales y privaciones materiales. Los pobres están condenados, al mismo tiempo, desde la aparición de las políticas focalizadas de lucha contra la pobreza y desde el proceso de pauperización y desalarización creciente de sus familias, a lidiar con miradas exteriores atentas (de los medios de comunicación, de expertos en políticas públicas, de miembros de ONG's, de dirigentes políticos) a la forma en que se asignan recursos escasos que llegan plagados de requisitos técnicos, que son también morales.

Notas

1 Magíster en Investigación Social (UBA), DEA de Sociología (EHESS, París). Investigador-Docente de la UNGS, Instituto del Desarrollo Humano, Área de Estudios Políticos. Doctorando de Sociología en el Centre de Sociologie Européenne, EHESS, París. Correo electrónico: gvommaro@ungs.edu.ar

2 A lo largo de este trabajo, utilizamos las bastardillas para señalar conceptos o palabras que nos interesa resaltar, en tanto que reservamos las comillas para citas textuales de autores y para el vocabulario nativo.

3 El material utilizado en este artículo proviene en su mayoría de un trabajo de observación y de entrevistas semi-estructuradas y no estructuradas realizado en un sector del barrio Ejército Argentino entre los meses de mayo y julio de 2006. Los nombres de los dirigentes del barrio así como de los miembros de los espacios de sociabilidad política han sido cambiados. Hemos mantenido, en cambio, el nombre del barrio y de sus organizaciones.

4 En este sentido, compartimos las observaciones realizadas por Julieta Quirós (2006: p. 95 y sigs.) en un trabajo reciente, en el que ha mostrado la relación más bien compleja, pero no en todos los casos de oposición, entre "punteros" y otro tipo de dirigentes barriales. En nuestra investigación arribamos a conclusiones similares aún cuando nuestro punto de entrada al barrio sea diferente del de Quirós: no por las familias, sino por las organizaciones.

5 La información provista por Celeste Schnyder y Jorgelina Leiva, miembros del equipo de investigación que codirijo junto a María Isabel Silveti en la Universidad Nacional de Santiago del Estero, fue fundamental para confeccionar este punto. A través de ellas, agradezco a todos los miembros del equipo que han colaborado en mis tareas de campo.

6 Mirta, una dirigente radical del barrio Los pitufos, explicó que el costo de la instalación de gas es de alrededor de 2000 pesos, una cifra difícil de pagar para la mayoría de los vecinos del barrio quienes o bien se encuentran desocupados o bien viven "de changas".

7 Como lo ha señalado Javier Auyero en sus trabajos (2001, 2004) sobre el intercambio entre "pobres" y "mediadores" peronistas en un barrio del conurbano bonaerense, esta capacidad de concentrar la distribución de recursos que

llegan desde afuera es una de las fuentes principales del poder territorial de los "punteros". En virtud de nuestra observación, podríamos extender tal afirmación a otro tipo de dirigentes sociales y eclesiales.

8 Al mismo tiempo, el hecho de que el monto obtenido por la tenencia de un plan social sea similar a los sueldos "en negro" que se pagan, por ejemplo, por cuatro horas de empleo doméstico, explica la dificultad de algunas mujeres de ingresos más altos que viven en el barrio para obtener personal para sus hogares, según nos narraron en conversaciones informales y entrevistas.

9 Durante la intervención federal (2004), gran parte de la ayuda social directa destinada al sostenimiento de comedores comunitarios, y financiada por el gobierno nacional y en menor medida por el gobierno provincial, fue canalizada a través de Cáritas, que distribuye la ayuda en las diferentes parroquias.

10 Sobre los orígenes y transformaciones de las funciones del FOPAR cf. www.redsocial.org/interred/ar/index.html

11 En 1995, Enrique Hisse fundó junto a otros dirigentes sociales de la provincia el partido Memoria y Participación, surgido a partir del apoyo de algunas agrupaciones eclesiales de base, de la figura del ex cura y de la alianza inicial con sectores de izquierda. Hisse fue diputado provincial por dos períodos y durante la intervención federal fue Defensor del Pueblo de la provincia.

12 La organización en ramas formaba parte de la concepción tradicional y organicista del peronismo, aunque ha sido siempre débil a nivel nacional y de presencia variable en las provincias. Sobre el rol tradicional de la mujer en la concepción peronista bonaerense en épocas de Duhalde, cf. (Masson, 2004)

13 Las UBs de la Rama Femenina están íntegramente formadas por mujeres. Son dirigidas por una secretaria general, quien mantiene una relación directa con una dirigente intermedia (concejal, diputada provincial, etc.) que controla en general más de una UB. Para los miembros del espacio, la "dirigente" es quien liga el territorio con "los que están arriba", posición de poder identificada, en el caso del peronismo y hasta 2004, con "la casa de gobierno", donde estaba la líder de "la rama", Mercedes Aragonés de Juárez.

14 Sobre el juarismo y la Rama Femenina, ver algunas observaciones en nuestro trabajo sobre las elecciones de 1999 y 2001 en Santiago del Estero (Vommaro, 2003).

15 Cf. (Rosato, 2003) para una especificación del significado del capital político de los militantes territoriales, constituido por las "casas" con las que tienen relación. Como veremos, esta relación se objetiva en el lenguaje en la noción de "referente".

16 La fiesta del día del niño tiene un lugar muy importante en la simbología peronista. Para una descripción de una fiesta organizada por las UBs peronistas de un barrio del Gran Buenos Aires, cf. (Auyero, 2001). En entrevistas realizadas con dirigentes de la Rama Femenina del EA apareció con recurrencia la centralidad de estas fiestas en las que los miembros del espacio partidario se ocupan de conseguir los fondos necesarios para ofrecer la merienda y comprar los regalos. Se trata de un momento en el que la tarea social se articula con la reproducción del lugar de "referencia" de la UB para los vecinos.

17 Un procedimiento similar, reunir gente en casa del dirigente barrial para mostrar su poder de movilización, nos fue relatado por Mirta, dirigente radical de Los pitufos, para que el actual intendente apruebe la creación de un sub-comité radical en un barrio.

18 El PEC es un programa del Ministerio de Trabajo que continúa el Programa de Emergencia Laboral (PEL), creado en 2002 para cubrir a aquellas personas que no reunían las condiciones de acceso estipuladas por el Plan Jefes y Jefas de Hogar. Según la SIGEN, la normativa del PEC es laxa, lo que facilita su distribución flexible. Cf. http://www.sigen.gov.ar/documentacion/informes_redfederal/pecchaco_1204.pdf.

19 Por las características socio-políticas de la provincia y por el hecho de que la implantación territorial del movimiento Barrios de Pie se haya dado allí a través de acuerdos con dirigentes políticos peronistas como Lucy, los criterios de distribución de "los planes" no parecen seguir una lógica diferente de las UBs, y la relación entre punteros y piqueteros no parece hecha de "confrontación "cuerpo a cuerpo" " como describen Maristella Svampa y Sebastián Pereyra a propósito de otros casos en su fundacional trabajo sobre los movimientos piqueteros (2003: p. 91)

20 El hecho de que las organizaciones funcionen en casa de sus dirigentes hace también dificultosa su identificación. Para un extraño, al caminar por el barrio muchas de ellas pueden pasar desapercibidas.

21 Merklen había observado esta ambigüedad: "tan separado parece un mundo del otro, tan encerrado parece cada cual en su mundo, que hacen falta mediadores. Esta es una de las razones de ser de un dirigente barrial: entre los políticos él es el vecino de un barrio, y entre los vecinos, él es un político. En cierta medida no es plenamente lo uno ni lo otro, pues ni los vecinos ni los políticos lo reconocen como un igual. Así, no habla bien ninguno de los dos idiomas, pero tiene la rara capacidad de hacerse entender en ambos y de decir en cada lugar lo que allí se quiere oír" (Merklen, 2000, p. 84).

22 Sobre los rasgos principales de las políticas de lucha contra la pobreza en Argentina durante los años 1990, cf. (Acuña, Kessler y Repetto, 2002). Si bien estos rasgos se mantienen en la actualidad, la novedad radica en la magnitud del alcance de los programas implementados desde 2002, cuando se crea el programa Jefes y Jefas de Hogar, que combina ciertos rasgos de política universal (introduce la noción de derechos, por ejemplo), con los criterios de focalización de los años 1990. Cf. al respecto (Golbert, 2004)

23 La palabra "referente" es utilizada con frecuencia para denominar a los dirigentes políticos locales o provinciales. Si, como afirma Bourdieu (1977), el lenguaje es parte del saber práctico de los actores, es importante relacionar ciertas palabras usuales del lenguaje político con las prácticas de los actores de ese espacio.

24 El carácter de "trabajo" de la participación en el "movimiento"· puede verse también en la existencia de ciertos principios de regulación laboral de la relación entre la "referente" y los miembros, como la estipulación de un período de vacaciones y de la necesidad de pedir licencia y de conseguir un reemplazante cuando se consigue una changa que obligue a suspender la participación. Observaciones similares ha realizado Julieta Quirós (2006).

25 Sabina Frederic (2004) ha trabajado sobre esta imbricación entre moral y política en su etnografía de la relación entre "políticos", "vecinos" y "villeros" en un distrito del Gran Buenos Aires. Su análisis nos permite comprender la moral "como práctica", cuestión particularmente importante en nuestro caso, en el que la moralidad es un asunto cotidiano y uno una regla o una receta fijada de una vez y para siempre.

26 La obtención y la distribución de los planes sociales, en especial de los Jefes y Jefas de Hogares, permite ver las diferentes formas de circulación de los recursos en los espacios políticos estudiados. En el caso de las UBs de la Rama Femenina, los planes circulan a través de la red organizativa desde lo alto hacia lo bajo, como lo narra una militante entrevistada: "La concejal Juanita recibió de la señora Nina 20 planes Jefas y Jefes de Hogar, le dijo que tenia que repartirlos entre las 10 unidades básicas del circuito 48 que ella maneja, entonces ella la hablo a Roxana, secretaria general, y le dijo que tenia 10 chicas con planes Jefes y Jefas de Hogar, así que arme un roperito en su casa para que trabajen allí".

27 Santiago del Estero tenía 4.154 beneficiarios de programas de empleo en 1999, 34.323 en 2002 y 62.781 en 2003. Este aumento se debe a la puesta en marcha del Plan Jefes y Jefas de Hogar y fue similar en otras provincias del país (Fuente: Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social. Dirección General de Estudios y Formulación de Políticas de Empleo, en base a la Secretaría de Empleo).

28 Otros autores que han investigado el funcionamiento de los planes sociales en el conurbano bonaerense han destacado este punto: "La centralidad y poder del mediador en la construcción de la categoría de "beneficiarios" [...] [la opinión de la mediadora] es central en el proceso de focalización ya que la demanda para entrar a estos planes de empleo es mayor que los cupos asignados". Para las autoras, los criterios de atribución utilizados por las manzaneras son similares a los observados en el EA: "el criterio explicitado para la selección es el de "mayor necesidad", evaluado por la coordinadora "caso por caso". Los "beneficiarios" perciben a esta persona en términos de un "decisor" que opera siguiendo un criterio imparcial de generosidad, cuya aplicación le posibilita juzgar a "todos por igual". En otras palabras, para los receptores, los recursos se reasignan de acuerdo a prioridades: "leche a los que no reciben el Plan Vida", "aceite y yerba a los que tiene más chicos...yo ya los conozco a todos los del barrio, y entonces yo se quien necesita más: el que tiene más chicos" " (Cravino et al, 2000: p. 12).

29 La palabra "beneficio" es en este sentido interesante, ya que es utilizada por los actores políticos barriales, dirigentes y vecinos, para referirse a por lo menos tres cosas diferentes: un beneficio puede querer decir "hacer algo a favor de alguien"; o hacer una colecta "a beneficio de alguien", es decir para cubrir una necesidad eventual como la obtención de un cajón para velar un familiar; o, en fin, "obtener un beneficio", es decir un plan social o algún otro bien de origen público. El "beneficio" puede ser así asociado a un bien eventual al que se aspira en función de la "buena voluntad" de los "dadores" o a uno más duradero, al que se aspira en función de cumplir con ciertas condiciones que habilitan un *derecho*.

30 Aún no hemos podido analizar el rol de algunas ONG en los barrios populares y de las dependencias públicas a las que los pobres tienen acceso, pero sin dudas estos dos aspectos contribuyen también a acrecentar el sentimiento de "derecho" entre los sectores populares.

31 El cinismo de José se ve profundizado por el hecho de que está *desencantado* con la política, en el doble sentido del término: en el sentido usual, puesto por el momento no coloca allí ilusiones personales. En el sentido sociológico, pues esa ruptura de las ilusiones le hizo mirar su pasado político con ojos críticos: "me metí en la política para conseguir trabajo", dice y lamenta haber abandonado sus estudios de Derecho.

32 Laura Zapata en su trabajo sobre las voluntarias de Cáritas narra una situación en la que éstas se llevaban a sus casas parte de los alimentos que se distribuían en el lugar como parte de la actividad de caridad. A diferencia del que nosotros estudiamos aquí, en aquel contexto donde el "desinterés" es el valor principal de toda acción caritativa, las voluntarias parecen restarle importancia a ese hecho de apropiación y no lo consideran una forma de "corrupción". En el barrio EA, en cambio, los dirigentes sienten la necesidad de justificar en su propia "necesidad" o en la de su familia esta apropiación que los vecinos pueden juzgar como corrupta, ilegítima o inmoral.

Bibliografía

Acuña, Carlos; Kessler, Gabriel; Repetto, Fabián 2002 *Evolución de la política social argentina en la decada de los noventa: Cambios en su lógica, intencionalidad y en el proceso de hacer la política social*, Informe para el Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective Coordinado por el Center for Latin American Social Policy, CLASPO, The University of Texas at Austin.

Auyero, Javier 2001 *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial.

— 2004 "Política, dominación y desigualdad en la Argentina contemporánea. Un ensayo etnográfico". *Nueva Sociedad,* No 193, Caracas, p. 133 a 145.

Briquet, Jean-Louis 1995 "Les pratiques politiques officieuses. Clientélisme et dualisme politique en Corse et en Italie du Sud". *Genèses*, 20, p. 73 a 94.

Boltanski, Luc 1973 "L'espace positionnel. Multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe". *Revue Française de Sociologie*, XIV, p. 3 a 26.

Bourdieu, Pierre 1977 "Questions de politique". *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 16, p. 55 a 89.

— 2000 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil. Primera edición: 1972.

Cravino, María Cristina et al. 2000 "Vida cotidiana e implementación de políticas sociales: receptores y mediadores en un barrio del Conurbano Bonaerense", ponencia presentada en el Congreso Internacional de Políticas Sociales, Universidad de Bío-Bío, Chile.

Delamata, Gabriela; Armesto, Melchor 2005 "Construyendo pluralismo territorial. Las organizaciones de desocupados del Gran Buenos Aires en la perspectiva de sus bases sociales". En: Gabriela Delamata (comp.) *Ciudadanía y Territorio. Las Relaciones políticas de las nuevas identidades sociales*, Buenos Aires, Espacio Editorial.

Frederic, Sabina 2004 *Buenos vecinos, malos políticos. Moralidad y política en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Prometeo.

Golbert, Laura 2004 *¿Derecho a la inclusión o paz social? Plan Jefas y Jefes de Hogar Desocupados*, Santiago del Chile, CEPAL, Serie Políticas Sociales.

Grimson, Alejandro et al. 2003 *La Vida Organizacional en Zonas Populares de Buenos Aires. Informe Etnográfico*, Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries, Universidad de Austin, Texas.

Levitsky, Steven 2001 "Una 'Des-organización Organizada': organización informal y persistencia de estructuras partidarias locales en el peronismo argentino". *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, n° 12, p. 7 a 62.

— 2003 *Transforming Labor-Based Parties in Latin America. Argentine Peronism in Comparative Perspective*, Cambridge University Press.

Lomnitz, Larissa 1988 "Informal Exchange Networks in Formal Systems: A Theoretical Model".*American Anthropologist*, New Series, vol. 90, n° 1, p. 42 a 55.

Masson, Laura 2004 *La política en femenino. Género y poder en la provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Antropofagia.

Mauss, Marcel 1991 *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.

Merklen, Denis 2000 "Vivir en los Márgenes: la lógica del cazador. Notas sobre sociabilidad y cultura en los asentamientos del Gran Buenos Aires hacia fines de los 90". En: Maristella Svampa (editora), *Desde Abajo. Las transformaciones de las identidades sociales*, Buenos Aires, UNGS-Biblos, p. 81 a 119.

— 2005 *Pobres ciudadanos*, Buenos Aires, Gorla.

Offerle, Michel 1989 "Mobilisations électorales et invention du citoyen: l'exemple di milieu urbain français à la fin du XIXe siècle". En: Daniel Gaxie (dir.) *Explication du vote*, París, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, p. 149 a 174.

Palmeira, Moacir; HEREDIA, Beatriz 1995 "Os comícios e a política de facções". *Anuário Antropológico/94*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 31 a 94.

Quirós, Julieta 2006 *Cruzando la Sarmiento. Los piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia y Centro de Antropología Social del IDES.

Rosato, Ana 2003 "Líderes y candidatos: elecciones internas en un partido político". >En: Ana Rosato y Fernando A. Balbi (eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*, Editorial Antropofagia y Centro de Antropología Social del IDES, Buenos Aires, p. 61-80.

Svampa, Maristella; Pereyra, Sebastián 2003 *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Buenos Aires, Biblos.

Vommaro, Gabriel 2003 "Partidos partidos: elecciones y política en Santiago del Estero 1999-2001". En: Isidoro Cheresky y Jean-Michel Blanquer (comps.), *De la ilusión reformista al desencanto ciudadano*. Homo Sapiens, Rosario.

— 2004 "La política santiagueña en las postrimerías del juarismo. Elecciones nacionales, provinciales y municipales, septiembre 2002/septiembre 2003". En: Isidoro Cheresky e Inés Pousadela (eds.), *El voto liberado. Elecciones 2003: perspectiva histórica y estudio de casos*, Buenos Aires, Biblos.

Zapata, Laura 2004 "Una Antropología de la Gratuidad: prácticas caritativas y políticas de asistencia social en la Argentina". *Campos - Revista de Antropologia Social*, Vol. 5, No 2, p 107 a 125.

Zurita, Carlos 1999 "Estratificación social y trabajo: Imágenes y magnitudes en Santiago del Estero", *Trabajo y Sociedad*, N° 1, Santiago del Estero.

178
178
178

Somos indios civilizados. La (in)visibilización de la identidad aborigen en Catamarca.

Cynthia Pizarro[1]

Resumen

Si bien la identidad indígena ha sido invisibilizada por los discursos hegemónicos nacionales, regionales y provinciales, la manera en que los pobladores actuales del Valle de Catamarca se refieren a pertenencias y filiaciones a una posible identidad aborigen es ambigua. En este artículo analizo los relatos locales sobre el pasado que fueron construidos durante el trabajo de campo etnográfico que realicé en la zona entre 1992 y 2000. Identifico tres vías diferentes de topicalización de vínculos y descendencias relacionadas con "los indios". Existe una noción de ancestría fundamentalmente espacial, basada en la idea de que *estuvieron aquí*. Existe también una de anclaje temporal, que remite a la idea de "son los que corresponden al *tiempo de antes*". En tercer lugar, emerge también una ligazón más sustancial, conectada a *descendemos de ellos*. Señalo que estas tres formas se combinan dando por resultado ideas de ancestría variadas y complejas. Finalmente, argumento que en la provincia de Catamarca, así como en otras provincias del noroeste argentino, lo "indígena" del "mestizaje" –que en ciertas retóricas pretende ser negado u obliterado– es a veces celebrado como las *raíces* de las *viejas culturas*, del *ser provincial*, constituyendo una marca de distintividad regional frente a la homogeneidad nacional.

Palabras clave: identidad – aboriginalidad – (in)visibilidad – Catamarca – distintividad regional

Abstract

Although indigenous identity has been set (un)visible by national, regional and provincial discourses, the way in which actual inhabitants of the Valle de Catamarca refer to belongings and filiations to a possible aboriginal identity is ambiguous. In this paper I analyze local stories about the past which were constructed during my ethnographical fieldwork in the area between 1992 and 2000. I identify three different ways in which relations and descent related to the "indians" are spoken about. There is a notion of ancestorship which is mainly spatial, based on the idea that they were here. *There is also one temporally anchored, which refers to the idea that "they are the ones corresponding to* a long time ago*". Thirdly, a more substantial connection arises, tied to* we are their descendents. *I remark that these three ways interrelate into complex and various ideas of ancestorship. Finally, I argue that in the Provincia de Catamarca, as well as in other provinces of the argentine northwest region, the "indigenous" aspect of the "mestizo-ness" –which certain rethorics try to deny or obliterate– is sometimes celebrated as the* roots *of* the old cultures, *of* the provincial being, *thus becoming a mark of regional distinctiveness upon national homogeneity.*

Key words: *identity – aboriginality – (un)visibleness – Catamarca – regional distinctiveness*

Introducción

La instalación de lo indígena como un tema de la agenda social, cultural y política en Argentina durante la década de 1990 ha estado acompañado por la rearticulación de identificaciones indígenas, que no sólo pusieron en cuestión la pretendida invisibilidad[2] de los indígenas y la pretendida homogeneidad cultural de la nación postulada por la retórica hegemónica, sino que también ganaron el reconocimiento del estado. Distintos autores señalan que esta invisibilización de lo indígena implicó su construcción como una tensión ausente, latente, no reconocida, un punto de referencia para dichas retóricas (Briones, 2006; Gordillo y Hirsch, 2003; Lazzari, 2003).

Paralelamente, el acoso fantasmagórico de lo indígena adquiere distintos matices en Argentina. Por un lado, existen categorías que nunca perdieron vigencia tales como guaraní (Hirsch, 2003), mapuche (Briones, 2003), toba y wichi (Gordillo, 2003), y que persistieron a pesar de las campañas al "desierto patagónico" y al "desierto verde" del siglo XIX. Por otro lado, los grupos que re-emergieron durante la década de 1990 son algunos que se consideraron extintos durante el proceso

de formación y consolidación del estado nacional, tales como los ranqülche (Lazzari, 2003). Pero más llamativo es el caso de re-emergencias identitarias cuyos referentes remiten a grupos aborígenes que se suponían mestizados o extintos durante la colonización española. En este último grupo, se ubican los amaichas, los huarpes y los kollas analizados por Domínguez (2002), Escolar (2003), Isla (2002) y Schwittay (2003).

En este contexto, nuevas re-emergencias indígenas de grupos que se presuponían extintos o mestizados están ocurriendo en la actualidad en distintos puntos del país. En la provincia de Catamarca[3], la identidad indígena de por lo menos diez comunidades ubicadas en las zonas de los Valles Calchaquíes y de Puna, está siendo promovida como vía de acceso de sus habitantes a los derechos especiales reconocidos para los Pueblos Indígenas por la Constitución Nacional.

Sin embargo, los habitantes de un área rural del Valle de Catamarca emplazado en el Departamento Capayán[4], en el centro del territorio provincial –área que estuvo poblada por numerosos grupos indígenas en el momento de la conquista y colonización– no buscan un mejor posicionamiento en las arenas locales apelando a una autoidentificación "indígena". A pesar de que los pobladores locales acumularon experiencias de opresión a lo largo de su existencia como alteridades históricas (Segato, 1997), lo cierto es que –hasta el momento– no han apelado a una posible ascendencia indígena para denunciar su situación de subalternidad.

Si bien durante el trabajo de campo que desarrollamos entre 1992 y 2000[5] los lugareños valoraron sus posibilidades presentes y futuras a través de sus relatos sobre el pasado local, nos intrigaba saber por qué algunos cuestionaron las supuestas "bondades del progreso" (Pizarro, 2000) pero no discutieron procesos más antiguos de des-marcación, adoptando la versión hegemónica del "mestizaje" característico de Catamarca y de otras provincias del noroeste argentino. A raíz de la indagación sobre esta pregunta, hemos planteado en otra oportunidad (Pizarro, 2006 a) que los cuestionamientos a los procesos de expansión de la frontera agropecuaria y de intensificación de la agricultura capitalista que se dieron en la zona a partir de la década de 1960 fueron realizados por aquellos lugareños que se vieron más perjudicados por los mismos. Sin embargo, estos cuestionamientos no plantearon que las condiciones de opresión denunciadas se podrían deber a desigualdades y conflictos étnicos preexistentes, como sucede en la actualidad en otros lugares de la provincia de Catamarca, de Argentina y de América Latina. Más bien, los habitantes que denunciaron los embates del progreso plantearon las causas de la situación en clave de diferencias de clase, argumentando sus derechos a ser incluidos en el mapa social del desarrollo al plantear que sus antepasados habían sido españoles que se instalaron en la zona desde hacía por lo menos dos centurias. De esta forma, antes que reivindicar su condición de opresión por el hecho de ser descendientes de los indígenas que habitaban la zona, destacaron lo blanco de sus antecesores criollos –es decir, lo "español" de la matriz hispano-indígena a la que hace referencia Martínez Sarasola (1992).

De hecho, este *progreso*[6] que hoy es denunciado por algunos habitantes como el motivo de su actual estado de pobreza y de exclusión, benefició a un grupo de lugareños descendientes de los *patrones* –grupo conformado por las élites provinciales tradicionales–, de algunos inmigrantes ultramarinos que arribaron a la región a fines del siglo XIX y de algunos *capataces* que lograron cierto ascenso social durante el siglo XX. Por el otro lado, aquellos que continuaron siendo los *pobrecitos* construyeron como lugares deseables de identificación los colectivos *gente de campo* y *trabajadores* (Pizarro, 2006 b).

De este modo, las diferencias al interior de un mismo grupo poblacional que autoadscribe al mestizaje cultural son tematizadas en términos de diferencias de clase, mientras que se oblitera la incidencia en esta matriz poblacional de contingentes aborígenes, de la época de la conquista española, y europeos, de la época de la inmigración ultramarina de fines del siglo XIX (ibidem). Se podría concluir prematuramente que no existen políticas de identidad (Hill y Wilson, 2003) a nivel local que cuestionen las políticas identitarias hegemónicas que postulan la invisibilización de los indios en Catamarca. Sin embargo, durante nuestra investigación hemos encontrado que este olvido estratégico, esta minimización y/o negación de los locus identitarios indígenas como lugares de adscripción deseable para los lugareños presenta grises y matices en sus relatos sobre el pasado. Para dar textura a estas ambigüedades analizaremos en esta ocasión de qué manera se tematizan socialmente las pertenencias y filiaciones a una posible identidad aborigen en un contexto en donde el aporte indígena a la matriz poblacional local ha sido obliterado, minimizado o negado.

La (in)visibilización de los indios en el Valle de Catamarca

Expuestos en las vitrinas del *Museo Calchaquí* –expresión popular con que se conoce al Museo Adán Quiroga ubicado en el centro de la ciudad capital de Catamarca– los restos de antiguos habitantes de la provincia atestiguan la existencia del componente indígena en la historia del actual territorio provincial. Calchaquíes son los valles cuyo extremo sur atraviesa dicho territorio. Juan Calchaquí es el nombre de uno de los caciques que resistieron a la conquista española durante el si-

glo XVII, impidiendo la fundación de la ciudad de Catamarca (Bazán, 1996; Lorandi, 1988). "Diaguitas" y "calchaquíes" son los nombres con los que se designa a los grupos aborígenes que habitaron el suelo catamarqueño (Cruz, 1994; Lorandi y Boixadós, 1988).

San Fernando del Valle de Catamarca fue fundada en dicho Valle, constituyéndose en el epicentro desde el cual los españoles vencieron las rebeliones indígenas en los Valles Calchaquíes durante el siglo XVII. Sacralizados como acervo de la esencia provincial, pero inhabilitados para existir en el presente, "los indios catamarqueños" ingresan en los imaginarios locales como los antiguos habitantes del territorio que devendría provincia de la República Argentina en el siglo XIX. Antiguos habitantes sí, pero extintos o mestizados. Esta retórica de la invisibilidad de los indios de Catamarca propone que los "belicosos calchaquíes" desaparecieron luego de sus confrontaciones con los españoles y, también, que los indios del Valle de Catamarca[7] –cuyos nombres no trascendieron posiblemente debido a su escasa conflictividad– se mezclaron con la población hispana, desapareciendo toda marca de pertenencia indígena en el seno de una matriz poblacional mestiza (de la Orden de Peracca, 2003).

En el marco de su integración en la nación Argentina, la provincialidad catamarqueña estuvo atravesada por similares avatares de negación de la aboriginalidad[8]. Frente a otros enclaves en donde los indígenas eran amenazas bárbaras presentes –como las regiones del Chaco y de Pampa-Patagonia–, Catamarca, así como otras provincias del noroeste argentino, podía erigirse como un bastión de siglos de civilización hispana, que había conjurado el fantasma de los habitantes indígenas. Durante el siglo XIX las élites de poder provinciales ya se habían asentado en la ciudad de Catamarca, invocando el poder de la Virgen del Valle como convocante de una urbanización que durante las primeras épocas de la conquista se hallaba dispersa en las áreas rurales de la zona centro y norte del Valle (Lorandi y Schaposchnik, 1990). Esta Virgen, *la única morena*, *la Virgen de los Indios*, se erigió como símbolo de la sumisión indígena a los estamentos de poder hispanos.

Abierta a las corrientes migratorias que poblarían y civilizarían las áreas marginales y rurales del territorio nacional, la provincia recibió a contingentes de inmigrantes ultramarinos que se aliaron con las élites locales (Anello, 2000; INDEC 1982). La población rural del Valle de Catamarca cobijó en su seno las diferencias tolerables de italianos, españoles y *turcos*, que desde los pueblos asentados a lo largo del ferrocarril dinamizarían la economía local. Si por un lado la provincia de Catamarca agonizaba en su inserción desfavorable en el proyecto agroexportador de la Argentina, en el interior de su territorio las operaciones clasificatorias de su población incorporaban a los contingentes migratorios que, al mixturarse con las familias *patricias*, incorporarían a la civilización a la ruralidad provinciana en nombre del estado provincial. Esta población rural estaba conformada por criollos-gauchos que, a diferencia de las élites *patricias* e inmigrantes, eran considerados más mestizos que blancos, más provincianos que argentinos, más bárbaros que civilizados, más tradicionales que modernos.

La zona sur del Valle de Catamarca[9] es, según los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda de 1980 (INDEC, 1982), una región agropecuaria cuya población se asienta en pueblos de entre 500 y 1000 habitantes, y puestos o parajes que aglutinan población rural dispersa de hasta 200 personas. La estructura social agraria de esta región está atravesada por desigualdades que históricamente delinearon fronteras de exclusión (Pizarro, 2002). En los pueblos residen algunas familias que orgullosamente esgrimen una genealogía que da cuenta de la alianza entre la prosapia provincial criolla-hispana con los inmigrantes de fines del siglo XIX. Estas familias conforman élites locales que a lo largo de sus trayectorias articularon a la población rural dispersa como mano de obra para sus fincas. Por otra parte, conformaron redes de poder que mediatizaron la incorporación de estas áreas marginales en la geografía estatal provincial y en la civilización durante las primeras décadas del siglo XX.

Chumbicha, Huillapima y Coneta son los nombres de algunos pueblos de esta área que remiten a una toponimia indígena. Sin embargo, su población lejos está de adscribir a una posible identidad aborigen. Muchos son los restos arqueológicos que se encuentran en las inmediaciones de estos pueblos y en las laderas de las montañas cercanas. Pero la filiación con los indios que habitaron en la zona está cortada (Visacovsky, 2002). La acumulación histórica de experiencias de opresión de los habitantes que no forman parte de las élites es explicada por los nativos en términos de sus trayectorias como campesinos y no como indios.

Sin embargo, la invisibilización de la identidad indígena en los relatos nativos presenta matices y ambigüedades. Si bien el punto de vista de los lugareños re-centra narrativas hegemónicas de obliteración y minimización del aporte indígena a la matriz poblacional del área, existe una re-significación de estas políticas identitarias (Hill y Wilson, 2003). A fin de mostrar que la noción local de lo indígena es construida de una manera multiacentuada (Fairclough, 1992), analizaremos el papel de las pertenencias y presencias indígenas en los relatos locales sobre el pasado. Nos interesa identificar las estrategias de distanciamiento y los resquicios de acercamiento (Briones, 1988) con una pertenencia que en principio se construye como irremediablemente otra. Para ello, no sólo nos abocaremos al análisis de los múltiples sentidos que tiene la noción *indio*

en los relatos nativos sino que los vincularemos con distintas retóricas que los atraviesan.

Veremos que en los relatos sobre el pasado, lo antiguo cobra diversos matices, según cómo se tematicen los vínculos con los *indios*. Nos interesará mostrar que estos matices y ambigüedades a menudo remiten a tres formas o vías diferentes de topicalización de vínculos y descendencias –formas o vías que se combinan, dando por resultado ideas de ancestría variadas y complejas. Nos referimos a que existe una noción de ancestría fundamentalmente espacial, basada en la idea de que *estuvieron aquí*. Existe también una de anclaje temporal, que remite a la idea de "son los que corresponden al *tiempo de antes*". Por último, emerge también una ligazón más sustancial, en el sentido de Alonso (1994), ligada a que *descendemos de ellos*. Estas tres formas o vías pueden o no complementarse, lo que permite por ejemplo que descendientes de inmigrantes puedan hablar eventualmente de *los indios* como *nuestros antepasados*, mayormente en un sentido espacial o temporal.

Los indios que vivían *aquí* a través de sus *restos* arqueológicos

La denominación *los antiguos*[10] se refiere a *los indios* que vivieron en el área bajo estudio durante tiempos prehispánicos. Cuando hacemos referencia a los indios que vivían *aquí*, apuntamos a mostrar que los lugareños marcan que los indios compartieron el mismo espacio en el pasado, lo cual no implica que los consideren sus antepasados. Antes bien, tiende a señalarse una fractura radical que confina a los *restos* arqueológicos a una pre-historia con la que los habitantes actuales no tienen ningún vínculo, salvo a través de los restos materiales que se encuentran en la zona.

Así, los pobladores actuales de Coneta y Miraflores reconocen que los lugares en donde ellos viven actualmente antes habían estado habitados por indios. Además de encontrar *cosas de indios*, algunos lugareños salían a buscarlas junto con otros vecinos. La búsqueda de piezas arqueológicas por parte de los habitantes de estos pueblos a mediados del siglo XX no sólo estaba motivada por intereses locales, sino que también fue promovida desde la capital de la provincia, como una forma de recuperar los testimonios del pasado calchaquí para cristalizarlo en el panteón de la pre-historia provincial frente a los coleccionistas privados que venían de Buenos Aires.

Así, Carlos Villafuerte ([1968]1988), un intelectual catamarqueño, relata que en 1937 Fray Salvador Narvaez inauguró un local en el centro de la ciudad para exponer piezas arqueológicas provenientes del interior de la provincia. En 1943 las piezas fueron trasladadas al actual local que lleva el nombre de Adán Quiroga, otro intelectual apasionado por la arqueología "calchaquí" de fines del siglo XIX. Villafañe (op. cit.), luego de mencionar distintos sitios arqueológicos ubicados en los Valles Calchaquíes –territorio en donde localiza a la "cultura diaguita"–, remarca que la misma era la que mayor desarrollo e importancia había tenido en la provincia y, por otro lado, que algunos "rasgos" de dicha cultura se encontraban aún presentes. Así, aún dentro de un contexto general de invisibilidad de lo indígena, la geografía provincial de inclusión catamarqueña delineaba algunos lugares, los Valles Calchaquíes, como tropos factibles de convertirse en territorios de una adscripción diaguita[11].

Por otra parte, Villafañe (op. cit.) incorpora a Miraflores entre los pueblos de "tierras diaguitas" recorridos por el Padre Narváez. Si bien los pobladores de esta localidad no mencionan específicamente el paso del Padre Narváez por la zona, es muy probable que la búsqueda de *cosas de indios* a mediados del siglo XX hubiera estado promovida tanto por los coleccionistas porteños como por este afán reivindicatorio provincial –así como de otras provincias del noroeste argentino– del patrimonio arqueológico local que se consideraba estaba siendo expropiado hacia museos de otras provincias –particularmente de La Plata y de la ciudad de Buenos Aires. Así, en el marco de una retórica provincial de "rescate" de los testimonios de las "viejas culturas provincianas", no sorprende el interés de los habitantes del área en estudio por los restos arqueológicos como epítome de *los antiguos*.

Algunos vecinos de la localidad de Coneta señalaron que el origen del nombre de su pueblo está vinculado con los indios que allí habitaban, ya que *Coneta* era el nombre de un *cacique*. Otras personas con las que conversamos hicieron referencia a que antiguamente habían vivido *diaguitas* en donde actualmente están sus pueblos, también algunos lugareños señalaban que los indios vivían más arriba, sobre la ladera de los cerros, cerca de los cursos de agua. De esta forma algunos lugareños asimilaban a *los indios* y a los *antiguos* con la forma de vida *de campo* y con los *cerros*.

Así, los vecinos de estos pueblos incorporaron a los indios en el pasado del espacio vivido. También se refirieron a ellos como las raíces o hitos fundacionales de los pueblos. Esto se manifiesta fuertemente cuando se señala que los huesos que se hallaron debajo de la plaza principal de Coneta, ubicada enfrente de la iglesia, podrían ser evidencia de la existencia de un cementerio indígena.

Hasta aquí hemos visto una de las modalidades a través de las cuales los actuales pobladores del área en estudio tematizaron la noción de ancestría. El reconocimiento de que la zona estuvo habitada por indios remite a un vínculo fundamentalmente espacial. Dicho vínculo, sin embargo, no implica que la gente se sienta "descendiente de" los antiguos, aún cuando hubieran compartido el mismo

espacio. Así, aún cuando los vecinos de Miraflores y Coneta remiten reiteradamente a la existencia de *restos* arqueológicos para avalar que la zona estuvo habitada por indígenas, la distancia postulada entre los pobladores actuales y *los indios* es muy marcada, operando como quiebre tajante respecto de una posible adscripción genealógica. De este modo, se reedita la retórica hegemónica nacional, regional y provincial que plantea que, si bien los indios vivieron *aquí*, son bien "otros" y "distintos" que los habitantes actuales. En otras palabras, la distancia entre los *indios* y el presente es absoluta, siendo confinados los *indios*, al igual que sus *restos*, a la pre-historia no sólo provincial, sino también local. Por otra parte, cabe señalar que, en la medida en que los propios pobladores dicen que indios eran los de antes, están planteando que ahora son catamarqueños argentinos, incorporándose por lo tanto en el colectivo de identificación nacional como miembros de la comunidad imaginada (Anderson, 1990) argentina.

La posible filiación aborigen: Acercamientos problemáticos y problematizados

Hemos visto que los pobladores actuales se refieren *los indios que habitaban aquí* mayormente como sus antecesores espaciales. Sin embargo, el vínculo con los *indios* tiene sus matices cuando se pondera la posibilidad de que también sean sus ancestros temporal y sustancialmente hablando. Tal es el caso de Rosa Avalos de Barros[12], vecina de Coneta, cuyo relato a primera vista puede resultar un poco contradictorio[13]:

> *Tengo un sobrino mío, dice que estaba la madre ahí, que le preguntan "¿Aquí son los mapuche?". "Bueno, nosotros descendemos de ellos, nosotros somos indios, somos indios nosotros también, civilizados, ya somos civilizados". "Pero" dice, "señorita, si todos nosotros somos indios, alguno sabrá ser italiano, alguno (. . .)", decía, "pero en mi casa papá es indio, papá es de descendencia india" y dice mi cuñada que se quería morir cuando le dice que éramos. Y si somos indios, m'hija, que somos indios civilizados ya somos de otra época nosotros, no somos de la época de ellos. Sí, creo que existen algunos indios creo yo.*
>
> *- ¿Pero así como vivían antes?*
>
> *Ah, no, ya no, acá ya se ha perdido todo eso. Ya no es tanto, ya no es, ya es todo civilizado es más, la parte que han pasado de los indios, cómo vivían (. . .) Salta, no sé si usted ha visto la parte que ha pasado de documental, pero eso existe dice que de ahí venía el cólera ¿ha visto?, de toda esa parte, viven todavía indios, porque yo lo he visto pasar este, en el verano lo he visto pasar a todo. Viera, uno dice horrible pero son humanos, que están algunos chiquitos, desnutridos, qué sé yo, que no tienen qué comer, pero la cara de ellos es horrible, las madres, todo eso le digo yo, que para esa parte existen todavía indios, pero acá no.*
>
> *- ¿No, acá no?*
>
> *No, para acá no, ya, ya se ha perdido. Por supuesto que hemos quedado nosotros, como yo les digo a los chicos, nosotros somos indios, somos indios nosotros.*

En este fragmento doña Rosa re-centra en su discurso el peso de los estereotipos con que el sentido común local "invisibiliza" la ascendencia indígena, señalando la vergüenza que le dio a su cuñada el hecho que su sobrino dijera en la escuela que su padre *es de descendencia india*. En la voz del niño, se pone en cuestión la metonimia identificatoria (Williams, 1989) hegemónica que desmarca a la población indígena como un tropo de adscripción identitaria legítimo para la población local. A través de su sobrino, Rosa pone en evidencia la arbitraria maquinaria de diferenciación (Briones, 2006) que otorga ventaja comparativa a identificarse como "inmigrantes", mientras hacerlo como "indígenas" es algo vergonzoso, produciendo una incomodidad en la madre del niño por ser algo que no se puede decir. Aquí se hace evidente la retórica nacional que ubica en un lugar de preferencia a los "inmigrantes" frente a los "indios", tomando la forma de que sus vínculos con la población actual tienden a ser obliterados.

Sin embargo, doña Rosa se posiciona frente a esta inhabilitación de la auto-adscripción indígena señalando que *somos indios*. Paradójicamente, aún cuando cuestiona la retórica de la extinción de lo indígena, lo hace desde una retórica civilizatoria, destacando que ya son *indios civilizados*[14], *de otra época*. Así, la filiación con los antepasados indígenas está fracturada por la incidencia des-indigenizante de la civilización, la que trazaría una frontera temporal que atraviesa radicalmente el sentimiento de devenir entre *la época de ellos* –los indios– y la época de los habitantes actuales.

Esta fractura civilizatoria marca un corte en la "forma de vida", en los rasgos culturales que es lo que, supuestamente, debería vincular al nosotros actual con sus ancestros. Esta maquinaria de diferenciación distingue y privilegia lo normal-civilizado por sobre lo anormal-indígena y, también, lo actual-moderno-avanzado por sobre lo pasado-retrasado-indígena reforzada por los discursos mediáticos que pusieron en la agenda pública la forma de vida de algunos grupos aborígenes chaqueños a raíz de la epidemia de cólera de principios de la década de 1990, discursos que posiblemente sean el referente del relato de doña Rosa del documental sobre los indios de Salta.

Estos indios contemporáneos son caracterizados por Rosa como *horribles pero humanos*. La frontera radical civilizatoria atraviesa ya no solamente la línea del tiempo marcando una fractura entre el pasado y el presente local, sino el espacio social que adscribe a ciertas regiones del chaco salteño el locus de los indios-bárbaros-salvajes contemporáneos. De este modo, Rosa plantea que los "indios de aquí" no son indios-salvajes como los del chaco-salteño, reproduciendo oblicuamente la retórica de la diferencia entre los grupos indígenas sedentarios-agroalfareros-andinos y los nómades-cazadores recolectores-chaqueños (Palomeque, 2000). Sin embargo, a pesar de los quiebres, Rosa no niega la filiación. En todo caso, el doble estándar que lleva a evaluar los cambios indígenas como des-indianización –contracara conceptual de la ideología de blanqueamiento–, hace que Rosa siga en su filiación enfatizando más las discontinuidades que las continuidades.

Desde el sentido común local, entonces, se traza una compleja maquinaria de diferenciación que plantea distintos tipos de otros internos en la comunidad local imaginada (Anderson, 1990) de acuerdo a la retórica civilizatoria. Mientras que el componente indígena es más reconocido cuando se tematiza una filiación temporal de descendencia que cuando se tematiza un vínculo espacial de co-habitación, se lo reconoce con vergüenza frente a otros "otros" internos no vergonzantes tales como los inmigrantes. Pero aún dentro de lo indígena, se establecen graduaciones que marcan la diferencia temporal entre los indios de antes y los habitantes locales y, paralelamente, entre los indios locales y los de Salta.

Así como doña Rosa enfatiza en su filiación discontinuidades culturales, re-centrando la retórica civilizatoria, en otros relatos la filiación se relativiza señalando diferencias biológicas entre *los indios* y los actuales pobladores, marcando diferencias racializadas. Así, algunos de los entrevistados se consideran como descendientes de *raza india*. Según Don Carmen Sosa los pobladores actuales, son una *cruza*:

> *- ¿Qué indios eran (los que vivían en Miraflores)?*
>
> *Ay no sé, claro después (...) ya se han afincado por ahí acá los humanos (...) claro la gente esta (los indios) (...) la Biblia, cristianos no eran, no confesaban ni comulgaban ni bueno nada. Esa gente (los indios) ya se ha ido (...) a otras naciones y se han quedado nomás ahí al norte, Jujuy, Ledesma, ahí ya hay cruza pero indios de antes puros no.*
>
> *- Indios puros ya no*
>
> *No, ya no, tal vez habrá para otras naciones pero para el norte hay cruza.*
>
> *- ¿Y acá hubo cruza por esta zona?*
>
> *Bueno, aquí no.*
>
> *- ¿No?*
>
> *No, claro en Jujuy, Salta, Tartagal todo eso, al norte, Tucumán, el araucano, bueno, esos rasgos*
>
> *- ¿Acá no hay nadie que sea descendiente de indios?*
>
> *No, no, no, aquí no. Hay por ahí familias que usted ve una persona, (...) usted los ve, mira, son indios ya en el corte de cara, las orejas, todo igual que el indio*
>
> *- ¿Cómo es el corte de cara de ...?*
>
> *Y bueno es más caretón, ¿no? No es igual que nosotros, caretón, negro, orejudo, la mirada todo eso (...) descendencia de indios ve, que los antepasados han sido indios, ya ha venido de la madre, ha venido del padre, habrá tenido una cruza vaya a saber, y bueno sale alguno así (...) este hombre ya le digo (...) el padre también (...) el abuelo mío (...) así algo de indio (...) la facción de la cara grueso, no igual que el humano que ahora ya tiene otro modo de ser.*

En este fragmento aparecen algunos elementos vinculados con la clasificación de los indios según una pertenencia racializada, definida a través de un conjunto de rasgos físicos pero sobre todo a partir de una idea de pureza. Esta caracterización de los indios *puros* o *mestizados* y *cruzados* según su *raza* se condice con el estereotipo racista propio del discurso evolucionista-naturalista del siglo XIX que fue re-centrado en los relatos de algunos viajeros que describieron el área (Von Tschudi, [1858]1966). Por otra parte, se re-centran también elementos de la dicotomía no humanos-humanos propia del discurso español de la época colonial temprana, época en la cual se discutía si los indios eran humanos o no por el hecho de no pertenecer aún a la religión católica.

Es interesante reflexionar sobre el uso que los nativos hacen de estas categorías raciales para diferenciarse de otros sujetos factibles de ser considerados como indios. Los otros más indios: los salteños, jujeños, tucumanos no son a su criterio tan civilizados como los propios nativos, lo que estaría implicando un discurso progresista y moderno en esta valoración. En donde los propios nativos han avanzado más hacia el bienestar de la vida moderna que lo han hecho los otros de quienes se diferencian que, por lo tanto, serían indios *más puros-no tan civilizados*.

Además, el entrevistado argumenta que existen distintos grados en el colectivo "indios" según su "pureza". Si bien reconoce que indios *puros* no hay más, los menos *cruzados* no vivirían ya en Miraflores, sino que se habrían ido hacia el norte: Jujuy, Ledesma (el ingenio azucarero), Tucumán, Salta, Tartagal y, llamativamente, hace referencia al *araucano* junto con la nominación de ciudades y/o provincias de la región del noroeste argentino.

Cabe señalar también la diferencia que marca

don Carmen entre los habitantes actuales-humanos y las razas indias anteriores, dejando entrever que *humanos* serían sólo los habitantes actuales, o los que vinieron y se afincaron en donde estaban las *razas* indias. Éstas, que tampoco eran cristianas, luego se fueron a *otras naciones*, al *norte*, dejando descendientes en la zona de Miraflores luego de haberse *cruzado*. En este sentido, don Carmen re-inscribe aspectos centrales de las nociones hegemónicas de mestizaje y blanqueamiento como procesos tempranos que marcan un presente des-indianizado.

La distancia de los *antepasados indígenas* cobra más fuerza cuando los actuales pobladores se refieren a los indios que viven o vivían *allí*, en otros lados (Pizarro, 1996). El allí se refiere a la montaña, al oeste de la provincia, a Salta, al norte, o a lugares que muestran los documentales en la televisión. Esta acepción de las representaciones locales sobre los indios se relaciona con los elementos de sentido provenientes de los discursos mediáticos que documentan las formas de vida de los indios actuales y los hallazgos de restos materiales de sociedades indígenas pasadas en otros lugares. Las *cosas de indios* que se encuentran en otros lados son apreciadas por su valor estético e instrumental.

En este acápite hemos visto que el distanciamiento entre los indios y los habitantes actuales por momentos se relativiza, sobre todo cuando se señala que *nosotros descendemos de los indios*, comenzando a jugar una idea de ancestría temporal y, a veces también, sustancial. Así, los habitantes locales se diferencian de los indios *salvajes*, señalando que ellos son descendientes de indios pero *más civilizados*. Por otra parte, la categoría *indios más civilizados* podría ser interpretada en términos del análisis de parentesco como una superación resultada de la alianza (indios-españoles) que se dio, a pesar de la guerra, a partir del intercambio entre hombres y mujeres de ambos grupos, cuyo resultado sería la generación de algo nuevo: los nativos. Si bien esta es una línea de indagación sugerente, lo que nos interesó remarcar fue cómo emerge una ambigüedad adscriptiva indígena local aún cuando, aparentemente, no habrían quedado resquicios para su posible emergencia.

Los indios y el campo

Existe también otra forma de acercamiento relativo con los *indios*, cuando los relatos locales los ubican o vinculan con el *campo* y la *gente de campo*. Cuando se trata de los indios que vivían antiguamente en el área bajo estudio, los habitantes actuales los ubican espacialmente en la montaña y algunos dicen que "bajaban" a los pueblos para pelear o robar, tal como nos comentara el señor Oliva, un vecino de Coneta:

> *Para el lado de la quebrada (de San Lorenzo, por donde baja el río Coneta-Miraflores) había mucha indiada (. . .) indios calchaquí (que) se iban a robar para la ciudad (San Fernando del Valle de Catamarca).*

Esta caracterización de los indios que robaban en la ciudad da cuenta de la diferenciación del colectivo de identificación de esta área rural con los otros– habitantes de la ciudad. Esta imagen de los indios no necesariamente remite al pasado lejano de la época de la conquista, cuando la fundación de Catamarca fue realizada varias veces debido a la *hostilidad* de los indígenas. Más bien, estaría vinculada a un momento más cercano en el tiempo, en el siglo XIX, cuando las zonas rurales de La Rioja, Catamarca y Salta estuvieron involucradas en las "montoneras" lideradas por los caudillos federales. El caudillo catamarqueño Felipe Varela fue asociado a los indígenas que habitaron el área en estudio.

Raúl Pacheco, un vecino de Miraflores, nos contó que los indios que vivieron en la zona eran *quilmes*, que *después fueron corridos y atravesaron para Pomán y después fueron corridos y se establecieron en Santa María*. Ante la pregunta de por qué fueron corridos respondió que fue *cuando Felipe Varela venía de Salta, que andaba combatiendo con indios. Inclusive en Miraflores hubo asentamientos de caudillos que estuvieron viviendo, no sé si el mismo Felipe Varela*.

Tal como lo señala Escolar (2003) para los huarpes de Cuyo, en el área bajo estudio los indios también son asociados con la figura de los caudillos y con sus montoneras. En los años posteriores a la caída de Rosas, los antiguos federales habían seguido gobernando en la mayoría de las provincias del interior, con la aquiescencia de Urquiza. La mera oposición entre unitarios y federales fue desplazada por el antagonismo Buenos Aires-interior que se reavivó durante la década de 1860 (Halperin Dongui, 2002). Esta situación produjo una crisis que en Catamarca fue conocida como "la noche de los siete años", período comprendido entre 1861 y 1868 en el que se sucedieron cerca de quince gobernadores. De allí que no es menor el hecho de que en el sentido común provincial la figura de Varela connote las clásicas montoneras de los caudillos y sea vinculada no sólo con los marginales rurales sino también con el fantasma de los indios.

A su vez, las montoneras de Felipe Varela son asociadas también con las rebeliones de los indios calchaquíes del siglo XVII por algunos intelectuales contemporáneos de Catamarca. Cabe señalar la obra del poeta Claudio Sesín (1993), entre otras. Aquí, la asociación del caudillo Felipe Varela con los indios *quilmes* –de los Valles Calchaquíes– y con su huida hacia la localidad de Santa María –ubicada en dichos Valles– , remite a la cercanía de dos tropos identitarios locales: *los indios* y "la

gente de campo"[15], quienes compartirían su condición de oprimidos por élites locales, provinciales y nacionales.

Las cosas de indios

El vínculo entre *los indios* y los padres y abuelos de los actuales pobladores locales también se pone en evidencia en la valoración positiva de las habilidades tecnológicas: todas las *cosas de indios* están muy bien *laboreadas* (trabajadas). El esfuerzo de *indios* y *padres y abuelos* para subsistir en un medio inhóspito, equiparable al de los padres y abuelos de los actuales habitantes es significativamente puesto en contraposición con la dejadez actual, con su *vagancia*. En estos relatos se produce un acercamiento relativo entre los *indios* y la *gente de antes*, ya que en el presente de la enunciación se habrían degradado los valores positivos que se les adjudican tanto a los *indios* como a los *padres y abuelos* de los pobladores actuales.

La inclusión parcial en el colectivo de identificación indígena, con las diferencias temporales y espaciales antes señaladas, no sólo se da a nivel de las personas: *nosotros somos descendientes de indios*, sino también de las prácticas. Los lugareños gustan de recoger cosas de indios cuando trabajan en el campo o simplemente cuando salen a caminar por el monte. Ellos coleccionan estas cosas por curiosidad o como *reliquia*, las regalan a amigos o las dejan como herencia a los familiares.

Por otra parte, se cree que los dibujos que hay en las cosas de indios se refieren a los nombres de los antiguos, o que eran símbolos que mostraban que todos pertenecían al mismo grupo. También, se asocia las cosas de indios y los relatos sobre su vida con hechos mágicos o sobrenaturales, *leyendas*[16] y tesoros. Por ejemplo, se los vincula con tesoros escondidos y con luces que indican dónde se ocultan las cosas perdidas[17].

Distintos vecinos nos contaron *leyendas* sobre lugares y acontecimientos sobrenaturales que, si bien no necesariamente estaban vinculados con *los indios*, remitían a creencias mágicas vinculadas con la vida de campo de antes. Señalaron que estas *leyendas* antiguas sobre el *cacuy*, el *crespín*, la *mulanca*, la *salamanca* –entre otras– hoy no son creídas debido a que *ahora hay más inteligencia*.

Si bien no todas las *leyendas* incluyen a los indios como protagonistas, son relatos que se ubican en un tiempo-espacio liminal, fantasioso e incierto (Escolar, 2003), en donde la *civilización* y la racionalidad occidentales aún no han llegado. Algunas de estas *leyendas* –sobre la *luciérnaga*, la *luz mala*, el *duende del cerro* y el *grito*– fueron recopiladas por un intelectual catamarqueño, Joselín Cerda Rodríguez (1988), quien construye a la identidad provinciana a través de la articulación de elementos hispano –criollos y amerindios, con el objetivo de rescatar del olvido a la tradición indígena.

De este modo, en el sentido común tanto de los intelectuales catamarqueños como de los habitantes locales, la frontera entre lo indígena y lo provinciano-rural se vuelve más porosa. En el marco de esta área difusa de la frontera entre lo indígena y la vida de campo, los restos de indios condensan la idea de que los *tiempos de antes* –tanto la época de los indios, como la de los padres y abuelos de los habitantes actuales– eran mejores que los de ahora. Así, el buscar o prestar atención a las señales de los *indios* mejoraría la situación actual.

Por otra parte, las *cosas de indios* adquieren un valor emotivo y comunitario que se relaciona con la construcción local de la identidad y la atribución de locus fundacional a la población indígena del área. Así, cuando se realizaron reformas en la Iglesia de Coneta, se excavaron terrenos aledaños. En dichas tareas aparecieron restos óseos tales como *cabezas, bracitos, calaveras, y esas cosas* que, justamente, se encontraban debajo de los típicos lugares fundacionales: la iglesia y la plaza del pueblo. Bajo esta construcción se dice que podría haber existido un cementerio de indios.

Algunos vecinos enfatizaron positivamente las habilidades tecnológicas de *los antiguos* al plantear que todas las *cosas de indios* están muy bien *laboreadas*. Esto es relacionado con el esfuerzo de los indios para subsistir en un medio inhóspito. A veces las *cosas de indios* –especialmente los morteros, y en la época en que se molía maíz las manitos– son re-utilizadas, convirtiéndose en parte del capital tecnológico local, por lo que mantienen el valor positivo de la laboriosidad de los indígenas y potencian la caracterización de los padres y abuelos de los habitantes locales que eran laboriosos y muy dedicados al trabajo en *tiempos de antes*.

En estos casos, *lo antiguo* cobra un valor práctico, en tanto se convierte en adjetivo de ciertas tecnologías: *morteros*, *piedras para parir*, *corrales*, *canales*, *hachitas*, *tinajas*. Así, la población local otorga, en ocasiones, una valoración positiva a los conocimientos de los indígenas sobre técnicas agrícolas y a las *cosas de indios* que *están muy bien hechitas*, *muy bien laboreadas*, tanto que ha sido posible re-utilizarlas en los períodos vitales de los entrevistados y/o de sus padres o abuelos. Esta mirada nostálgica se relaciona con una mirada romántica que re-edita la dicotomía tradición-modernidad que atraviesa la interpretación que algunos pobladores actuales hacen de su presente, en comparación con la época en que sus padres y abuelos podían vivir de la producción agropecuaria local, cosa que no es posible en la actualidad. De este modo, a veces los *antiguos* son considerados en un pie de igualdad con las generaciones de sus padres y abuelos en el sentido de que todos ellos se ganaban el pan gracias al trabajo de la tierra.

Saberes en disputa: el conocimiento científico-arqueológico y el conocimiento práctico-local

No obstante, también existe otra modalidad de distanciamiento entre *los indios* y el presente, la cual se hace evidente en los casos en que *lo antiguo* (sea indígena o no) es vivido como algo ajeno, algo que no se entiende y que sólo puede ser objeto de conocimiento de los especialistas: los curas, los arqueólogos, las expediciones científicas, los maestros. Estos son los agentes sociales a quienes la mayoría de los lugareños invistieron con el poder de descifrar los mensajes de los antiguos.

Así, la presencia en la zona de los *arqueólogos* y *antropólogos* aparece en los relatos como algo extraordinario, algo fuera de lo común y de lo cotidiano. Algo que no es "naturalizado" como historia local, sino que escapa los límites temporales y cognoscibles de los pobladores. De esta forma, la autoridad para re-presentar lo arqueológico se delega en aquellos que tienen la competencia para ello: los arqueólogos y los medios de comunicación. Lo arqueológico y lo indígena llegan a las localidades del área de estudio a través de documentales televisivos y de libros y/o expertos sobre la materia.

Dentro de estos últimos, los arqueólogos son los que realizan la manipulación instrumental de los restos de los *indios* a través de sus excavaciones y de sus estudios. Son ellos los que se llevan los materiales encontrados, hecho que es justificado por los lugareños porque *no sabrían qué hacer con ellos*. Si bien, como hemos visto, los habitantes locales tienen un conocimiento práctico sobre las cosas de indios que proviene de su vida cotidiana, reconocen que las *cosas de indios* presentan un interés diferente para su saber práctico que para el saber científico, el que estaría legitimado para *enseñar a los demás lo que es las cosas de antes*. Los arqueólogos son quienes, legítimamente, en virtud de su saber hacer, realizan una manipulación técnica de los restos arqueológicos y su objetivación de los mismos. Su saber, para los habitantes locales, se plasma en un saber nombrar actividades, cosas y tiempos.

Algunos vecinos se refieren a las excavaciones realizadas por los profesionales diciendo que ellos *han dejado tapado allá eso*, *hacen la tierra* o *ponen cosas en bolsitas*, sin poder dar un nombre específico a estas actividades. Otras veces, los elementos de sentido del discurso arqueológico pasan al vocabulario de la gente del lugar cuando se refieren a *tiestitos* y *tinajas*. La profundidad temporal manejada por los arqueólogos tampoco es un elemento sobre el cual los habitantes del lugar tienen un control cognoscitivo. Los tiempos y épocas prehistóricas quedan fuera de sus clasificaciones temporales y son subsumidas en un *tiempo de los indios*.

Así, la ciencia arqueológica se erige como fundadora de un saber que queda fuera de la posible "autoridad" discursiva de los lugareños. Sin embargo, ciertos grupos sociales locales valoran positivamente la presencia de arqueólogos en la zona, al vislumbrar la posibilidad de que, gracias a ello, las localidades puedan *pasar a la historia*. Por ello, tanto los maestros como los funcionarios políticos apoyan el desarrollo de estas actividades.

No debe suponerse, por lo expuesto anteriormente, que los habitantes locales no tienen habilidades para nombrar espacios o tiempos; ellos también lo hacen dentro de una aproximación comunicativa de dichas nociones, con la finalidad de incluirlas en su mundo de la vida. La contraposición con la arqueología se manifiesta en que ésta realiza una aproximación técnica a dichas nociones, con la finalidad práctica de producir un conocimiento que explique los sucesos. Es aquí donde el saber científico se reviste de mayor autoridad y prestigio simbólico que el del saber hacer cotidiano del sentido común. Sin embargo, si bien se asume que los que saben son los científicos, los lugareños también investigan las *cosas de los antiguos*:

> *Encontramos un jarrón y ahí excavamos (. . .) óseo (. . .) humanos supongo de indios (. . .) calaveras que llevaron a la Universidad al museo de la provincia (. . .) a ellos [a los que encontraron los restos] lo que les interesaba era llevarle a algún antropólogo más o menos para que le diga más o menos los años y de qué tipo (. . .) después les conté a los chicos míos y parientes de Buenos Aires excavaron sacaron un jarrón con una pintura espectacular; yo la lavé con detergente para ver si se borraba y no se borra (. . .) yo no lo llevé nunca, lo iba a llevar a un museo para que se investigue el metal por lo menos.* (Jesús Martínez[18], Miraflores)

A pesar de que los *antropólogos* tienen un conocimiento específico, esto no inhabilita a los lugareños para realizar sus propias interpretaciones, para contarles a sus hijos y parientes, para excavar y probar la calidad de la pintura del fragmento. El entrevistado sabe que el jarrón es un objeto con valor científico, pero por algún motivo no lo lleva a las instituciones provinciales habilitadas legítimamente para guardar dichos bienes. No solamente se lo queda, sino que lo manipula, lo investiga.

Los habitantes locales le otorgan alguno o varios sentidos a las *cosas de indios*: valor emotivo, identitario, instrumental, comercial, científico. La mayoría lo hacen desde un conocimiento no científico, aún cuando realizan actividades tales como excavar, experimentar, restaurar y/o coleccionar. Esto muestra que los distintos procesos de relacionarse con el patrimonio cultural (Ciselli, 2001; Merridan, 1996; entre otros) como manifestación pública del pasado no son competencia exclusiva

del campo arqueológico. De este modo, muchos de los habitantes locales se consideran conocedores de las cosas de indios y que tengan ciertas pretensiones de verdad con respecto a las interpretaciones que hacen de ellas.

Sin embargo, algunos señalan la importancia para la *revitalización* de la identidad local que tendría el hecho de que *las cosas de indios* sean re-presentadas por el discurso sobre el pasado que es reconocido como válido socialmente. Dentro de este discurso legitimante se incluye tanto a la historia científica como a la historia escolar, al señalar que es necesario que los científicos escribamos sobre la historia de la localidad y que esto sea mostrado en los museos provinciales y enseñado en las escuelas de la zona.

Revitalizar el pasado local

Algunos elementos de sentido del discurso que enfatiza la necesidad de localizar y provincializar el patrimonio también son re-centrados por los maestros de las escuelas del área bajo estudio, quienes explicitaron su interés por transmitir el conocimiento sobre las formas de vida de los indios que allí vivían a sus alumnos. Así, ellos consideraban importante que sus alumnos conocieran la historia de sus localidades (Pizarro y Kaen, 2002).

Este interés de los maestros locales se vincula con la política hegemónica nacional educativa que, a partir de la Reforma Educativa de 1994, se concretó en la Provincia entre otras cosas en la elaboración de nuevos diseños curriculares jurisdiccionales. Esta reforma remarcaba la necesidad de *descentralizar* los contenidos y alentaba a las jurisdicciones correspondientes a que elaboraran sus propios contenidos curriculares, sobre la base de algunos lineamientos básicos, incorporando las historias y conocimientos locales con el fin de *democratizar* la enseñanza. Frente a esta posibilidad, la nostalgia por el conocimiento de la historia de las localidades fue en aumento entre las autoridades educativas provinciales y los docentes del área.

Por ejemplo, en una consulta realizada a docentes de algunas escuelas de la Provincia de Catamarca por parte del equipo de consultores del Proyecto de Diseño Curricular para EGB 1 y 2 del PRISE – Catamarca, se recabó información acerca de los criterios que formulaban y/o empleaban los docentes para seleccionar contenidos. Esta consulta puso en evidencia que los docentes rurales justificaban las opciones curriculares del aula sobre la base del criterio de lo local (Carbone, 1998).

Sin embargo, pese a la apertura que brindó esta nueva política educativa, los maestros se encontraron con serios problemas a la hora de incorporar las "historias locales" en los contenidos que efectivamente enseñaban en el aula. A pesar de la buena voluntad, la formación inconclusa de los docentes (Achilli, 1988), así como la escasa información científica sobre el pasado local pasible de ser objeto de una transposición didáctica constituyeron marcados impedimentos que resultaron en la banalización y trivialización de los contenidos efectivamente enseñados sobre la historia local en el primer y segundo nivel de la Educación General Básica, reproduciendo las naturalizaciones con que se estigmatiza a los indígenas del área, propias del discurso hegemónico identitario provincial y nacional.

En algunos casos, cuando se referían a "los indios que habitaban" la zona en sus prácticas de enseñanza, algunos docentes hacían una analogía entre cómo vivían los indios locales con los conocimientos sobre las costumbres de otros indios que aprendieron durante su formación.

> *Bueno, yo por mi parte sé que en este lugar habitaron los indios Coneta, ¿no es cierto? y ahí han dejado huellas que se encuentran por ejemplo en La Quebrada, los chicos hablan de (...) un mortero (...) que hay en una piedra. Los indios ahí molían el maíz. Está, eso lo he visto yo cuando he ido a la a la Quebrada está el mortero. (...) En la Quebrada de Miraflores. (...) Entrando por Miraflores, pero la Quebrada es común a los dos pueblos porque el río es el mismo, da agua para los dos lugares. Y cada vez que hablamos les enseñamos que los primeros habitantes, yo por lo menos hago referencia a los habitantes de acá (...) como los indios más o menos todos tienen las mismas costumbres, lo que yo he estudiado de los indígenas (...) lo aplico.* (Maestra de Coneta)

Pero, además de las carencias en su formación, los docentes plantean que otra dificultad para incorporar el pasado indígena local en la selección curricular de contenidos en el aula es que no existe una adscripción a la identidad indígena por parte de los alumnos, y mucho menos de las familias de los mismos.

> *Los chicos medio descolgados, porque ellos creen que los indios Coneta han vivido acá y que ellos no tienen nada que ver y la mayoría son descendientes directos. Pero ellos están como descolgados como cosa que les cuenten un cuento.* (Maestro de Coneta)

Los maestros *saben* que sus alumnos tienen *antepasados indios* y les gustaría *revitalizar la identidad local*, pero señalan que es difícil construir una identidad indígena local desde la escuela pues los pobladores no se sienten *descendientes directos*, no lo aceptarían. Cabe preguntarse por qué deberían hacerlo. La creencia de los maestros de que estas poblaciones deberían aceptar que son *descendientes de indios* implica la contraparte de las políticas estatales que hace décadas plantearon que ser in-

dio era sinónimo de inculto. Pero por otra parte esta creencia postula una noción esencialista de la identidad aborigen, según la cual los nativos serían indios aunque no lo recuerden, y el rol de los docentes sería hacérselos recordar.

Así, estos docentes manifiestan la necesidad de inculcarles a los niños desde el aula el reconocimiento de su identidad indígena. Quieren evitar que se olviden de sus raíces o que renieguen de ellas:

> *(Los niños tienen) más pureza en la raza pero ellos no saben ni hablan en la casa ni dicen mi antepasado fue indígena ni vivía así, como otro, por ejemplo, como un europeo que dice en mi pueblo se vivía así, las personas que viven que son europeas supongamos o descendientes de europeos, aunque sea un familiar que tengan ellos, cuentan todo cómo era su tradición, cómo era su vida, cómo hacían el pan, cómo hacían esto, en cambio los que son descendientes indígenas no cuentan cómo hacían la mazamorra, ni cómo molían el maíz, nada, no saben, parece como que quieren olvidar (. . .) yo, por ejemplo, yo les digo que investiguen, que busquen, o sea tratar de inculcarles que no es una vergüenza tener una descendencia indígena, al contrario, es un honor.* (Maestra de Coneta)

Estos docentes son concientes de que la escuela no sólo tiene una función manifiesta y legitimada como formadora de contenidos y habilidades cognoscitivas, sino que también tiene una función social, muchas veces no manifiesta ni legitimada, como formadora de las identidades de los alumnos y de su contexto sociocultural (Pizarro, 2001). Ellos quieren *revitalizar* la identidad local, sobre todo aquellos que viven en localidades cercanas tales como San Pedro, Concepción y Huillapima. Así, re-centran en sus discursos la oposición a los efectos homogeneizadores que pretende realizar el tipo de historia que se enseña tradicionalmente en la escuela. Este tipo de historia tiene un cariz de relato fundante de la identidad nacional-provincial, identidad que no es cuestionada sino dada por supuesta y, paralelamente, existe un "vacío", un "olvido" de la historia de las localidades en la selección curricular áulica.

Como hemos visto anteriormente, existen otras formas de re-presentar el pasado que tienen que ver con la lógica práctica, con los saberes locales, con las maneras en que los sujetos articulan su sentido de devenir y de pertenencia. Sin embargo, los docentes aún cuando proclaman la necesidad de *revitalizar la identidad local*, lo hacen re-centrando un discurso romántico y escencialista sobre la posible filiación aborigen local y desconocen estas otras formas narrativas sobre el pasado en el currículo escolar.

Reflexiones finales

En este trabajo hemos visto que los habitantes actuales de un área del Valle de Catamarca articulan distintos sentidos en su definición de *los indios*. Si bien algunos reconocen que en sus pueblos vivían indios, su inclusión en el colectivo de identificación étnico es muy relativa y puede tomar matices fundamentalmente espaciales, temporales, o, incluso, sustanciales. Aún cuando se señala que los nombres de los pueblos se originaron en los nombres de los indios que allí vivían, se marca una separación temporal: hace muchos años; espacial: más para las lomas; racial: actualmente no son indios *puros*; y cultural: son más *civilizados*.

Estas especificaciones muestran que la inscripción en el colectivo de identificación *descendientes de los antiguos* no es inclusiva de manera absoluta. Los grises y matices de la inscripción parcial en la identidad indígena señalan un distanciamiento de lo que se entiende hegemónicamente como lo indígena, es decir, una forma de vida propia de la "barbarie". Así, en las versiones que por predominio parecen hegemónicas, se re-centra la naturalización del estereotipo negativo del indio: salvaje-incivilizado-no humano-feo, lo que llevaría a estos pobladores a una fractura radical de su genealogía con los antiguos aborígenes que habitaban el área.

Esto estaría reforzando la connotación negativa y naturalizada de los indios como bárbaros, propia de la retórica civilizatoria provincial y regional que invisibilizó a los indios tanto postulando su extinción, como su mestizaje. Los pobladores del área articulan matices bien diferenciados para la categoría indio. Aquellos que viven en Salta y al norte del país tienen caras horribles y formas de vida muy distinta. En Catamarca quedan indios más para el lado del Oeste, en los Valles Calchaquíes y en la Puna. Pero, los habitantes del Valle de Catamarca son *indios civilizados*, lo que da cuenta del proceso de articulación de su identidad étnica con la identidad provincial-regional y nacional –proceso que se caracteriza por la subordinación de la primera (barbarie) a la segunda (civilización).

Pero también existen matices en los sentidos que tanto los pobladores locales como los maestros oriundos de áreas cercanas otorgan a los restos indígenas, en cuanto *las cosas de indios* adquieren connotaciones positivas: laboriosidad-utilización de tecnologías apropiadas-riqueza. Esta nostalgia romántica por la capacidad de trabajo de *los indios* es puesta en un pie de igualdad con la *dedicación al trabajo* y la *productividad* de los padres y abuelos de los habitantes locales. Así, la dicotomía tradición-modernidad es re-centrada por los habitantes actuales de estas localidades, señalando que existió un pasado marcado por el momento de los *indios* y por el de *sus padres y abuelos*. En ambos momentos, el pasado es construido de manera nos-

tálgica en contraposición con el presente desde el que se recuerda dicho pasado.

Lo interesante en este último caso es que la aparente invisibilización de los indios diaguitas-calchaquíes no lo es tal, antes bien, constituyen el referente fantasmagórico que se subleva ante las pretensiones de homogeneidad de la metonimia criolla devenida en civilizada. La identidad indígena es sublimada por el sentido común local, al asociarla con *la gente de campo de antes*. De esta forma, el proceso de autoadscripción sintetizado en la inclusión de los habitantes locales en el colectivo de identificación *indios civilizados*, ni tan indios ni tan modernos, da cuenta de los matices que adquiere la marcación de lo étnico en el área de nuestro estudio.

Por otra parte, las fronteras que delimitan a los indios como otros internos en la geografía provincial de inclusión también se vuelven porosas cuando operan políticas identitarias provincialistas –y también regionalistas– tales como la retórica tradicionalista de algunos intelectuales y docentes cuya mirada nostálgica pretende acercar al presente las *raíces* del pasado indígena. Así, en contraposición al modelo de nación hegemónico en Argentina que niega el mestizaje y su historial precolombino y/o colonial (Briones, 2002), algunos de los relatos sobre el pasado que hemos analizado articularon una particular geografía local de la inclusión –que también se extiende a algunos modelos del "ser" provincial–, que resaltaba la hibridación en la cultura catamarqueña entre las *viejas culturas* prehispánicas y las familias coloniales.

En líneas generales se puede argumentar que en la Argentina, durante la época de la conformación y consolidación de los estados nacional y provincial, la matriz hispano-indígena marcó más su ascendencia hispana que indígena, operando una estrategia de negación del "mestizaje" y de celebración del "blanqueamiento". Sin embargo, en la provincia de Catamarca, así como en otras provincias del noroeste argentino, lo "indígena" del "mestizaje" es a veces celebrado como las *raíces* de las *viejas culturas*, del *ser provincial*, constituyendo una marca de distintividad regional frente a la región de la pampa húmeda.

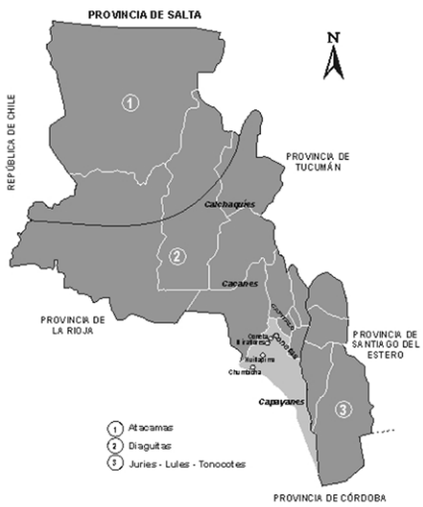
De esta forma, se complejiza aún más el mapa nacional de la diversidad (Briones, 2005) en la medida en que –además de los clivajes de raza, etnia, género y clase– se trazan fronteras que marcan la desigualdad regional dentro de una nación que se imagina homogénea desde Buenos Aires. Por otra parte, este clivaje regional también opera al interior de las provincias "del interior". Así, en el Valle de Catamarca ciertos rasgos culturales "autóctonos" –que devinieron de indígenas en folklóricos y "provincianos"– fueron atribuidos a la población rural y marginal de ciertas zonas de la provincia, del noroeste y del país, marcándose a los habitantes de la ciudad y de ciertas élites regionales como más cosmopolitas y civilizados, y definiendo a los del campo como más provincianos y bárbaros, cuyas costumbres resultan más vinculables con lo indígena. De esta forma, si bien la nación en general tendió a pensarse como homogéneamente blanca y europea, en Catamarca la identidad provincial no se habría construido sobre la teoría del "melting pot" o crisol de razas que sí caracterizó a la identidad nacional.

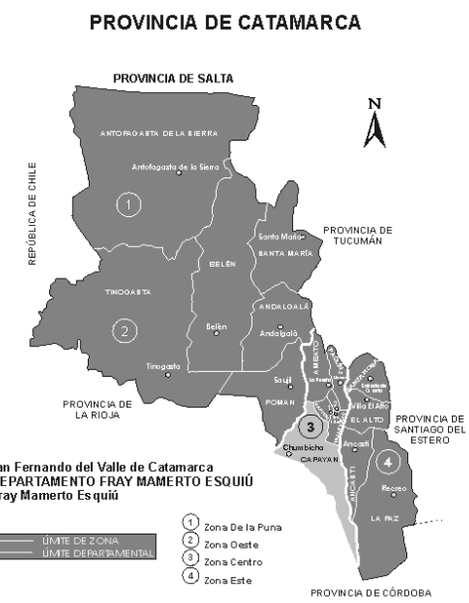
Agradecimientos

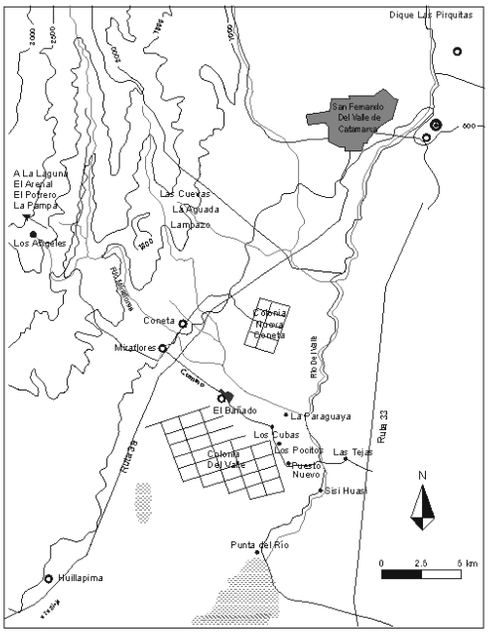
A todos mis interlocutores de las localidades de Coneta, Miraflores y El Bañado. El trabajo de campo etnográfico que alimentó estas interpretaciones fue financiado por la Universidad Nacional de Catamarca. Claudia Briones me ha guiado a lo largo de estos años para concretar la tesis doctoral presentada y defendida en la Universidad de Buenos Aires en 2005, algunos de los argumentos esbozados en ella han sido profundizados y problematizados en este artículo. Una versión anterior del mismo fue presentada en el Seminario Permanente del Centro de Antropología Social del IDES en noviembre de 2006. Quiero agradecer al comentarista, Axel Lazzari, por su meticulosa lectura y por las desafiantes y novedosas ideas teórico-metodológicas que aportó. En el marco de dicho encuentro Santiago Álvarez, Fernando Balbi, Martha Blache, Rosana Guber, Andrea Mastrangelo, Luciana Nicola, Sergio Visacovsky, y otros asistentes cuyos nombres lamentablemente no recuerdo, contribuyeron a que desarrollara en mayor detalle algunas ideas que aportan a la mejor explicitación de mis argumentos. Quiero destacar la oportunidad que el Centro de Antropología Social del IDES brinda a través de este y otros espacios para presentar la propia producción científica y para conocer los trabajos de colegas en el marco de un espacio de reflexión de rigurosidad y excelencia académica. Finalmente, y no por ello menos importante, es remarcable la labor de los evaluadores de este artículo quienes han aportado estimulantes comentarios y sugerencias.

Mapas

Fuente: elaboración propia







Fuente: elaboración propia

Notas

1 Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora Adjunta del CONICET. Profesora Titular de la Universidad Católica de Córdoba. E-Mail: pizarro.cynthia@gmail.com

2 El concepto de invisibilidad de los indígenas, lejos de remitir a una postura esencialista sobre la inexistencia de contingentes poblacionales actuales que presenten ciertas pautas culturales o rasgos fenotípicos prístinos e inalterables que remitirían a una supuesta condición de autoctonía indígena, se refiere en cambio a la manera en que ciertos locus identitarios vinculados con una posible auto-adscripción aborigen son negados en el plano de las producciones discursivas hegemónicas en determinados contextos témporo-espaciales. Esto se vincula con procesos tales como el olvido estratégico, la obliteración, la minimización o la negación sistemática por parte de los discursos hegemónicos de locus identitarios vinculados con la aboriginalidad, como también con la estigmatización de aquellos contingentes poblacionales que postulen una posible ligazón con dichos locus identitarios.

3 Ver mapa 1 en página 191.

4 Ver mapa 2 en página 191.

5 Las decisiones muestrales que orientaron el trabajo de campo realizado obedecen a los criterios del muestreo teórico propio del enfoque cualitativo. He seleccionado el Departamento Capayán debido a que está localizado en una región del Valle de Catamarca en la que ha operado la idea de que –si bien estaba *muy poblada de indios* antes de la llegada de los españoles– fue la zona en la que éstos hicieron pie para conquistar el actual territorio provincial y cuya población se habría mestizado más rápidamente. La elección del área comprendida por las localidades de Miraflores, Coneta y El Bañado se debe a que en las mismas tanto arqueólogos como nativos han encontrado gran cantidad de *cosas de indios*. Este artículo es uno de los resultados de un trabajo de campo etnográfico de largo aliento a lo largo del cual implementé diversas técnicas de construcción de datos. Entre ellas puedo mencionar: observación participante en las tres localidades y en otras regiones de la provincia; numerosas entrevistas en profundidad realizadas a pobladores de distintas edades, géneros y trayectorias socioculturales; así como el análisis de obras de diversos intelectuales catamarqueños que versan sobre la posible adscripción indígena de los habitantes catamarqueños. Por lo tanto, las interpretaciones vertidas en esta ocasión condensan los puntos de vista de muchos de mis interlocutores así como los códigos comunicacionales locales. Muchas de las categorías emergentes que utilizo en mis argumentos no se encuentran sustentadas por transcripciones de las entrevistas realizadas ni del registro de mi diario de campo debido exclusivamente a razones de espacio. Sin embargo, he trascripto los fragmentos de algunas entrevistas que ilustran, amplían o condensan los tópicos a los que me voy refiriendo a lo largo de mi argumentación.

6 Las cursivas son transcripciones de expresiones nativas o de fragmentos de los relatos locales sobre el pasado.

7 Ver mapa 3 en página 191.

8 Similares procesos se han dado en otras provincias del noroeste argentino, sobre todo en las áreas de fondo de valle y pie del pedemonte. En estas zonas del noroeste *los indios* sistemáticamente parecieran estar más al oeste, y a medida que uno se va internando en el oeste, el lugar que se marca como de *los indios* continúa desplazándose hacia la zona de puna o, en su defecto, a la zona de la selva chaqueña.

9 Ver mapa 4 en página 191.

10 Cabe señalar que hago referencia a la categoría emergente los antiguos, unificando en una reducción analítica dos acepciones que merecen ser indagadas. La primera acepción se refiere a lo antiguo como adjetivo calificativo de los sustantivos restos, indios o incluso antepasados. En este sentido, el término antiguo ubica a los sustantivos que califica en una cadena temporal implicando un tiempo anterior al presente de la enunciación, pero cuyos referentes son factibles de ser pensados como pertenecientes a un orden ontológico similar al que pertenece el enunciador. Así, tanto el enunciador como lo antiguo relatado pertenecerían a una misma categoría: la humanidad en el marco de los reinos naturales. La otra acepción de los antiguos es equivalente en cierta forma a los sustantivos: los antigales, y lo Antiguo. Esta segunda acepción ubica al sustantivo que nomina en otra cadena de equivalencias distinta de la línea temporal en la que se ubica el presente de la enunciación y, por lo tanto, factible de ser pensada como un orden ontológico diferente al de la enunciación. Por lo tanto, en esta acepción, el enunciador pertenece a una categoría ontológica diferente a la de lo antiguo relatado, ya que éste se ubicaría en el orden de lo sobrenatural, lo fundacional, lo mágico. Esta acepción, según me señaló Axel Lazzari en una comunicación personal, puede vincularse con un conjunto de rituales lingüísticos y corporales que pautan un respeto y también una evitación de los pobladores actuales frente a ciertas entidades tales como urnas, enterratorios, cerros y antigales que es posible observar en diversos lugares de los Valles Calchaquíes y del noroeste argentino en general. Siguiendo con la idea de Lazzari, en esta acepción los antiguos constituyen un Otro, una no-identidad, un punto cero con el que no se pueden identificar completamente ni los pobladores actuales ni tampoco los indios.

11 Cabe señalar similares procesos de producción de discursos hegemónicos a mediados del siglo XX que rescatan el valor de las culturas indígenas locales extintas como antecesoras en el panteón de la prosapia provincial en otras provincias del noroeste argentino, según comunicación personal de Andrea Mastrangelo con respecto a la provincia de Tucumán.

12 Cito a los entrevistados con sus nombres reales debido a un expreso pedido por parte de los mismos, salvo en la cita correspondiente a Jesús Martínez (ver nota 17).

13 En esta ocasión he decidido transcribir muy pocos fragmentos de los relatos locales sobre el pasado que fueron producidos en mis encuentros con los lugareños a lo largo de 8 años por razones de espacio, siendo conciente no

sólo de que estoy limitando la posibilidad de los lectores a abordar los relatos que en este acto estoy silenciando, sino también de que la selección de un fragmento des-centra el texto de su contexto de producción para re-centrarlo en mi argumento como autora de este artículo. Por otra parte, la misma producción de la entrevista con Rosa, así como las mantenidas con los otros lugareños durante mi investigación, estuvo condicionada por mi posición de docente-investigadora de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca pero, fundamentalmente, por mi rol de antropóloga. En este sentido, se puede pensar que los antropólogos ponemos cercos a nuestros entrevistados que los llevan a producir determinadas respuestas a nuestras preguntas. Sin embargo, en la entrevista como práctica discursiva los entrevistados re-significan dichos cercos re-centrando elementos de sentido públicos que los constituyen como sujetos y tomando una posición frente a ellos en tanto que agentes.

14 La decisión de incluir este fragmento de Rosa radica en la fuerza inmanente que su decir "somos indios civilizados" produjo en mí. Esta entrevista fue una de las primeras que realicé durante mi trabajo de campo y la que ha marcado el derrotero futuro de mi investigación, tanto como para plantear este decir de Rosa como título de mi tesis doctoral, del libro que la hizo pública y de este artículo. Durante mucho tiempo no sabía por qué este decir me había afectado tanto, hasta que Axel Lazzari me dio algunas pistas para poder poner en palabras –aún bastante vagas– esta sensación. Según una comunicación personal de Lazzari "indio civilizado" podría ser pensado desde el emergentismo de Deleuze como un fetiche, en tanto que signo-afecto cuya fuerza o imantación operan en el decir más allá de lo connotado. Fuerza que en el producir –decir-escuchar, en el escribir-leer– produce una tensión afectante entre Rosa y yo, o entre el lector y el texto, una confusión, una implosión de las ambivalencias, una ruptura del ciclo de estructuración de subjetividades. Así, al decir de Lazzari, "indio civializado" en tanto fetiche siempre dice algo más o menos y en tanto que tampoco dice, la ambivalencia no es representacional sino que es la afectividad misma como ambivalencia o ambigüedad en el propio "decir" que "aparece" como representacional.

15 Según el comentario de uno de los evaluadores anónimos de este trabajo, en la tradición latina, romana y luego hispánica, la civilización se encuentra en las ciudades, el campo siempre es bárbaro y pagano.

16 Utilizo el término leyenda para hacer referencia a un género narrativo local que es utilizado para relatar acontecimientos que se ubican en un tiempo-espacio liminal, fantasioso e incierto (Escolar, 2003), en donde la civilización y la racionalidad occidentales aún no han llegado. Si bien estas son las características del tiempo mítico, esto no implica que los lugareños lo vivan como algo "cierto" en oposición a cómo lo vive el investigador, lo que presupondría cierta ineptitud nativa en contraposición a la claridad del investigador sobre cómo es realmente el mundo. Más bien, los nativos denominan a estos relatos leyendas a sabiendas de que están re-centrando narrativas que no son del todo creíbles desde el discurso moderno logocéntrico que los atraviesa tanto a ellos como al investigador.

17 Ver nota 9.

18 He cambiado el nombre del entrevistado para preservar su identidad por razones éticas debido a que habla de un ilícito: el saqueo de un sitio arqueológico, penado por la legislación vigente.

Bibliografía y fuentes

Achilli, Elena 1988 "Práctica Docente: una interpretación desde los saberes del maestro". *Cuadernos de Antropología Social,* 2. Universidad de Buenos Aires.

Alonso, Ana María 1994 "The Politics of Space, Time and Substance. State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, 23. pp. 379 a 405.

Anderson, Benedict 1990 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism.* London, Verso.

Anello, Alejandra 2000 *Catamarca. Antes y durante. 2º Ciclo EGB, Ciencias Sociales.* Catamarca, El Ancasti.

Bazán, Armando 1996*Historia de Catamarca.* Buenos Aires, Plus Ultra.

Briones, Claudia 1988 "Caciques y estancieros Mapuche: dos momentos y una historia". Ponencia presentada en el *46º Congreso Internacional de Americanistas.* Amsterdam, Holanda.

Briones, Claudia 2002 "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, Vol. XXIII, pp. 61 a 88.

Briones, Claudia 2003 "Re-membering the Dis-membered: A Drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition)". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3, pp. 31 a 58.

Briones, Claudia 2005 "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En: Claudia Briones (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad.* Buenos Aires, Antropofagia. pp. 11 a 44.

Briones, Claudia 2006 "Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche". En: Doris Sommer (ed.) *Cultural Agency in the Americas*. Durham, Duke University Press. pp. 248 a 278.

Carbone, Graciela 1998 "Avances hacia la articulación entre la norma curricular y el curriculum real". *II Seminario. Proyecto VIII Diseños Curriculares*. PRISE Catamarca.

Cerda Rodríguez, Joselín 1998 *Hablemos de nuestras raíces*. Córdoba, Alción Editora.

Ciselli, Graciela 2001 "Historia y patrimonio cultural. Reflexiones acerca de una experiencia en el ámbito educativo". En:*CD-ROM de Educación y Antropología 1*. Buenos Aires, Equipo NAyA.

Cruz, Rodolfo 1994 *El contacto hispano-indígena en Catamarca. Facultad de Ciencias Agrarias y Escuela de Arqueología*. Universidad Nacional de Catamarca. En prensa.

de la Orden de Peracca, Gabriela 2003 "Acerca del pueblo de indios de Tinogasta, en Catamarca del Tucumán. Siglos XVII y XVIII". Ponencia presentada en las *4tas Jornadas de Ciencia y Tecnología de la Facultad de Humanidades. II Jornadas de Humanidades del NOA*. Universidad Nacional de Catamarca.

Domínguez, Diego 2002 "Conflictos por el control de la tierra: pueblo Kolla Tinkunaku en Salta". En: Norma Giarracca, y colabs. *La protesta social en la Argentina. Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza Editorial. pp. 259 a 288.

Escolar, Diego 2003 *Identidades emergentes y modos de producción de soberanía estatal en Cuyo. El debate huarpe en la actualidad*. Tesis para optar al grado de Doctor de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología.

Fairclough, Norman 1992 *Discourse and Social Change*. Cambridge, Polity Press.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch 2003 "Introduction: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina: Histories of Invisibilization and Reemergence". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 4 a 30.

Gordillo, Gastón 2003 "Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 104 a 126.

Halperin Dongui, Tulio 2002 "Estudio preliminar". En: J. Lafforgue (ed.) *Historias de caudillos argentinos*. Buenos Aires, Punto de Lectura. pp. 19 a 56.

Hill, Jonathan y Thomas Wilson 2003 "Identity Politics and the Politics of Identities". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10. pp 1 a 8.

Hirsch, Silvia 2003 "Bilingualism Pan-Indianism and Politics in Northern Argentina: The Guaraní's Struggle for Identity and Recognition". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 84 a 103.

indec. 1982. *Censo Nacional de Población y Vivienda. 1980. Serie B. Características Generales. Catamarca. República Argentina*.

Isla, Alejandro 2002 *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.

Lazzari, Axel 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. pp. 59 a 83.

Lorandi, Ana María y Ana Schaposchnik 1990 "Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la Ciudad de Catamarca". *J.S.A*, LXXVI. pp. 177 a 198.

Lorandi, Ana María y Roxana BOIXADÓS 1988 "Etnohistoria de los Valles Calchaquíes. Siglos XVI y XVII". *Runa*, 17.

Lorandi, Ana María 1988 "La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII". *Revista de Antropología*, 3, 6. pp. 3 a 17.

Merridan, Nick 1996 "Understanding Heritage". *Journal of Material Culture*, 1, 3. pp. 377 a 386.

Martínez Sarasola, Carlos 1992 *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires, Emecé.

Palomeque, Silvia 2000 "El mundo indígena (Siglos XVI-XVIII)". En: Enrique Tandeter (dir.) *Nueva Historia Argentina*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Pizarro, Cynthia 1996 "Las narrativas sobre el pasado como forma de marcación comunitaria en un contexto local: Coneta, Catamarca". *Población y Sociedad*, 4. pp. 109 a 133.

Pizarro, Cynthia 2000 *La política cultural de las movilizaciones campesinas. Las narrativas sobre un conflicto por la tierra en una localidad rural de Catamarca.* Catamarca, CENEDIT. Universidad Nacional de Catamarca.

Pizarro, Cynthia 2001 "Política curricular y desarrollo regional. La cultura local en la curricula". *Revista de Ciencia y Técnica*, v.12, n°10. pp. 63 a 66.

Pizarro, Cynthia. 2006 a. "Los aspectos simbólicos del desarrollo: las paradojas de la modernización del Valle de Catamarca". *Crítica en desarrollo.* En prensa.

Pizarro, Cynthia. 2006 b. *"Ahora ya somos civilizados". La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca.* Córdoba, EUCCOR.

Pizarro, Cynthia y Claudia Kaen 2003 "Las nociones sobre cultura e identidad de maestros en ejercicio de áreas rurales". *Serie Investigación*, N° 5. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

Schwittay, Anke 2003 "From Peasant Favors to Indigenous Rights: The Articulation o fan Indigenous Identity and Land Struggle in Northwestern Argentina". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8, 3. pp. 127 a 154.

Segato, Rita 1997 "Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global". *Serie Antropología*, 24.

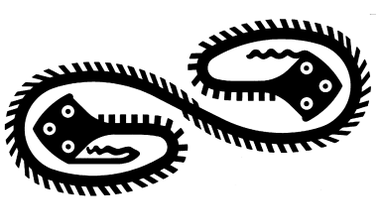
Sesín, Claudio 1993 *La Barbarie.* Catamarca, Ediciones Color.

Villafuerte, Carlos [1968] 1988 *Crónicas de mi ciudad provinciana: Catamarca.* Buenos Aires, Corregidor.

Visacovsky, Sergio 2002 *El Lanús. Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina.* Buenos Aires, Alianza Editorial.

Von Tschudi, J. J. [1858] 1966 "Viaje por las Cordilleras de los Andes de Sudamérica, de Córdoba a Cobija, en el año 1858". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, Tomo XLV. pp. 323 a 406.

Williams, Bracket 1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology*, 18. pp. 401 a 444.



196
196
196

La devoción en escena. Teatro, ritual y experiencia en la adoración a la Virgen del Rosario

Karen Avenburg[1] y Verónica Talellis[2]

Resumen

La Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario se celebra todos los años en Iruya (Salta-Argentina). Entre las múltiples manifestaciones que la conforman, ocupa un lugar central la *performance* de los *cachis*. Ellos son un grupo de promesantes que, a través de una variedad de elementos musicales, teatrales y corporales, entre otros, adoran a la Virgen. Diferentes actores sociales de Iruya han señalado que dichos elementos son componentes indisociables del ritual como totalidad. El presente estudio, basado en un abordaje etnográfico, intenta reflexionar acerca de los aspectos teatrales y rituales de esta adoración, entendida como *performance*. Desde esta perspectiva, se considera que ambos aspectos establecen una dinámica de tensión en la que entran en juego tanto la búsqueda de eficacia como de entretenimiento. Asimismo, los actos performativos transmiten, crean y recrean memorias, historias y valores colectivos. En el caso analizado, encontramos que los *cachis* ponen en escena personajes centrales del pasado y presente iruyanos, así como actividades propias de la comunidad. Además, en tanto celebración ritual-teatral, se busca obtener la protección/ayuda de la Virgen y, al mismo tiempo, divertir a quienes participan de la *performance* como audiencia.

Palabras clave: *Performance*- Ritual- Teatro- Experiencia- Adoración

Abstract

The festivity of veneration of the Rosario Virgin takes place in Iruya (Salta, Argentina) every year. It includes several manifestations, one of which is the cachis *performance. By different corporal, musical and theatrical elements, this group carries out an adoration performance for the Virgin, due to a promise or petition done to her. All these elements are usually considered integral aspects of the ritual as a whole. This paper aims at discussing, from an ethnographic approach, the theatrical and ritual aspects of this adoration performance. Following certain performance theories, we believe that there is a dynamical tension between theatre and ritual, related to the seeking of both efficacy and entertainment. Besides, performances function as vital acts that transmit, create and re-create memories, histories and collective values. Hence, this paper suggests that the* cachis *enact central community's characters and activities. Moreover, as a theatrical and ritual celebration, it intends to obtain the Virgin's help and protection, as well as entertain the audience.*

***Key words**: Performance- Ritual- Theatre- Experience- Adoration*

Introducción

El pueblo de Iruya[3] es cabecera del Departamento homónimo que se ubica en la provincia de Salta. Entre los diversos eventos cotidianos y extra-cotidianos que allí tienen lugar, se encuentra la Fiesta Patronal de la Virgen del Rosario. Por realizarse en honor a la patrona del pueblo, esta festividad se destaca dentro del ciclo de celebraciones locales[4]. Su importancia es ilustrada por una mujer que participa intensamente de las diferentes actividades que lleva adelante la Iglesia:

> *...ahí festejamos el día de nuestra madre, nuestra patrona del pueblo y madre de Dios, como decimos, la Virgen María (...) Ahí está toda nuestra fe en la Virgen. Y nos concentramos más todos en la iglesia y en ella, que es algo especial para nosotros. (...) Es que nuestra fe cada vez es más firme, más fuerte, ¿ves?, así se vive con la Virgen. (Cecilia)*[5] [6] .

La Fiesta del Rosario se lleva a cabo todos los años el primer fin de semana de octubre y continúa una semana más tarde con la Octava de la Fiesta. La misma se estructura a lo largo de un conjunto de actividades de diversa índole que incluye, entre otras cosas, misas, procesiones, *performances* de adoración de los *cachis*, una feria de trueque y venta de productos artesanales e industriales, una Serenata en honor a la Virgen, copleadas con caja y quena, y bailes populares.

El objetivo de este trabajo consiste en realizar una primera aproximación a una de las actividades centrales que tienen lugar en esta Fiesta: la adoración de los *cachis*. Reflexionaremos acerca del modo en que se articulan los aspectos rituales y teatrales de esta *performance* que, como tal, pone de manifiesto, reelabora y condensa experiencias del pasado y de la vida cotidiana. Esta elección se debe al carácter significativo que tanto los visitantes como los habitantes del pueblo adjudican a la adoración de los *cachis* en el contexto general de la Festividad.

El tema tratado en este artículo está incluido en los proyectos de investigación que desarrollamos individualmente, así como en aquellos que llevamos adelante en forma conjunta en la localidad de Iruya (Salta-Argentina). El material empírico utilizado, fruto de sucesivos viajes realizados entre los años 2002 y 2006, se basa en la observación con participación y en entrevistas semi-estructuradas con diversos actores sociales. La perspectiva empleada para abordarlo se inserta en los estudios de la *performance*, teniendo en cuenta los aportes realizados por Richard Schechner (2000) y Víctor Turner (1980, 1982, entre otros) en sus análisis de la relación entre teatro y ritual. El aporte de estos estudios nos ha permitido profundizar la mirada sobre la relación entre algunos de los componentes que integran la *performance* de los *cachis* y su vínculo con la *experiencia*.

El artículo se desarrollará de la siguiente manera. Primero, describiremos la adoración de los *cachis* y retomaremos algunas de las interpretaciones locales. Segundo, explicaremos por qué entendemos la adoración como *performance* y analizaremos los alcances de dicha noción para abordar el mencionado fenómeno. Tercero, exploraremos las cualidades que acercan a este último a la eficacia y al entretenimiento. Finalmente, intentaremos aproximarnos a un abordaje de la adoración como modo de interpretar, recrear y elaborar experiencias.

1- Los cachis

Los *cachis* son un grupo de promesantes[7] que, por medio de elementos corporales, visuales y sonoros, adoran a la Virgen del Rosario. Este grupo está compuesto por aquellos que realizan la danza[8] /representación, los músicos, quienes los ayudan y los que "tocan" las bombas de estruendo, prenden fuegos artificiales y hacen sonar la campana de la iglesia. Los instrumentos utilizados son la corneta –que varía entre dos y cuatro aproximadamente–, la caja y la quena –ejecutadas las dos últimas por la misma persona. Los primeros –aquellos usualmente denominados *cachis*[9]– representan, utilizando un vestuario y máscaras especiales[10], un conjunto específico de personajes: la Familia, dos Caballos, el Torito y el Negro o Rubio. A este grupo se agregan, durante la Octava de la Fiesta, los *cachis* chiquitos –niños que replican los personajes recién mencionados y ejecutan algunos de los instrumentos utilizados, aunque de menor tamaño.

La Familia está compuesta por los Viejos –pareja de ancianos–, y los Muchachos y las Muchachas –una pareja de niños y otra de adultos jóvenes. Los primeros llevan la máscara, un poncho y un pañuelo en la cabeza. Los segundos, también llamados los Changos y las Chinitas, llevan su máscara y un poncho o túnica de colores. Además, de las máscaras de cada una de las tres mujeres salen largas trenzas. Los Caballos usan un sombrero de ala doblada, un pañuelo colorido sobre los hombros y una faja de cuero en la cintura con una máscara en forma de cabeza de caballo; de la faja cuelga una pollera de lienzo. El Torito, por su parte, tiene un pañuelo en el cuello y una máscara de toro en la cabeza del *cachi*. Por último, el Negro tiene por vestimenta un pantalón, botas, polainas, un bonete con cintas de colores, un bastón, trapos en la panza y la espalda que forman una barriga y una joroba, y una máscara color negro.

La *performance* de los *cachis* comienza al iniciarse la Fiesta, cuando entran a la Iglesia durante el Ángelus de la primera misa en honor a la Patrona y hacen su petición o promesa a la Virgen en el altar. Las promesas son individuales y colectivas –el grupo en su conjunto pide por el bienestar de la comunidad. Es allí cuando son bendecidos por el cura. Si bien la promesa no es parte de lo que se considera la adoración propiamente dicha, ella la presupone; es una parte fundamental, dado que es lo que justifica y da lugar a la *performance*. Cabe destacar que este grupo no siempre fue avalado por los curas. Tiempo atrás los *cachis* entraban por su propia cuenta, hacían su promesa y salían; actualmente el cura los bendice, se anuncia el momento de la promesa y se explica a los asistentes una versión de la historia y significado de los *cachis*. Al salir de la iglesia comienza una breve danza frente a la misma de cara a la Virgen, seguida por una procesión alrededor del pueblo; ésta lleva a los *cachis* a la cabeza. Tras ella comienza, en la plaza de la Iglesia, lo que los actores llaman específicamente adoración de los *cachis*, con una gran parte de la comunidad local, gente proveniente de otras regiones, la Virgen y patronos de diferentes comunidades del Departamento como espectadores.

La adoración consiste en una representación ritual-teatral bailada con una música específica. Ella implica, a grandes rasgos, adelantarse y hacer reverencias; hay además momentos en que la familia se une haciendo una ronda y un baile interno en que Toro y Caballos se entrecruzan en forma de cadena. Esta secuencia se repite, aunque con variaciones, en los diferentes momentos a lo largo de la Fiesta en que adoran los *cachis*. Los movimientos corporales más vinculados con la danza

suelen alternarse –de forma pautada– con acciones más teatrales y por lo general sin acompañamiento musical. Allí aparecen personajes de la Familia interactuando con los animales –como el Viejo intentando atrapar al Caballo y este fastidiándose y alejándose– y, fundamentalmente, el Rubio jugando, molestando, intentando imitar el baile de la familia, etc. Además, en el caso del sábado por la noche –tanto el primer fin de semana como durante la Octava– se encienden fuegos artificiales y el Negro se entretiene con ellos.

El Negro aparece como un personaje particularmente activo; es aquel que realiza un mayor movimiento a lo largo del espacio, sobrepasando más que nadie los límites entre el grupo de los *cachis* y los espectadores. Asimismo, parece tener un amplio margen de improvisación. Él suele hostigar tanto al resto de los *cachis* como al público y se acerca a las mujeres de la audiencia jugando a seducirlas, besarlas e incluso asustarlas. Se advierte también que ellas –nosotras– participan del juego, se asustan, gritan, huyen del Negro. A su vez es prácticamente el único que interactúa con los músicos, ofreciendo dinero a uno de los corneteros que, a continuación, ejecuta su instrumento mientras aquél baila solo. Con respecto al Torito se destaca una diferencia fundamental hacia el final de la Octava: el domingo al mediodía tiene lugar su capada –simbólica. Lo que pudimos observar en medio del aparente tumulto general de los *cachis* es que algunos integrantes de la Familia intentan atrapar al Torito con un lazo, éste juega a enojarse e intenta huir o defenderse con sus cuernos, hasta que finalmente es atrapado y capado.

2- Algunas interpretaciones

Nos hemos basado para abordar las interpretaciones tanto en los registros de entrevistas realizadas[11] y de conversaciones ocasionales producto de la participación en diversas instancias de la vida en Iruya, como en revistas y folletos allí producidos.

En un trabajo anterior (Talellis y Avenburg 2005) hemos distinguido dos perspectivas que pudimos encontrar acerca de los orígenes de la Fiesta. La primera de ellas atribuye el comienzo de la misma a la aparición de la Virgen y con ella la construcción de la iglesia[12]. La segunda perspectiva mencionada se refiere a un posible origen precolombino. En este sentido la Fiesta del Rosario se habría gestado a partir de reuniones que veneraban a la Pachamama con ofrendas y rituales, e iniciaban la época de siembra. Según relata uno de los *cachis*,

> *... de ahí vienen esas reuniones, trueque, todas esas cosas y luego de que viene el español y trae todo lo demás, se tiene que integrar a todo lo que es más que nada las fiestas patronales. Porque en España se hacen las fiestas patronales. Y bueno, se integra aquí y parece que esto se viene a hacer una mezcla ¿no?, y entonces hay rituales aborígenes mezclados con las liturgias católicas que se hacían y que es lo que hasta ahora nosotros tenemos. (Román*[13]).

En estas celebraciones precolombinas habrían estado los personajes de la familia de los *cachis* y, en lugar de los animales actuales, los *suris* –grupo de personas vestidas con plumas de suri, ave propia del lugar. Posteriormente se habrían agregado el Torito y los Caballos y, en último lugar, se habría incorporado el Negro, personaje proveniente de un trío junto con dos Damitas que se habría disuelto.

Existe un cierto acuerdo en Iruya sobre la idea de que los personajes de este grupo simbolizan aspectos fundamentales de la comunidad local. El caso de la Familia es paradigmático, dado que ella representaría a la comunidad, a las familias originarias, *"...al pueblo en sus tres momentos, niñez, juventud y vejez"* (*El Colediario* 2004: 3). Los Caballos y el Torito simbolizarían la hacienda, la salud, el progreso y el bien, adorando los primeros por la prosperidad y abundancia del ganado, y el segundo por el bienestar de la familia.

Como también hemos señalado con anterioridad, es muy significativo el contraste entre las distintas interpretaciones respecto al Negro (Talellis y Avenburg 2005). Las más usuales destacan que este personaje simboliza el mal. Sin embargo, otro de nuestros interlocutores –Martín–[14] afirma que este significado del personaje fue impuesto por la Iglesia y que, por el contrario, el Negro resguarda la cultura indígena. En este sentido, conformaría un valor positivo para su cultura. Representantes de las diferentes perspectivas, no obstante, suelen contar risueños el mismo dicho: cuando el Negro besa a una mujer, al año ésta quedará embarazada. Una versión escuchada durante una misa asociaba este hecho con la imagen del extranjero que, incorporándose a la comunidad entre los siglos XVII y XVIII, tomaba a las mujeres nativas sin preocuparse por seducirlas ni respetar sus deseos.

3- La adoración como performance

Además de las interpretaciones recién mencionadas, detectamos que algunas personas –de acuerdo con la ocasión– hacen uso de los términos danza y baile indistintamente; pero a la hora de hablar "en serio", Román aclara:

> *... no es un baile, un baile aquí el clásico como nosotros conocemos de ir a una fiesta; esto religioso decimos que es una adoración (...) de todos modos más que baile, más que adoración es una expresión religiosa ¿no? Expresión de fe*

por una promesa que nosotros tenemos y que a veces es promesa y que a veces es agradecimiento.

La parte generalmente llamada "danza" de la adoración de los *cachis* consiste en movimientos estructurados previamente en una secuencia de acciones, las cuales no son tan claramente separables de los componentes teatrales y rituales de la adoración. Creemos entonces que si bien los diferentes actores podemos distinguir entre danza, teatro, música, etc., es su *conjunto* –la interacción de estos elementos analíticamente separados– lo que constituye la adoración. Ella concentra y articula diversos componentes que, en su puesta en escena, no se distinguen tan claramente como lo sugieren las categorías mencionadas –ritual, teatro, danza, música. En este sentido, podemos decir que la adoración es una *performance*. Richard Schechner (2000) se refiere a las *performances* del siguiente modo:

> ...actividades humanas –sucesos, conductas– que tienen la cualidad de lo que yo llamo 'conducta restaurada', o 'conducta practicada dos veces'; actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y ad infinitum. Ese proceso de repetición, de construcción (...) es la marca distintiva de la performance, sea en las artes, en la vida cotidiana, la ceremonia, el ritual o el juego (Schechner 2000: 13).

La adoración de los *cachis* como *performance* sería un conjunto de expresiones que se engloban en el término adorar y se unifican en una manifestación religiosa.

4- Entre Ritual y Teatro - entre Eficacia y Entretenimiento

Como vimos, la adoración de los *cachis* es un acto religioso, un ritual para venerar a la Virgen[15]. Asimismo, como veremos, ella contiene elementos que la acercan al teatro. Esto no implica en absoluto una contradicción, dado que teatro y ritual no se excluyen. En opinión de Schechner (2000), el teatro nace del ritual y este último, a su vez, se desarrolla a partir de aquél. Se vincula el primero con la noción de entretenimiento y el segundo con la de eficacia, nociones que, más que oponerse, constituyen los polos de un *continuum*. El polo de la eficacia –al que se acerca el ritual– se caracterizaría por la búsqueda de resultados, la relación con un otro ausente, la existencia de un tiempo simbólico, la presencia de un actor poseído, en trance, la participación del público, la presencia de un público que cree, la ausencia de invitación a la crítica, y la creatividad colectiva. El polo del entretenimiento –más próximo al teatro– buscaría la diversión y se distinguiría por ser sólo para los presentes, enfatizar el ahora, contar con un actor/actriz que sabe lo que hace, situar al público en el lugar del que mira y aprecia, dar lugar a la crítica y favorecer la creatividad individual. Es menester destacar que esta distinción constituye más un modo de identificar elementos presentes en una *performance* que una demarcación de instancias excluyentes. En términos de Schechner,

> *La polaridad básica se da entre eficacia y entretenimiento, no entre ritual y teatro. Que a una actuación específica se la llame "ritual" o "teatro" depende sobre todo del contexto y de la función. Una performance se llama teatro o ritual según dónde se la realice, quién la ejecute, y en qué circunstancias. Si el propósito de la performance es efectuar transformaciones –ser eficaz– entonces es probable que las otras cualidades enlistadas bajo "eficacia" también estén presentes. Y viceversa con respecto a las cualidades que están bajo el rótulo de "entretenimiento". Ninguna performance es pura eficacia ni puro entretenimiento (Schechner 2000: 36).*

5- "Esta es una fiesta netamente religiosa"

La observación de la Fiesta y las diversas conversaciones con los actores sociales nos llevan a referirnos en principio a la adoración de los *cachis* como ritual. Muchas de las cualidades englobadas bajo el término "eficacia" están presentes. Hay allí una expresa búsqueda de resultados, que consisten fundamentalmente en que la Virgen otorgue aquello que se le pide –o agradecer por lo que ha otorgado–, tanto en lo que se refiere a las promesas individuales como las colectivas. Esta búsqueda de resultados exige cierta disciplina para lograr los fines propuestos. Como explica Román, los *cachis*

> *...tienen que tener cierto tipo de responsabilidad y constancia en esto, ¿no? Porque no es fácil estar siempre todos los años y ustedes saben que tenemos que hacer el alba y nosotros no podemos estar buscándolos a ellos; es decir el que lo hace lo tiene que hacer de corazón, tiene que saber que tiene que cumplir con esa promesa (...) Es una promesa que él mismo hace.*

Un efecto secundario de la adoración es su atractivo turístico; en los últimos años ha crecido significativamente el turismo que visita Iruya en general y la Fiesta en particular. Según algunos interlocutores, esto ha sido favorecido parcialmente por la revitalización de este grupo, y el aumento de visitantes ha incentivado el crecimiento del pueblo *"En religión, en fe, inclusive económicamente" (Román).*

Encontramos también en la adoración una relación con un otro ausente, la Virgen del Rosario, simbolizada por la imagen ante la cual los *cachis* realizan su danza. Se puede ver asimismo el transcurrir de un tiempo simbólico, en el que se cruzan diversos componentes: la Familia con un presente indefinido –la familia originaria representa a la vez a los habitantes actuales y a sus antecesores–; el Negro, encarnando entre sus múltiples significados tanto la llegada del extranjero –y los tiempos de la conquista– como la cultura indígena –su pasado y su presente–; y los animales, experimentando, en el tiempo de la representación, diferentes épocas del año relevantes para la comunidad. La adoración describe algunas de las actividades de la comunidad y expresa el valor de sus elementos. El Caballito, fundamental para trasladarse y llevar cargas, está delante de todos. La capada simbólica del Torito es clave:

> *... representa también los momentos que nosotros tenemos aquí en Iruya cuando llevamos animales desde esta parte que no hay pasto hacia los valles donde hay pasto. Generalmente hacemos...castramos torito, comemos cereales, tomamos (...) y así vemos las partes donde hay más pastos para traerlos al año siguiente de nuevo (Román).*

La castración del toro es en el mismo momento en que los animales son marcados para poder luego reconocerlos; la importancia de esta ceremonia radica en la continuidad y abundancia del ganado y, por consiguiente, en el abastecimiento de gran parte de la comunidad.

Retomando otra cualidad de la "eficacia", en lo que se refiere al público que cree hay ciertas ambigüedades: no parece imperar una creencia en que los *cachis* encarnen los personajes que interpretan en términos de "estar poseído" –en lugar de actores que representan–; pero sí muchos creen –y los *cachis* sin duda lo hacen– en la Virgen a la que se interpela, y por eso en la eficacia de la adoración. En lo concerniente a la crítica, si bien ella parece estar ausente, veremos que importa –y no en términos de devoción– el "saber hacer" y, por ende, el que se participe como *cachi* en uno u otro momento de las *performances*. Finalmente, la creatividad colectiva parece tener mucho peso, aunque siempre dentro de los límites que permite la "tradición" y con cierta preponderancia de los *cachis* en la toma de decisiones. De todos modos, veremos que hay quienes, externos a este grupo, han introducido variaciones.

6- "El papel de rubio lo tiene que hacer un mimo"

Ahora bien, como ya se ha señalado, el carácter ritual de una *performance* no deja a un lado cualidades propias del "entretenimiento"; muchas de ellas se encuentran aquí presentes y se suman a los discursos que mencionan elementos teatrales en la actuación de los *cachis*. Uno de los resultados buscados es la diversión, como lo demuestran las afirmaciones Román y Martín, según las cuales el personaje del Rubio no puede ser interpretado por "cualquiera" dado que tiene que "tener gracia", "ser canchero", y debe ser mimo *"...tanto para hacer reír como para hacer asustar también"*. Ya vimos que la adoración no es sólo para los presentes, ya que se hace para la Virgen; sin embargo, también se da importancia a aquello que observa el público. Tal vez a esto se vincule el hecho de que en el alba adoren personas que prefieren no hacerlo en los horarios más concurridos. Román menciona a personas que *"...pidieron participar de la adoración del alba porque bueno, ellos como hay gente y algún pasito que no lo pueden hacer bien, pasan desapercibidos, ¿no?"*. En esos casos, quien interpreta ese año alguno de los personajes cede su lugar durante la adoración del alba a estas otras personas. Como afirma Schechner, el que se denomine a una *performance* ritual o teatro varía según el contexto. En el caso mencionado se lo sigue denominando ritual, pero se puede ver una diferencia en los diferentes momentos: se agregan en el alba personas que no lo pueden hacer "bien". Su ejecución respeta lo esencial para cumplir su promesa; importa la devoción, no la perfección del ejecutante, y ahí impera la idea de eficacia con respecto a la Virgen. Esa misma persona prefiere no adorar al mediodía porque hay mucha gente, y las expectativas del público presente no son las mismas que las de la "otra ausente". Se adivina en ese caso la idea de espectáculo que se debe "ver bien".

Hay dos elementos más que nos hacen pensar en la importancia de los presentes como receptores de la *performance*. El primero de ellos lo constituye un cambio ocurrido hace algún tiempo en la secuencia seguida por el Negro. Éste solía salir antes del alba a hacer la "cuarteada": un recorrido por el pueblo previo a que apareciera el grupo. Como no había luz[16] y la mayoría de la gente estaba durmiendo, quienes transitaban a esa hora se asustaban. Hoy en día, con el pueblo iluminado y una mayor cantidad de personas fuera de sus casas a diferentes horas, la cuarteada ya no alcanzaría el mismo efecto. En este sentido es posible sugerir que uno de los resultados buscados se vinculaba con los presentes además de con la Virgen.

El segundo de los elementos mencionados tiene que ver con los fuegos artificiales que se prenden los dos sábados por la noche. Por un lado, nos

han explicado que esto se realiza desde hace mucho tiempo para mostrar algo que puedan apreciar todos. Por otro lado, es significativo el hecho de que, en los últimos dos años, se haya incorporado la canción denominada "Conquista del paraíso" del compositor Vangelis durante ese momento de la *performance*. La misma fue introducida en el año 2004 por un sonidista de Jujuy[17] contratado por la Dirección de Cultura de Salta –tapaba en ese momento las cornetas de los *cachis*– y fue luego incluida en momentos similares –aunque sin tapar las cornetas– por un sonidista local. Como señalamos en otra ocasión (Avenburg 2005), las opiniones de algunos actores nos permiten advertir que se considera a la música de Vangelis como una manifestación que no pertenece a esta región; asimismo, su introducción en ese momento de la Fiesta se adjudica a la presencia de gente externa a Iruya. En opinión de Martín, la inclusión de esta música está pensada para que los visitantes se emocionen. En este sentido, y teniendo en cuenta que los *cachis* no parecían estar conformes con esta innovación, creemos que dicha inclusión puede considerarse parte del "espectáculo" destinada a los turistas[18].

Aunque el público participa[19] –fundamentalmente en los casos en que el Negro interactúa con él–, todo esto nos hace ver que por lo general se lo sitúa "en el lugar del que mira y aprecia". En lo que se refiere a los ejecutantes, más que la presencia de un actor poseído, en trance, propia del ritual, nos encontramos en este caso con actores que saben lo que hacen. Nos han explicado que cada integrante del grupo tiene una secuencia que conoce y respeta. El Torito, por ejemplo, en las primeras adoraciones está libre y los demás lo dejan tranquilo; sin embargo, cuando se acerca la capada, los otros integrantes se van acercando, lo van "molestando", hasta que al final logran atraparlo. Si bien la adoración es una demostración de fe, afirma Román, ella se acerca también al teatro porque lo que se realiza es una representación.

Nos hemos referido a componentes de la adoración de los *cachis* que la acercan tanto al ritual como al teatro; ambos poseen cualidades propias de la eficacia y del entretenimiento en diferentes intensidades. La eficacia tiene que ver fundamentalmente con que, al adorar a la virgen, se busca que ella proteja a la comunidad, cumpla los otros pedidos que le hacen los *cachis* y reciba el agradecimiento por alguna promesa cuya petición se haya visto satisfecha. Pero también está presente la parte de espectáculo: es una Fiesta que atrae al turismo, especialmente por la particularidad de la adoración de los *cachis*, y se da cierta importancia a que la vean los de afuera. Asimismo, apunta a la diversión del público –iruyanos y no-iruyanos. El ser una expresión religiosa no excluye en absoluto que sea también un modo de mostrarse ante sí mismos y hacia afuera.

Una primera mirada acerca de la relación ritual-teatro nos podría hacer pensar que esta *performance* se encuentra más cerca del primero que del segundo. Esto se vería apoyado por una serie de límites que buscan impedir que el entretenimiento perjudique el logro de la eficacia: se intenta que los turistas, al sacar fotografías, no se abalancen encima de los *cachis* y de las imágenes de los patronos; al final de la adoración la policía impide la entrada a la iglesia de gente ajena a ella o al grupo de los *cachis* para que éstos estén tranquilos; si bien el Negro no lo puede hacer "cualquiera" porque debe ser "mimo", ningún personaje puede ser interpretado por alguien que no desee adorar a la Virgen. Dentro del *continuum* mencionado por Schechner, creemos haber dejado en claro que esta performance no está en un polo extremo –tal vez ninguna lo esté. Ella se acerca al entretenimiento, pero nunca parece transgredir el límite de lo ritual, la búsqueda de la eficacia. Como dice Román *"Esta fiesta para nosotros todos los del pueblo de aquí y por ende los integrantes de los cachis, esto es una fiesta netamente religiosa para nosotros, de mucha devoción"*. En este sentido, nos preguntamos: ¿El límite es la devoción? Queremos dejar esto a modo de pregunta abierta; tal vez la respuesta sea afirmativa. Sin embargo, creemos que esta relación excede una dicotomía que contrapone eficacia a entretenimiento, e invita a pensarlos en términos de una articulación dinámica. Las cualidades que encontramos en la adoración de los *cachis* que la acercan al ritual y al teatro no se excluyen mutuamente sino que, por el contrario, se interrelacionan en un movimiento de tensión constante. Y esto se evidencia en la multiplicidad de significados que rodean a cada componente de la *performance*.

7- Performance y experiencia

De acuerdo con Diana Taylor (2003), los actos performativos transmiten, crean y recrean memorias, historias y valores colectivos. Vimos que en muchos casos se considera que la adoración de los *cachis* proviene de un pasado precolombino y en otros se opina que su origen se remite a la aparición de la Virgen. Dijimos también que los animales que integran este grupo son señalados como aquellos introducidos tras la conquista, ocupando el lugar que habían dejado los *suris*. Comentamos además que el Negro, una figura que condensa múltiples significados (Turner 1980), es interpretado como extranjero o como representante de la cultura indígena por diferentes actores. Creemos que estas cuestiones están expresando ciertos modos de referirse al pasado. Como bien destaca Claudia Briones (1994), el pasado se recrea a partir de la posición de un presente específico. El pasado como construcción social no niega el hecho de que esté constituido también por experiencias concretas cuya interpretación se desarrolla, a su vez, en el mar-

co de procesos de hegemonía cultural. Todo esto pone límites a la posibilidad de "invención" de los grupos sociales, aunque siempre quedan espacios de creación y confrontación de la memoria oficial.

Entendemos que la *performance* de los *cachis* constituye, entre otras cosas, uno de los modos en que las experiencias son interpretadas, recreadas y elaboradas. Retomando en la antropología de la *performance* el concepto de experiencia abordado por Wilhelm Dilthey, Victor Turner (1982) afirma que una experiencia se completa a través de su expresión, de una *performance*. Explica que esta última es

> *...un acto de retrospección creativa en la que se adscribe "significado" a los eventos y partes de la experiencia (...) Así, la experiencia es a la vez "viviendo"*[20]*y "repensando"*[21]*. Es también "deseando o queriendo anticipadamente"*[22] *(Turner 1982: 18)*[23].

De esta manera, toda *performance* cultural –ritual, carnaval, teatro, etc.– constituye para Turner una explicación acerca de la vida, al "exprimir" de un evento significados inaccesibles a la observación y razonamiento cotidiano.

La experiencia no se refiere solamente a un pasado lejano sino también a la experiencia cotidiana. En este sentido, y a modo preliminar, creemos que la adoración de los *cachis* conjuga elementos de diferentes momentos atravesados por la comunidad –y, como en toda interpretación, implica valores colectivos. En primer lugar, remite a un pasado precolombino –que en este caso no parece distinguir entre tiempos previos y posteriores a la ocupación incaica–, representado por "las familias que son originarias", por los suris, cuya ausencia actual y presencia en el pasado no deja de ser significativa, y por rituales que, originariamente estarían destinados a la Pachamama[24].

En segundo lugar, refiere a la experiencia de la conquista, que aparece como el eje principal que distingue un antes y un después[25]. En palabras de Román,

> *Bueno, se cree que el grupo, la familia de los cachis antes de la llegada de los españoles, las ofrendas o (...) el ritual que hacían era ofrecido a la Pachamama. Y por eso esta mezcla con lo que es la liturgia es lo que estamos viendo hoy día. De algún modo tenemos que ofrecer alguna cosa a los nuevos dioses que trajeron los españoles. Y bueno, quedó así.*

En tercer lugar, alude al "después", en el que aparecen elementos vinculados con la llegada de los españoles. Fundamentalmente la Virgen, origen mismo de esta festividad para algunos y, para otros, figura en la que se ha canalizado el giro provocado por los conquistadores en cuanto al destinatario del ritual. Se expresa así la inserción del catolicismo. Éste es también el momento de incorporación de los animalitos actuales que, así como pasaron a cumplir un rol importante en la vida social y económica local, han ocupado el espacio dejado por los *suris*. Es significativo que no se representen en esta "*performance* cultural"[26] –es decir, que no se incluyan en el modo en que se muestran a sí mismos y hacia los demás– animales "originarios" –como las "familias originarias"– sino los traídos por los conquistadores. Éstos, se enfatiza, hace tiempo que pasaron a formar parte de la cultura local. Se representa así al Torito y los Caballitos que simbolizan, al mismo tiempo, aspectos relevantes de la vida socioeconómica actual, la llegada de los españoles, la colonización y, con ella, la apropiación local de los mismos. Afirma Martín que, tras la colonización, el indígena incorporó esos animales apropiándoselos como suyos. Aun cuando él critica duramente lo que denomina *"desguazamiento de nuestra propia cultura ancestral"*, explica que no se debe "caer" en el "puritanismo", dado que la incorporación de estos animales constituyó un aspecto positivo.

El Negro, el último en incorporarse a este grupo, con su carácter provocativo, en cierta medida altera la tranquilidad del resto de los *cachis*. Este sentido acompañaría su asociación con el extranjero y, si lo vinculamos como "Rubio" con los europeos instalados en la región, su uso del dinero, su modo de acercarse a las mujeres, e incluso su traspaso de los límites espaciales, se refiere a la "intrusión" de alguien de afuera que modifica las pautas, infringe los límites e introduce nuevos elementos. A la vez él es el que divierte, el que juega, el que intenta imitar a los demás –en la danza–; posee un papel de torpeza-poder-encanto-misterio que refleja, en nuestra opinión, la diversidad de significados que condensa. Esto puede implicar la omnipotencia, pavor y atracción generada por el extranjero; no obstante, también puede reflejar los mismos sentimientos provocados por la figura del indígena. Y este sentido proviene, para quien considera al Negro como *"resguardo de la cultura indígena"(Martín)*, del intento de la Iglesia de imponer una apreciación negativa del Negro como pagano. Creemos también que este personaje puede haber sido resignificado al integrarse al grupo, dado que se señala que habría sido parte de un trío con dos damas, representando aquél el rol de bufón o esclavo según una versión, o del "pícaro" que vivía con dos mujeres según otra. Resta indagar los significados que habría tenido junto con las damitas y cuáles de ellos conservaría o se habrían modificado actualmente.

En cuarto lugar, pero imbricada en los momentos anteriores, habla de la vida cotidiana y los elementos o valores significativos para aquella. Aquí hay que mencionar nuevamente a la Familia, que es la que parece "perpetuarse" desde los inicios

de la festividad. Ella, además de representar a las familias del pasado, simboliza a las actuales y a las distintas generaciones, marcando una continuidad "histórica-ancestral" tan remota como presente. Ella encarna un pasado compartido por los iruyanos, un origen común que, al decir de Brow (1990) fortalece el sentido de pertenencia a una comunidad. Aparece también la figura de la Virgen y, aun cuando muchos destacan el origen precolombino de la Fiesta, *"...hoy en día toda esta festividad está tan intrínsecamente asociada a la veneración a la virgen, que se puede pensar en una fuerte y profunda inserción de la iglesia en algunas de las prácticas locales" (Avenburg y Talellis 2005: 9)*. La figura del Rubio como representante del mal, molestando a los animales y alterando a los integrantes de la Familia, puede estar encarnando los diferentes agentes –naturales y sobrenaturales– que hacen peligrar el transcurso de la vida social y económica. Con esto se conecta también su asociación con lo pagano, desafiando los valores morales que la Iglesia como institución y sus adeptos defienden. Dice en *El Colediario* que *"La danza de los cachis expresa la eterna lucha del bien y del mal, encarnadas en la figura del negro, quien pretende tentar al grupo que representa al pueblo..." (Colediario 2004: 3)*. Finalmente, hay que mencionar a los animalitos, adorando por la familia y la prosperidad, y simbolizando valores morales y materiales que, entre otras cosas, el Negro hace peligrar. La importancia que revisten estos personajes y aquello que simbolizan se puede ver en la ceremonia de la castración del Torito, que da el cierre a la sucesión de *performances* que realizan los *cachis* en la Fiesta del Rosario. Por medio de una representación ritual/teatral, se expresan actividades que los actores destacan como centrales en la vida comunitaria –qué se hace con los animales, dónde están en cada momento, entre otras cosas.

8- Consideraciones finales

La perspectiva de la *performance* nos permite establecer un acercamiento a "una expresión religiosa" como acto comunicativo, donde la búsqueda preformativa de eficacia-entretenimiento logra completar una experiencia. Ambos "polos" constituyen objetivos que están presentes en la misma *performance*, más a modo de tensión que de oposición. Si bien taxonómicamente se presentan como puntos extremos de un *continuum*, eficacia y entretenimiento, y con ellos ritual y teatro, se articulan en una *dinámica de tensión* a través de la totalidad de prácticas y representaciones que hacen a la adoración de los *cachis*. En el marco de esta dinámica, ambos términos se modifican en una relación de mutua incidencia; asimismo, se expresan e interpretan situaciones significativas del presente y del pasado.

Encontramos que en la adoración de los *cachis* se vislumbra un juego activo entre elementos que forman parte de la vida cotidiana en Iruya y la interpretación de un pasado significativo desde un particular presente. En este sentido, es posible señalar que las acciones de los *cachis* representan personajes centrales del pasado y presente iruyanos, así como actividades propias de la comunidad. Al mismo tiempo, en tanto celebración ritual-teatral, se busca obtener la protección/ayuda de la Virgen y, a la vez, divertir a quienes participan de la *performance* como audiencia.

La adoración de los *cachis*, entonces, a través de una variedad de elementos corporales, visuales y sonoros, expresa, trasmite, crea y recrea valores, historias y experiencias.

Nota suplementaria y agradecimientos

Una versión preliminar de este articulo fue presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social, celebrado en Salta del 19 al 22 de Septiembre del 2006, bajo el título "Eficacia- entretenimiento" reflexiones acerca de aspectos teatrales y rituales de la adoración de los *cachis* a la Virgen del Rosario en Iruya (Salta-Argentina)". Agradecemos las variadas y enriquecedoras preguntas así como los comentarios realizados por los presentes en la Mesa de Antropología de la Religión. Estamos en deuda también con Miguel A. García por sus sustanciales y acertados comentarios, con Ana Spivak L'Hoste por su valiosa revisión crítica, y con Catalina Wainerman por el apoyo e incentivo. Finalmente, un profundo reconocimiento a los iruyanos, por el cálido recibimiento que nos brindan siempre y por tantas e invalorables conversaciones.

Notas

1 Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires. Becaria de Conicet para el Doctorado en Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires. (avenburg@ciudad.com.ar)

2 Carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires Adscripta a la Cátedra "Antropología sistemática III (Sistemas Simbólicos)". (verohope@yahoo.com)

3 Con una población definida institucionalmente como colla, el pueblo de Iruya integra una región que, según diversos estudios fue habitada por los Ocloyas –parcialidad de los Omaguacas– e incorporada en el S. XV al Tawantinsuyu (Dayan 2003).

4 El ciclo anual de celebraciones del pueblo incluye: Carnaval (febrero), Pascua (abril), San Marcos (24 de abril), San Juan (24 de junio), San Santiago (25 julio), Santa Ana (26 de julio), Día de la Pachamama (1 de agosto), San Roque –que le da su nombre a la Iglesia– (16 de agosto), Fiesta del Rosario (octubre), Todos los Santos (1 de noviembre), Día de las Almas (2 de noviembre), Navidad (25 de diciembre), Año nuevo (1 de enero) y, continuando el ciclo, nuevamente Carnaval.

5 Hemos cambiado los nombres de nuestros interlocutores por otros ficticios a fin de mantener la confidencialidad de las entrevistas.

6 Nacida en Iruya, Cecilia, de unos 45 años aproximadamente, es una devota y activa participante de la Iglesia Católica. Catequista e integrante del grupo "Legión de María", vive con su marido e hijos, con los cuales atiende el comedor que abrió en su casa en el año 2003. En el año 2006 compartimos con ella la celebración del Día de las Almas, en la que cumple el rol de rezadora.

7 Personas que hacen una promesa o petición a la Virgen y, para que ella se cumpla, llevan a cabo la mencionada adoración.

8 Vale aclarar que, aunque los actores hacen en ocasiones uso de los términos "danza" y "baile", uno de los *cachis* destacó en una ocasión que no es un baile sino una adoración. De todos modos, nos referiremos por momentos a la danza para diferenciar éste de otros componentes de la *performance*.

9 Si bien todos los recién mencionados integran este grupo, los diferentes actores se refieren usualmente a los cachis como aquellas personas que específicamente realizan la danza-adoración

10 Según lo indica una publicación del Colegio Secundario de Iruya (*El Colediario* 2004), las máscaras están confeccionadas con "pasta de sombrero ovejuno", compuesta por lana prensada y mezclada con productos vegetales.

11 Si bien citamos con frecuencia a unos pocos interlocutores que sintetizan con sus palabras aquello a lo que nos referimos, las entrevistas realizadas incluyen una amplia variedad de actores sociales: hombres, mujeres, católicos, evangélicos, críticos de la evangelización católica, jóvenes, adultos, ancianos. Sobre todas estas entrevistas nos basamos para afinar nuestra descripción, reforzar nuestras observaciones y presentar algunas interpretaciones locales.

12 Esta perspectiva se vincula con la leyenda del origen del pueblo, según la cual la imagen de la Virgen apareció en lo que luego sería Iruya y, si bien quienes la encontraron intentaron llevarla a un pueblo cercano, ella volvía a aparecer en el mismo lugar. Finalmente decidieron dejarla allí y construir una iglesia.

13 Román, de unos 40 años, integra el grupo de los cachis desde que tenía 10 años aproximadamente y ha representado diferentes personajes –entre ellos el Negro y el Torito. En la actualidad participa activamente tanto de la organización de los cachis –es uno de los integrantes de mayor antigüedad en el grupo– como de la Fiesta del Rosario en general. Nacido en Iruya, en donde trabaja como docente, forma parte de un grupo de música andina y estimula constantemente la participación de jóvenes, niños y adultos en diferentes expresiones artísticas y culturales.

14 Martín tiene al rededor de 38 años. Nacido en el pueblo de San Isidro (Departamento de Iruya), ha creado allí, junto con otra gente, una Casa de Cultura –Awawa– para trabajar con niños y ancianos. Lleva adelante también, entre otras cosas, un taller en el pueblo de Iruya vinculado con la cultura andina. Desde una postura fuertemente crítica hacia la conquista y el dominio de la cultura occidental, su objetivo es, en sus diferentes actividades, la recuperación y transmisión de la cultura indígena. Es músico y actor y, aunque vivió un largo período en Buenos Aires, hace ya algunos años que reside en San Isidro.

15 Basamos esta afirmación fundamentalmente en las apreciaciones de los diversos actores sociales, que se refieren a esta *performance* en términos de expresión religiosa.

16 El pueblo de Iruya tiene luz las 24 hs. desde el año 1998.

17 Este hombre estaba encargado del sonido de una Serenata a la Virgen que se realiza en otro momento de la Fiesta pero, dado que el equipo estaba conectado durante la adoración previa, introdujo la canción mencionada.

18 Es significativo el hecho de que esta canción sea el tema principal de la película "1492: La conquista del paraíso", basada en Cristóbal Colón.

19 Schechner, con fines teóricos, distingue participar –eficacia– de mirar –entretenimiento– como categorías analíticas. Aunque en su discusión el autor no afirma lo contrario, queremos enfatizar que, en nuestra opinión, mirar es un modo de participar.

20 "Living through".

21 "Thinking back".

22 "Willing or wishing forward".

23 La traducción es nuestra.

24 La música de los *cachis* se vincula también con esta interpretación del pasado. Como hemos señalado en otra ocasión,

> *En lo que hace a su performance musical, he encontrado fundamentalmente dos aspectos que muchos actores sociales destacan. El primero de ellos es que tanto los instrumentos como las melodías ejecutadas en esta ocasión son particulares de esta región –se habla también de ciertas peculiaridades de la música en este evento específico–*

y se hace referencia a ellos como parte de su cultura. El segundo, que ambos estarían "desde siempre" –y se precisa a veces que sus orígenes serían precolombinos (Avenburg 2005: 72).

25 No detallaremos aquí los cambios que, como en todo evento sin duda dinámico, ha experimentado esta celebración. Nos interesa aquí aquello remarcado por los actores como distinción fundamental.

26 La noción de "*performance* cultural", desarrollada por Milton Singer, es explicada del siguiente modo por Miguel García (2005):

> *Según Singer, se trata de actividades claramente delimitadas que para los miembros de un grupo social son encapsulamientos de su cultura, las cuales exhiben a los visitantes y a ellos mismos. Desde el punto de vista formal comprenden un límite de tiempo, un comienzo y un final, un programa de actividades organizado, un grupo de ejecutantes, una audiencia, un lugar y una ocasión específica. (García 2005: 18).*

Bibliografía

Alumnos y Profesores del Colegio Secundario N° 5058 de IRUYA. 2004. *El Colediario* (periódico escolar) Año III- Edición 6. Octubre. Salta.

Avenburg, Karen. 2005. *Entre la copla y la cumbia, entre cornetas y guitarras. Músicas e identidades en la Fiesta del Rosario (Iruya, Salta).* Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

Briones, Claudia. 1994. "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": Usos del pasado e Invención de la Tradición". *Runa* 21: 99-129. Universidad de Buenos Aires.

Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6. (Traducción al español, cátedra de Etnolingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires).

Dayan, Paula. 2003. *¿Soy un Colla chiquitito? Construcción de la memoria en Iruya (Salta).* Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inédita.

García, Miguel A. 2005. *Paisajes sonoros de un mundo coherente. Prácticas musicales y religión en la sociedad Wichí.* Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología.

Schechner, Richard. 2000. *Performance. Teoría y prácticas interculturales.* Buenos Aires: Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires.

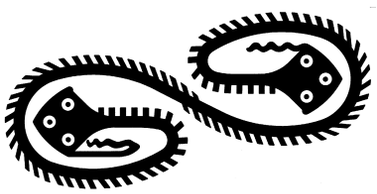
Talellis, Verónica y Avenburg, Karen. 2005. "Liturgia católica, nacionalismo y expresiones rituales/festivas: el caso de la Fiesta del Rosario en Iruya (Salta, Argentina)". Ponencia presentada en la *VI Reunión de Antropología del Mercosur*, 16 al 18 de noviembre, Universidad de la República, Montevideo. (En CD).

Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas.* Durham: Duke University Press.

Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos.* Madrid: Siglo XXI.

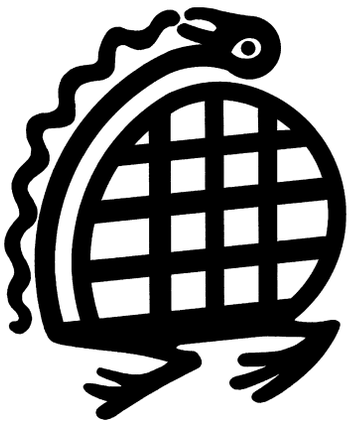
Turner, Victor. 1982. *From ritual to theatre. The human seriousness of play.* Nueva York: PAJ Publications Book.

Folletos acerca de la Fiesta del Rosario distribuidos en Iruya (años 1999, 2002, 2004, 2005).



207

Comentarios de libros



207

208
208
208

Política y vida cotidiana. Una etnografía más allá del realismo ingenuo y de los preconceptos académicos.

Comentario al libro de Julieta Quirós: *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Serie Etnográfica, CAS-IDES & Editorial Antropofagia. Buenos Aires, 2006.

Fernando Alberto Balbi[1]

Una de las mejores noticias de los últimos años en lo tocante a las ciencias sociales en la Argentina ha sido el notable incremento del número de etnografías que llegan a ser publicadas, fenómeno que ha supuesto que, por vez primera, los antropólogos sociales estemos contribuyendo al tratamiento de diversos campos temáticos mediante el tipo de producto más fértil que nuestra disciplina es capaz de ofrecer. Escrito de una manera elegante y amena, *Cruzando la Sarmiento*, de Julieta Quirós es, a mi juicio, uno de los libros más interesantes surgidos en el marco de esta módica primavera editorial. De entre las muchas lecturas a que –como cualquier texto– el libro de Quirós es susceptible de ser sometido, me interesa aquí bosquejar apenas dos: la relativa a su valor intrínseco en tanto etnografía, y la que hace a su contribución al tratamiento del universo temático en que se centra –el de los llamados 'movimientos sociales' en general y de los 'piqueteros' en particular.

I

A lo largo de las últimas décadas, el pensamiento social parece verse sistemáticamente enredado en una paradoja curiosa y, a la vez, desalentadora, consistente en el inextricable entrelazamiento de dos tendencias aparentemente opuestas que se han generalizado, al punto casi de hacerse invisibles, en las disciplinas dedicadas al mundo social en general y en la antropología en particular. Por un lado, tenemos la tendencia a la proliferación de perspectivas analíticas que bien cabe definir como 'unidimensionales' pues reducen sistemáticamente la complejidad de los hechos sociales a una sola de sus dimensiones –como ocurre cuando la acción social y las relaciones sociales son reducidas uniformemente al status de 'discursos'. Por el otro lado, se encuentra una tendencia, aún más general, a la sobreproducción de terminología teórica: en efecto, todo pasa como si fuera menester dedicarse permanentemente a crear o importar de otros campos nuevos conceptos y metáforas, incluso si ello no se corresponde con novedades substanciales desde el punto de vista conceptual –como sucede con muchos trabajos que, apelando a los conceptos de 'discurso', 'retórica', 'poética' y 'narrativa', no hacen más que reproducir bajo nuevas apariencias el viejo 'individualismo metodológico'. La aparente oposición entre estas dos tendencias se resuelve –y he aquí la paradoja– en la complicidad funcional que las une *de facto*. En efecto, si, por un lado, la profusión terminológica encubre el reduccionismo de los análisis unidimensionales, por el otro, el enorme poderío argumentativo de la simplificación disimula el vacío que se esconde detrás de buena parte de los nuevos términos: así, ambas tendencias aparecen siempre estrechamente entrelazadas porque se legitiman mutuamente.

El resultado de esta combinación de fastuosos oropeles verbales con simplificaciones analíticas es algo así como una inversión perfecta de la imagen del rey desnudo: aquí, el rey luce poderoso e impresionante pero es puro ropaje, corona y cetro, y no es capaz de agregar nada nuevo al reino que ha heredado. En un contexto semejante, *Cruzando la Sarmiento* ofrece un contrapunto estimulante. Ajeno a cualquier reduccionismo o unidimensionalidad y conceptualmente apenas tan complejo como necesita serlo, el libro de Quirós hace gala de ese tipo de sencillez analítica que los incautos y los sofistas suelen confundir con falta de sofisticación intelectual. Buena parte de sus logros derivan directamente de la forma en que la autora concibe al análisis etnográfico, concepción que, por un lado, trasunta un espíritu clásico en tanto se propone dar cuenta objetivadamente de un mundo social ajeno en base a su inmersión personal en él, y, por el otro, exhibe un

muy contemporáneo cuidado a la hora de hacer explícita la naturaleza ficticia, construida, del texto a través del cual pretende realizar tal propósito.

Tal como lo anuncia la autora en las primeras páginas, su trabajo está animado por un "espíritu malinowskiano" (pp. 27), advertencia que hoy en día debe ser entendida prácticamente como una confesión que requiere de no poco valor en el marco de una antropología social dominada por el afán de matar simbólicamente el pasado colonial de la profesión. En particular, Quirós califica en estos términos a su intención de "iluminar la experiencia cotidiana de formar parte de un movimiento piquetero a partir de su relación con otras experiencias de la vida cotidiana" (pp. 27), es decir, reinsertándola en la vida cotidiana de las personas, del seno de la cual los análisis sociales tienden a arrancarla. A tal efecto, se rehúsa tanto a centrar su mirada en la dimensión formal de las organizaciones (de modo que su trabajo no es una etnografía 'de' un movimiento piquetero) como a emplear un recorte espacial de su universo de indagación (típicamente, el 'barrial'), opción que, siendo indudablemente un avance en relación con los enfoques centrados en las organizaciones, impondría sin embargo un recorte *a priori* que seccionaría esa vida cotidiana en que se pretende restituir la experiencia de los actores. En cambio, inspirándose en Malinowski y en la obra, poco explotada en nuestro país, de Norbert Elías (cf.: 1982 [1969]; 2006 [1970]), Quirós rastrea la vida cotidiana a través del seguimiento del entramado de interdependencias en que las personas se encuentran inmersas, contexto donde sus relaciones con las organizaciones piqueteras acaban por cobrar sentido.

También es reconocidamente malinowskiana la prioridad analítica que Quirós concede al análisis de situaciones etnográficas donde la pertenencia a los movimientos y los *planes* sociales adquieren sentido al ser considerados en relación con los contextos en que son vividos, un tipo de análisis que se ancla en la noción de 'contexto de situación' elaborada por Malinowski (cf.: 1930). Así, el texto desarrolla una serie de situaciones presenciadas por la autora, desplegando paulatinamente una versión de ese mundo social ya procesada analíticamente. Empero, y esto es lo más importante, las situaciones seleccionadas para estructurar el texto etnográfico son las mismas que la etnógrafa examinó para llegar a construir esa versión objetivada del mundo social de los actores. De esta suerte, el enfoque centrado en el 'contexto de situación' no redunda a nivel del texto en el recurso a las 'ilustraciones adecuadas', que era común en tiempos de Malinowski pero que hoy resulta anacrónico (cf.: Gluckman, 1988 [1961]: 143 y ss.), sino que da lugar a una estrategia narrativa que reproduce el avance progresivo del proceso de investigación desarrollado por la autora.[2]

Finalmente, *Cruzando la Sarmiento* es un libro malinowskiano en un último sentido que probablemente haya pasado desapercibido para la propia autora pero que, a mi juicio, es fundamental. Lejos de ser, como tantos trabajos contemporáneos en ciencias sociales, un texto poblado por seres planos, ostensiblemente ficticios, que parecen encarnaciones ideales de los roles sociales que el autor les atribuye ('piqueteros' dignos, 'punteros' manipuladores, etc.), el libro de Quirós nos presenta a gente en cuya existencia real uno puede creer, tal como es posible creer en el Bagido'u y el Touluva de Malinowski (cf.: 1975 [1929], 1977 [1935]) o en el Nyaluhana, el Wukengi (cf.: 1980 [1967]) y el Sandombu (cf.: Turner, 1968 [1957]) de Victor Turner. Los personajes de *Cruzando la Sarmiento* –Juan, Matilde, Amalia, Gloria, Teresa, muy especialmente Vero, a quien, luego de leer el libro, uno quisiera conocer– se asemejan a personas reales porque lucen inconstantes y contradictorios sin que ello parezca un pecado sociológico, y porque, aunque sean pobres y vivan en un medio social extremadamente desigual, parecen capaces de ser orgullosos sin, por eso, ser puro orgullo y voluntad.[3]

En suma, al combinar el mencionado 'espíritu malinowskiano' con una fina atención hacia los problemas inherentes a la tarea de la escritura etnográfica, Quirós consigue producir una representación del mundo social de las personas que participan de las actividades de un movimiento piquetero en Florencio Varela que es 'realista' sin pretender ingenuamente ser una transcripción directa de 'la realidad'. De esta suerte, me parece, *Cruzando la Sarmiento* viene a probar –pues parece que sigue siendo necesario hacerlo– que es posible sortear los peligros de un tipo de realismo que hoy resulta anticuado sin por ello abandonar por completo toda pretensión de construir un conocimiento objetivado de la vida social.

II

Hablando ya en términos de sus contribuciones más específicas al campo temático en que se mueve, el interés del libro de Quirós no es menor, a pesar de que su brevedad y la discreción de la autora a la hora de asumir un tono polémico (mesura representativa

de un estilo de etnografía extendido en la antropología del Brasil, país donde la versión original de su trabajo fue presentada como tesis de maestría en antropología) pueden obscurecer un poco sus corolarios críticos a los ojos del lector argentino. Sin embargo, aunque apenas esbozados, tales corolarios se encuentran allí, en el libro, a la vista de quien quiera leerlos. En efecto, el texto ilustra plenamente la manera en que los esquemas analíticos preconcebidos que prevalecen habitualmente en el tratamiento de los fenómenos políticos en nuestra academia pueden ser socavados por la etnografía, en la medida en que ésta supone tomar las perspectivas de los actores como centro estratégico de la indagación, desentrañándolas –esto es, construyendo una representación de las mismas– para contrastarlas con las construcciones que derivan de las perspectivas analíticas del investigador, con el efecto final de poner en tensión y modificar progresivamente a estas últimas (cf.: Peirano, 1995).

Así, siguiendo la estrategia etnográfica esbozada más arriba, Quirós despliega progresivamente un cuadro que impugna buena parte de los lugares comunes que es posible encontrar en los debates académicos relativos a las organizaciones piqueteras, los 'movimientos sociales' y, más en general, la política de la Argentina actual. Me referiré brevemente a tres aspectos de su trabajo que resultan particularmente relevantes desde este punto de vista.

En primer lugar, Quirós pone en tela de juicio el presupuesto de que las personas se encuentran diferenciadas tajantemente según su afiliación a diversas organizaciones sociales y su vinculación con éstas o con partidos políticos. Antes que ese tipo de clara diferenciación de afiliaciones sectoriales y roles sociales opuestos, Quirós delinea un escenario marcado por la generalidad del acceso a planes sociales "como posibilidad y como medio de vida", donde "personas con diversas pertenencias se encuentran, hablando un mismo lenguaje: un lenguaje asociado a los *planes*" (término con que los actores se refieren indistintamente a los distintos tipos de subsidios y becas que se presentan en su horizonte social) y "a una relación con el *gobierno* y con el *movimiento* como aquellos que *dan* –o como aquellos que podrían *dar*" (pp. 63 y 64). Se trata de un mundo donde las familias combinan frecuentemente *planes* de diversas procedencias (los movimientos piqueteros, la Municipalidad, los políticos) con ingresos resultantes del trabajo por cuenta propia y/o asalariado. En este cuadro, la participación de las personas en actividades organizadas por agrupamientos que por lo general los investigadores académicos consideran *a priori* como mutuamente excluyentes aparece como totalmente normal desde el punto de vista de los actores y se inserta con naturalidad en el curso de sus vidas cotidianas.

En segundo término, Quirós ofrece elementos importantes para cuestionar la oposición –esencialmente normativa aunque aparentemente analítica– entre las llamadas 'nuevas' y 'viejas formas de hacer política', entendidas respectivamente como 'democráticas', 'participativas' y 'solidarias' y como 'antidemocráticas' y 'clientelísticas'. Examinando el hecho –ya tratado por otros autores– de que, desde un punto de vista estructural, los movimientos piqueteros aparecen como 'mediadores' de la relación entre el Estado y los destinatarios de sus políticas sociales, Quirós hace una observación sumamente reveladora: las personas que reciben esos *planes* se refieren a los mismos como *'de los piqueteros'*, expresión que no supone ignorar que su fuente última es *'el gobierno'* sino resaltar aquel de sus rasgos que resulta más relevante desde el punto de vista de quienes la emplean. Esa forma de referirse a los *planes* denota el tipo de vínculo que se entabla entre los movimientos piqueteros y los beneficiarios de los *planes*: un vínculo fundado en la obligación, en el compromiso que se genera a través de la deuda, donde la entrega de un *plan* debe ser retribuida participando de las actividades organizadas por los movimientos y donde se ejerce un cuidadoso control en lo tocante al cumplimiento de esas obligaciones por parte de los beneficiarios. El examen desarrollado por la autora (que estoy empobreciendo flagrantemente al tomar solamente lo que viene a cuento de la cuestión que me interesa) le permite "sugerir que en esas relaciones de obligaciones y expectativas mutuas el movimiento es vivido, no como un «mediador» entre el Estado y la gente, sino como un «dador» directo" (pp. 122). Esta situación, en la cual "la figura del Estado –o en términos nativos, del *gobierno*– parece esfumarse" (*Ibíd.*) no es percibida desde el punto de vista de los actores como esencialmente diferente de la que supone el *'trabajar para un político'*. Así, Quirós observa con buen tino que, mientras "la literatura sobre piqueteros tiende a señalar «lo nuevo» del fenómeno: las «nuevas formas de sociabilización», las «nuevas dignidades» y (...) las «nuevas identidades»", su material etnográfico le "sugiere cambios que no sólo son vividos como rupturas, sino también como continuidades" (pp. 96 y 97).

En tercer lugar, el análisis de Quirós abre la puerta a una com-

plejización formidable, riquísima, en el análisis de la composición interna de los movimientos piqueteros, habitualmente aplanado por el peso de los supuestos de tipo identitario con que se los aborda. La autora constata que si los actores viven como gravosas y negativas algunas de las contraprestaciones que deben dar a cambio de la obtención de *planes* y *cajas* de alimentos (tal el caso, por ejemplo, de la obligación de *marchar*, actividad que incomoda y avergüenza a muchos de sus protagonistas), otras actividades implicadas por la participación en un movimiento pueden ser vividas por ellos como centrales en un sentido muy diferente, profundamente personal (por ejemplo, como una manera de "estar ocupados"; cf.: pp. 118). Como bien apunta Quirós, este tipo de constatación sugiere que estamos ante lazos esencialmente complejos que no pueden ser reducidos a formas identitarias ni a vínculos ideológicamente fundados pero tampoco pueden ser tratados como meramente instrumentales, pragmáticos, espúreos. Haciendo gala de su buena capacidad de análisis etnográfico, la autora detecta y devela esa complejidad deteniéndose en el examen del detalle clave de que las personas no dicen que 'son piqueteros' sino que *'están con los piqueteros'*, y observando que no es infrecuente que ni siquiera sepan el nombre exacto de la organización con la que *están*. En suma, *estar con los piqueteros* puede llegar a ser parte del sentido de la vida para muchas personas a pesar de que ellas no lleguen a pensarse a sí mismas como 'piqueteros' –y sin necesidad que lo hagan. En este sentido, Quirós apunta que: "más que en identidades, la vida de las personas transcurre en identificaciones –circunstancias, estados– que se deslizan; más que una unidad o una trayectoria, las personas parecen ser una multiplicidad de relaciones, siempre parciales, que permiten a alguien decir, sin contradicción, soy peronista y estoy con los piqueteros..." (pp. 125).

Con estas observaciones –y otras que no puedo desarrollar aquí por falta de espacio–, Julieta Quirós se une al pequeño pero creciente conjunto de voces críticas que intentan tratar temas relativos a la política de nuestro país atendiendo a lo que sucede allí, en los procesos políticos mismos, antes que a sus propios presupuestos teóricos y normativos. *Cruzando la Sarmiento*, no me caben dudas, es un notable ejemplo del tipo de aporte que la antropología social puede –y está comenzando a– hacer al estudio de la política en nuestro país.

Notas

1 Doctor en Antropología (PPGAS, MN-UFRJ). Investigador asistente, CONICET. Profesor adjunto del Departamento de Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA. Docente de la Maestría en Antropología, FFyH-UNC. fabalbi@yahoo.com.ar

2 La particular manera en que la palabra de los actores es representada en el texto –demasiado compleja para explicarla aquí– tiene la doble virtud de ser funcional a la estrategia analítica adoptada y, a la vez, poner de manifiesto el carácter construido del relato; cf: pp. 44 y ss.

3 Lejos de empequeñecerse, este logro se amplifica por el hecho de que, aún pareciendo reales, los personajes que aparecen en el libro no son, estrictamente hablando, meras representaciones de los individuos a quienes Quirós conoció en Florencio Varela: en efecto, la autora nos informa que, a fin de proteger el anonimato de los actores, ha "jugado con el tiempo y el espacio de las situaciones" (pp. 45), fusionando algunos hechos que ocurrieron en distintos momentos, agrupando acciones de distintos individuos en algunos de sus personajes, etc.

Bibliografía

ELIAS, Norbert 1982 [1969]: *La sociedad cortesana*. México, FCE.

ELIAS, Norbert 2006 [1970]: *Sociología fundamental*. Barcelona, Gedisa. 1a reimpresión.

GLUCKMAN, Max 1988 [1961]: "Datos etnográficos en la antropología social inglesa", en: José Llobera (comp.): *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama, 2a. ed., pp. 141 a 152.

MALINOWSKI, Bronislaw 1930: "The problem of meaning in primitive languages". En: C. K. Ogden e I. A. Richards: *The meaning of meaning: a study of the influence of languaje upon thought and of the science of symbolism*. London. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.

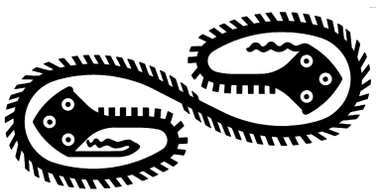
MALINOWSKI, B. 1975 [1929]: *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Madrid, Morata.

MALINOWSKI, B. 1977 [1935]: *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand. Los jardines de coral y su magia, primera parte*. Barcelona, Labor.

Peirano, Mariza 1995: *A favor da etnografía*. Rio de Janeiro , Relúme-Dumará. Capítulo 2.

Turner, V. 1968 [1957]: *Schism and continuity in an african society. A study of ndembu village life*. The Institute for Social Research, University of Zambia. Manchester , Manchester University Press.

Turner, V. 1980 [1967]: "Mukanda: el rito de la circunsición". En: *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, Siglo XXI.



¿Por qué tendrían que considerarse indios? La pregunta por las identidades subalternas de un área rural de Catamarca.

Comentario al libro de Cynthia Alejandra Pizarro: *"Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca"*. 2006, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Colección *Thesys* 10.

Carina Jofré[1]

Cuando Cynthia Pizarro me solicitó que hiciera los comentarios a su libro en la presentación realizada en la Universidad Nacional de Catamarca en Abril del 2006, me sentí orgullosa de poder participar de alguna forma en la divulgación de este trabajo que representa su mayor logro académico alcanzado hasta el momento. No sólo por la calidad y excelencia de esta obra, sino porque se trata de un trabajo de investigación minucioso desarrollado por la autora a lo largo de una década en el valle central de la Provincia de Catamarca, Republica Argentina, y que por esta razón lleva consigo un proceso de reflexión e involucramiento autoral inscripto en una relación duradera y significativa con las comunidades rurales del Departamento Capayán. De ahí que el trabajo etnográfico y etnohistórico realizado no quede en la mera rétorica textual, al integrar de forma constitutiva –y no residual– la calidez de las relaciones sociales que le dan sentido a esta obra.

Mis comentarios serán los de una colega, y ante toda alumna, que ve en este estimulante trabajo antropológico un referente de la capacidad de trabajo y reflexividad teórica de Cynthia Pizarro como investigadora, profesional y docente. Cualidades que ha sabido transmitirnos a aquellos que hemos sido sus alumnos durante su desempeño docente en las cátedras de Historia de la Teoria Antropológica I y II de la Carrera de Licenciatura en Arqueología de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca.

En principio, me interesa señalar la relevancia social de la temática de este libro en la actualidad. En especial porque el mismo nos proporciona una mirada antropológica sobre un tema que en la provincia de Catamarca ha cobrado una progresiva y creciente importancia a partir de hace algunos años, luego de la re-emergencia de adscripciones a identidades indígenas que apelaron a categorías étnicas con más de tres siglos de invisibilidad histórica y sociopolítica en la provincia. Tales como son los casos de las recientes adscripciones culturales diaguitas-calchaquíes en la Comunidad de Morteritos-Las Cuevas en el Distrito Villa Vil, Departamento Belén, y más recientemente de grupos collas-atacameños en la Comunidad de Antofalla en el Departamento de Antofagasta de la Sierra. A los que se deben sumar también los nuevos reclamos surgidos durante estos últimos tres años en localidades del Departamento Santa María y otras comunidades de Villa Vil (también en el Departamento Belén), las cuales recién comienzan el recorrido legal para la obtención de su personería jurídica como comunidades indígenas ante el estado nacional.

En el sentido apuntado, es muy importante remarcar que este trabajo se llevó a cabo en momentos previos a que los mencionados procesos de etnogénesis cobraran notoriedad en la agenda provincial y nacional. Es por eso que, quizás, y a mi modo de ver, aquí podamos encontrar elementos que nos permitan reflexionar sobre las relaciones posibles a la hora de pensar y entender el pasaje de la "invisibilidad" a la "emergencia" de las adscripciones indígenas en Catamarca, e incluso en un contexto nacional, tal como lo señala la misma autora:

> *(...) en función de las maquinarias de diferenciación y territorialización de las geografías estatales de inclusión-exclusión en un contexto en el que la diversidad cultural está siendo puesta en valor, y de las transformaciones en las movilidades estructurales preexistentes que estuvieron disponibles para que los sujetos tornen factible dicha emergencia* (Pizarro, 2006: 367)

El trabajo de Pizarro desanda la pregunta por las identidades indígenas en el valle central de Catamarca. Pero no lo hace a través de un caso de estu-

dio en donde los colectivos sociales apelen a los antepasados nativos para reivindicarse como Pueblos Originarios. Por eso, las localidades rurales involucradas en este estudio pueden considerarse un "contra-caso" de aquellas re-emergencias indígenas antes aludidas para la Provincia de Catamarca. Y es esta situación la que activa una fascinante agudeza investigativa que articula un abanico metodológico en el que se integra: el análisis etnográfico de las maneras por las cuales los habitantes de Coneta, Miraflores y El Bañado construyen su identidad y valoran sus posibilidades presentes y futuras a través de sus relatos sobre el pasado local; un enriquecedor estudio etnohistórico que abreva de las fuentes secundarias producidas por antropólogos/as, arqueólogos/as, historiadores/as y etnohistoriadores/as que se encargaron también de re-presentar las sociedades del pasado en el área de estudio; y aunque en menor proporción, el trabajo también incluye el estudio de fuentes primarias provenientes de distintos repositorios documentales del Departamento, de la Provincia de Catamarca, y de la Nación. A partir de este estudio de archivos, Pizarro posibilita un marco de interpretación posible para la articulación de los relatos locales del pasado en relación a las re-presentaciones puestas en acto por los estados. Representaciones que nos permiten situar las "políticas de identidad" (los procesos "de arriba hacia abajo") mediante los cuales distintas entidades políticas, económicas y sociales intentaron moldear las identidades colectivas, fijando y naturalizando marcos interpretativos para la comprensión de la acción política (Pizarro 2006).

Hay un interés expreso por los usos del pasado en el marco de los procesos identitarios locales que fue derivando a lo largo del desarrollo de la investigación en un interrogante por la obliteración de una posible ascendencia aborigen frente a las históricas opresiones vividas por los pobladores de Coneta, Miraflores y El Bañado. De ahí que la principal preocupación de la autora sea indagar acerca de las razones históricas y subjetivas que llevaron a que los habitantes de estas áreas rurales de Catamarca construyeran un sentimiento de devenir de "la gente de campo" y no de los indígenas que habían habitado las tierras en las que ellos vivían. Todo esto en un contexto nacional en el que la (auto) adscripción a la identidad indígena es un locus posible de ciertos contingentes poblacionales subalternos, y en un contexto local en el que algunos lugareños decían ser "indios civilizados". Respecto a esto Pizarro reflexiona a partir de sus propias subjetividades puestas en acto en esta indagación:

> *Si bien mi inmersión en la vida cotidiana del área de estudio y de la retórica sobre el "ser" catamarqueño conllevó una familizarización de lo exótico que me facilitó la interpretación de la diversidad y multiplicidad de registros que se acumularon durante tantos años de investigación, debí realizar un arduo trabajo de descotidianización y de extrañamiento a los fines de construir mi objeto de estudio, problematizando mis propios supuestos y agudizando mi mirada, ya que no quería tomar el mestizaje como proceso "natural" pero tampoco "inventar" identidades indígenas donde no las había y donde, desde la perspectiva nativa, no tenía porqué haberlas o era mejor que no las hubiese. Esto requirió, por un lado, poner mi cabeza "en la mesa de disecciones" a fin de objetivar mis preconceptos y prenociones; y, por el otro, una "inmersión" en las tradiciones teóricas sobre procesos identitarios, emergencias indígenas y usos del pasado.*

De esta manera Pizarro desteje la madeja de sus propios supuestos para preguntarse ella misma, como investigadora: *¿Por qué tendrían que considerarse indígenas?* Esta pregunta atraviesa todo el trabajo, activando la vigilancia epistemológica y auto-objetivación del sujeto cognoscente necesarias para articular coherentemente las interpretaciones antropológicas vertidas en el texto.

Según la propia autora, el primer obstáculo para explicar la invisibilidad de lo indígena en el área de estudio radicó en su propia pretensión de que la reflexividad y racionalidades nativas coincidieran con sus propios puntos de vista –que eran claramente movilizados por las situaciones de injusticia y vulnerabilidad de los sujetos involucrados. Por esta razón uno de los aportes más sobresalientes de este trabajo es la presentación de un caso etnográfico por el cual es posible comprender las formas y maneras en que la identidad se construye y resignifica en contextos de acción concretos. Se arriba a la idea de que *(...) las experiencias históricas de los grupos subalternos, así como las formas en que ellos se articulan en formaciones sociales particulares, son constituyentes de las condiciones de posibilidad de la emergencia de ciertas identidades y no de otras* (Pizarro, 2006:365), y más aún, en este marco de comprensión se muestra de manera clara "*que las identidades subalternas*

son tan problemáticas como las lógicas hegemónicas" (ídem).

Si bien el colectivo de identificación en cuestión podría haber apelado a los antepasados indígenas, optaron por apelar al pasado colonial para construir un sentido de devenir histórico local. No obstante, existe una noción local de "indio" que es multiacentuada, es decir, que mientras que algunos reconocen que en la zona vivian indios en el pasado, otros lo niegan. Existen ambigüedades en las tematizaciones que realizan los habitantes sobre su posible filiación o descendencia indígena, mayormente sobre ejes temporales y espaciales. Estos últimos inscriptos en los referentes materiales del pasado indígena (cultura material arqueológica) que aún se preservan en los alrededores e inmediaciones de las localidades rurales en cuestión, y los lugares públicos y domésticos cotidianos estructurados (por) y estructuradores de la memoria y recuerdos locales, por supuesto, en interconexión con el estado, para dar lugar a lo que la autora refiere como la "territorialización de este paisaje rural".

De manera acabada Pizarro aporta sólidos elementos para argumentar que las heterogeneidades sociales locales condicionaron la construcción de los mapas de identidades posibles, inhabilitando la auto-adscripción indígena para denunciar situaciones de opresión actuales en un doble sentido. Por un lado, la maquinaria de diferenciación hegemónica a fines del siglo XIX trazó fronteras entre los contingentes poblacionales desde un clivaje de clase, des-marcando la posible incidencia de clivajes étnicos de raigambre colonial. Por otro lado, las trayectorias de movilidad ascendente para sectores nativos e inmigrantes que no pertenecían inicialmente a las elites locales fueron dispares, de manera que no todos los habitantes locales fueron perjudicados por las políticas desarrollistas, ya que los beneficiarios fueron tanto colonos venidos de otros lados como familias nacidas y criadas aquí.

Y finalmente, posiblemente el mayor aporte de este trabajo, en tanto caso de estudio, radica en su acentuación sobre los mapas heterogéneos (temporal y espacialmente) de clasificación de los "otros internos". Pizarro sostiene que los habitantes de Coneta, Miraflores y El Bañado al re-centrar la retórica modernista decimonónica (congruente con la ideología nacional del blanqueamiento), por un lado, etnizaron las diferencias señalando que "ahora ya eran indios civilizados" y, por otro lado, racializaron a los "indios más puros", caracterizándolos por sus rasgos físicos como feos y no humanos. Pero, no obstante esto, en contraposición al modelo de nación hegemónico en Argentina, que niega el mestizaje y su historial precolombino y/o colonial, algunos relatos sobre el pasado abordados en este caso de estudio articularon una particular geografía local de la inclusión que también se extiende a algunos modelos del "ser provincial", y que resaltan la hibridación en la cultura catamarqueña entre las "viejas culturas" prehispánicas y las familias coloniales. De esta forma se complejiza aún más el mapa nacional de la diversidad en la medida en que –además de los clivajes de raza, etnía, género y clase– se trazan fronteras que marcan la desigualdad regional dentro de una nación que se imagina homogénea desde Buenos Aires. Así, en el caso presentado por Pizarro en este trabajo, el mapa de identidades posibles se caracteriza por visibilizar locus de adscripción diferenciales que variaron según la estratificación social de distintos contingentes poblacionales, y por invisibilizar las diferencias culturales entre ellos. Por lo que, mientras la nación en general tendió a pensarse como homogénea blanca y europea, la identidad provincial no se construyó sobre la teoría del crisol de razas que sí caracterizó a la identidad nacional.

Notas

1 Licenciada en Arqueología. Cátedra de Etnografía General. Escuela de Arqueología, Universidad Nacional de Catamarca. Becaria CONICET. Correo electrónico: ivcajofr@yahoo.com.ar

Antropología, desarrollo, y ruralidad

Comentario al libro de María Carolina Feito. *Antropología y desarrollo: contribuciones del abordaje etnográfico a las políticas sociales rurales. El caso de la producción hortícola bonaerense*. Buenos Aires: La Colmena (2005).

Pablo Rodríguez Bilella[1]

El problema de la relación entre actores y estructura social ha sido siempre de central importancia y relevancia para la teoría social. Mientras que la teoría clásica explicaba la reproducción social y el cambio social apelando a la estructura social, en los últimos 25 años se ha dado un renovado esfuerzo en establecer un rol independiente de los actores sociales en dichas dinámicas (Booth, 1994). El debate ha sido enmarcado alrededor de la conexión entre estructura y actores o, en otros términos, el problema de agentes y estructura (Giddens, 1984). Si bien esta discusión ha sensibilizado a la comunidad académica sobre el importante rol que los actores juegan en la reproducción de su vida social, buena parte del debate se desarrolló en un alto grado de abstracción. En tal sentido, la exploración empírica de las implicancias de los efectos no esperados de la acción social ha tenido un desarrollo importante a partir de acercamientos investigativos vinculados a las intervenciones de desarrollo rural (programas, proyectos, labor de ONGs, etc.).

Articulado a dicha tradición se ubica el libro de María Carolina Feito, *Antropología y Desarrollo*, el que cuenta como marco generador al trabajo de campo interdisciplinario y de larga data en una misma área geográfica, el cinturón hortícola bonaerense. El equipo de investigación accedió paulatinamente a la complejización del objeto de estudio a partir de la triangulación disciplinar entre antropólogos, sociólogos, economistas y agrónomos. Sobre la base de más de una década de intervención investigativa en el área, la autora apunta directamente a reivindicar la relevancia de la investigación antropológica para el diseño e implementación de políticas de desarrollo en ámbitos rurales.

A partir de dicha intencionalidad, el libro presenta inicialmente la distinción entre una antropología *del* desarrollo y otra *para* el desarrollo. La aparición de una antropología *del* desarrollo ha sido generalmente justificada a partir de la presencia de un nuevo fenómeno de estudio para la antropología. Del mismo modo en que la disciplina se interesó históricamente por el parentesco, los rituales, y la religión, el "desarrollo" –expresado en planes, programas y proyectos sociales, encarados por el estado o las ONGs– se presenta como una institución que influye a un creciente número de pequeños productores y pobres rurales, generando prácticas culturales, y jugando un rol muchas veces significativo e importante en sus vidas. Por su parte, la antropología *para* el desarrollo se articula con la expresión más tradicional de antropología aplicada, si bien referida al fenómeno del "desarrollo".

El antropólogo francés Olivier de Sardán (2005) da cuenta de tres enfoques o paradigmas dominantes en la Antropología del Desarrollo: el discursivo, el populista, y el interaccionista metodológico. Para este autor, los estudios del enfoque discursivo (donde ubica a autores tales como Escobar (1988; 1991); Ferguson(1994; 1997); Sachs (1992); y Hobart (1993); entre otros) han criticado al discurso del desarrollo de diferentes maneras con el propósito de "desconstruirlo", presentándolo como una "narrativa" de la hegemonía occidental inclinada a destruir o negar las prácticas y conocimientos populares. Por su parte, el enfoque populista en la antropología del desarrollo incluye al menos dos vertientes, pudiéndose distinguir entre el populismo "ideológico" y el "metodológico". Mientras que el populismo ideológico (representado en gran medida por Robert Chambers (1983; 1994)) manifiesta tanto una visión romántica del conocimiento local o popular como una idealización de las capacidades de los actores locales, el populismo metodológico (presente en los trabajos de Scott (1985; 1998), Darré (1996), y Scoones y Thompson (1994)) reconoce que todos los actores poseen conocimiento y despliegan estrategias, las cuales ameritan ser cuidadosamente descriptas y analizadas.

Scoones y Thompson (1994), en tal sentido, sostienen la necesidad de un enfoque que supere

la simple oposición binaria entre actores externos y locales en situaciones de desarrollo, así como la distinción entre conocimiento "científico" y "popular", conceptualizando al conocimiento como un proceso antes que un sistema cristalizado, por lo que identificar y analizar su producción es clave. Dicha posición se acerca al tercer enfoque de la Antropología del Desarrollo, el que Olivier de Sardan denomina *interaccionismo metodológico*, caracterizado por su interés en analizar los procesos de conflicto, regateo y transacción así como las interacciones complejas y no uniformes en los procesos de desarrollo social e implementación de políticas sociales. En lugar de focalizar exclusivamente en el conocimiento popular tal como lo hace el enfoque populista, o bien en denunciar la configuración desarrollista y su discurso, como es el caso del enfoque discursivo, este tercer enfoque de la antropología del desarrollo estudia las relaciones entre ambos universos, o mejor dicho, entre los segmentos concretos de ambos, a través de la indagación empírica en sus puntos de intersección o *interfase*. Esta orientación de análisis de los procesos de políticas da lugar y cabida al estudio de las contradicciones e incertidumbres que caracterizan a las instituciones de desarrollo, y a las reacciones y estrategias que sus beneficiarios desarrollan.

En esta última vertiente se ubica el trabajo del mismo Olivier de Sardan así como el de Norman Long (2001; 1992) y su enfoque orientado al actor (*actor-oriented approach*), el cual es presentado con cierto detalle en la primera parte del libro de María Carolina Feito. Este enfoque coloca el énfasis en las interacciones sociales como un camino productivo para el análisis de la realidad social, tanto como medio de descifrar las situaciones sociales concretas en término de las estrategias de los actores y las limitaciones contextuales, así como forma de enfocar prácticas y concepciones, y de establecer la realidad de fenómenos estructurales y coyunturales.

Utilizando los acercamientos teórico-metodológicos de Norman Long y de Pierre Bourdieu, (1991; 1975) el libro introduce en su segunda parte dos casos de programas de desarrollo rural en operación en el cinturón hortícola bonaerense. El análisis de los mismos permite la puesta en acto de algunos de los conceptos antes presentados, reforzando la noción que las instituciones están gobernadas por lógicas idiosincráticas y que merecen ser teóricamente abordadas. Si bien estos programas de desarrollo rural fueron generados en el marco del –y como respuesta al– ajuste estructural, manifiestan también variados márgenes de maniobra y capacidad de acción. Esto es develado a partir de un trabajo etnográfico que, rescatando la perspectiva de los actores, permite visualizar cómo los "beneficiarios" de los programas de desarrollo hacen uso de su agencia para ampliar su campo de acción, convirtiendo para sus fines un sistema dominante que no controlan. Una noción particular del análisis es la (muchas veces disputada) conceptualización del desarrollo que hacen los distintos participantes en los planes sociales (sean estos diseñadores, implementadores, beneficiarios, o investigadores).

Una potencialidad del abordaje antropológico de las políticas de desarrollo rural es la de romper con la errónea idea de "consenso" en el plano de la implementación, dimensión que debe ser explorada etnográficamente, dando cuenta de los arreglos y dinámicas no oficiales e informales que sostienen el diseño y la práctica de planes y proyectos. Abrir la "caja negra" de las instituciones y organizaciones de desarrollo es requisito fundamental en aras de superar visiones marcadamente culturalistas así como aquellas que entienden como incomensurables los mundos de conocimientos de implementadores y receptores, en lugar de acentuar el carácter estratégico de las acciones que distintas categorías de actores toman.

Al respecto, siguen siendo mayoritarios los estudios que abordan a los "receptores" o "beneficiarios" de los proyectos sociales, mientras son escasas las etnografías detalladas de los "interventores" y de las organizaciones de desarrollo, las que permitirían explorar asuntos de trayectorias, resistencia, y manipulación. Tres aportes recientes y valiosos en tal sentido resultan, por ejemplo, el trabajo de Roberto Benencia (2005) analizando desde una perspectiva institucional las dificultades emergentes de las acciones de intervención dirigidas al desarrollo rural de pequeños productores en el norte de Argentina; el estudio de David Mosse (2004) en India, señalando cómo las acciones de técnicos y funcionarios son moldeadas –antes que por la orientación de la política sectorial– por las exigencias de sus organizaciones y la necesidad de mantener vigentes ciertos tipos clave de relaciones sociales; y el trabajo de Roderick Stirrat (2006) y su análisis del carácter "competitivo" de las intervenciones altruistas en el socorro a Sri Lanka tras el tsunami de diciembre de 2004.

Los casos estudiados en el libro *Antropología y Desarrollo* muestran el rol clave de la cultura en los proyectos de desarrollo, tanto en lo referido a la cultura de los beneficiarios como a los aspec-

tos de la cultura organizacional de las intervenciones de desarrollo. Para la mayoría de los actores institucionales de estos proyectos, la "cultura" ha resultado generalmente definida en términos del pasado –tradición, herencia, costumbre y hábitos–, y por tanto considerada como un "obstáculo para el desarrollo". Dichos actores institucionales, dada la dinámica de su inserción en el campo de las políticas públicas y la presentación directa de los resultados de las investigaciones abordadas, podrán apreciar en el libro la importancia de una mayor reflexividad respecto al carácter cultural de los esquemas de desarrollo. Desde el mundo de la academia, se podrá señalar como una debilidad del libro el retacear espacio a las descripciones densas del espacio social abordado, así como un tratamiento analítico acotado de conceptos claves del "desarrollo" (como participación, poder, empoderamiento, etc.).

Posturas críticas o desencantadas sobre los efectos posibles de planes y programas de desarrollo han señalado que el objetivo de la maquinaria del "desarrollo" ha sido la institucionalización y perpetuación del aparato de acción del Estado vía el abordaje de los conflictos sociales como problemas técnicos y despolitizados, siendo el desarrollo un proyecto cerrado en sí mismo y auto-justificado, una "máquina de la anti-política" (Ferguson, 1994). En este sentido, el libro de Feito rompe con la industria de criticar la industria del desarrollo, y reinvindica la oportunidad y relevancia de la investigación antropológica en las distintas fases del ciclo de vida de las políticas de desarrollo rural. Si bien la autora rescata y valora la visión crítica del "desarrollo", sostiene a la vez que la perspectiva antropológica es capaz de contribuir a una promoción real de la participación de las poblaciones involucradas en proyectos de desarrollo.

En la actualidad se vislumbra una fuerte tendencia a dejar de lado la oposición binaria entre una antropología *para* y otra *del* desarrollo. Los estudios sociológicos y antropológicos del desarrollo se han orientado crecientemente hacia una atención detallada de prácticas y negociaciones específicas entre actores, a la vez que a brindar una atención particular a las instancias de producción de conocimiento, articulando enfoques que rescatan la perspectiva de los actores con aquellos de tenor más estructuralista. Esto se refleja también en el libro de Feito, el cual apunta a superar controversias que obstaculizan el desarrollo de la teoría, la investigación y la extensión en el mundo de la antropología rural, articulándose con la tradición antropológica de contribuir con la formulación y diseño de instrumentos y herramientas para la implementación, el monitoreo y la evaluación de programas y proyectos.

De este modo, el libro *"Antropología y Desarrollo"* acentúa la posibilidad y potencialidad de que funcionarios, técnicos y extensionistas rurales rescaten y valoren (e incluso adopten en cierta medida) la mirada antropológica. Un desafío para futuros trabajos en esta línea de indagación será explorar más explícitamente las posibilidades y relevancia de contribuciones teórico-metodológico de este tipo de antropología interesada en el desarrollo hacia el cuerpo general de la disciplina antropológica.

Notas

1 Doctor en Sociología. Investigador del CONICET-Universidad Nacional de San Juan. E-mail: pablo67@gmail.com

Bibliografía

BENENCIA, Roberto 2005. 'De pastores y diáconos: el papel de la autoridad carismática en los proyectos de desarrollo rural dirigidos a pequeños productores en Argentina' en Benencia, Roberto y Flood, Carlos (eds.) *Trayectorias y Contextos: Organizaciones rurales en la Argentina de los noventa*. Buenos Aires: La Colmena.

BOOTH, David 1994. 'Rethinking social development: an overview' en Booth, David (ed.) *Rethinking social development*. Harlow: Longman Scientific and Technical.

BOURDIEU, Pierre 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude CHAMBOREDON y Jean-Claude PASSERON 1975. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CHAMBERS, Robert 1983. *Rural Development: Putting the Last First*. London: Longman Scientific and Technical.

Chambers, Robert 1994. "Participatory rural appraisal (PRA): challenges, potentials and paradigm". *World Development* Vol. 22, N° 10. pp.1437-1454.

Darré, Jean Pierre 1996. *L'invention des pratiques dans l'agriculture:vulgarisation et production locale de connaissance*. Paris: Karthala.

Escobar, Arturo 1988. "Power and visibility :development and the intervention and management of the Third World". *Cultural anthropology* Vol. 3, N° 4. pp.428-443.

Escobar, Arturo 1991. "Anthropology and the development encounter: the making and marketing of development anthropology". *American Ethnologist* Vol. 18, N° 4. pp.658-682.

Ferguson, James 1994. *The Anti-Politics Machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ferguson, James 1997. 'Anthropology and its evil twin: "development" in the constitution of a discipline' en Cooper, Frederick y Packard, Randall (eds.) *International Development and the Social Sciences: Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.

Giddens, Anthony 1984. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.

Hobart, Mark 1993. 'Introduction: the growth of ignorance?' en Hobart, Mark (ed.) *An anthropological critique of development*. London: Routledge.

Long, Norman 2001. *Development sociology: actor perspectives*. London: Routledge.

Long, Norman y Ann LONG 1992. 'Battlefields of knowledge: The interlocking of theory and practice in social research and development'. London and New York: Routledge.

Mosse, David 2004. *Cultivating Development: an ethnography of aid and ethics*. London: Pluto Press.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre 2005. *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*. London: Zed Books.

Sachs, Wolfgang 1992. 'The development dictionary: a guide to knowledge as power'. London: Zed Books.

Scoones, Ian y John Thompson 1994. 'Knowledge, power and agriculture -towards a theoretical understanding' en Scoones, Ian y Thompson, John (eds.) *Beyond Farmer First. Rural people's knowledge, agricultural research and extension practice*. London: Intermediate Technology Publications.

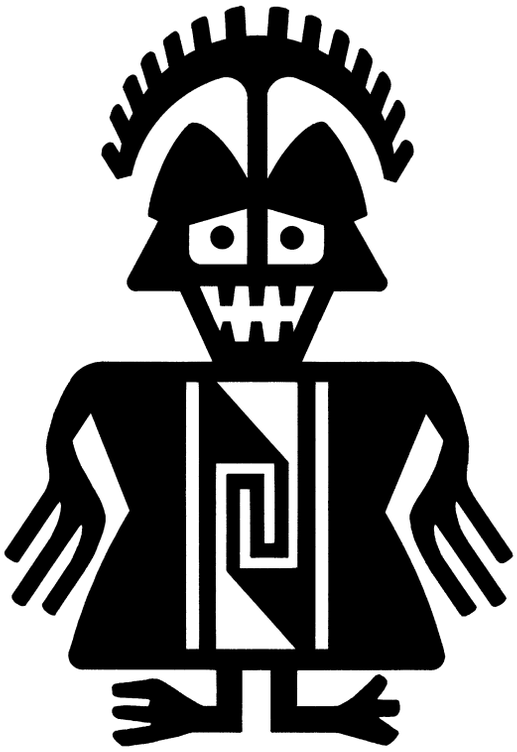
Scott, James C. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.

Scott, James C. 1998. *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condtion have failed*. New Haven: Yale University Press.

Stirrat, Roderick 2006. "Competitive Humanitarianism: Relief and the Sri Lankan Tsunami". *Anthropology Today* Vol. 22, N° 5. pp.11-16.

221

En memoria



221

222
222
222

Prof. Edgardo Garbulsky, in memoriam

Elena Achilli

Inesperadamente, en la plenitud de su trabajo docente y militante, el 18 de junio falleció el profesor, el antropólogo, el compañero, el amigo de tantos años. Edgardo fue uno de los tres primeros antropólogos egresados en el año 1963 de la entonces Universidad Nacional del Litoral, hoy Universidad Nacional de Rosario. Ejerció una destacada labor docente que inicia, siendo aún estudiante, como ayudante del Profesor Sergio Bagú y continúa en Chile y en nuestro país dentro de las universidades o fuera de ellas cuando los golpes militares lo proscribían. Docente creativo, riguroso, apreciado y valorado por distintas generaciones que quedan con el vacío de su partida pero con muchas marcas de su generoso quehacer.

Se fue el maestro en el más amplio sentido de la palabra. Aquél que pensaba, teorizaba, transmitía las teorías sociales que hacen visibles y explican las miserias del mundo y sus dinámicas contradictorias por donde se filtran los movimientos en lucha. El maestro de las aulas universitarias, querido por los estudiantes, junto al maestro de la lucha permanente y coherente por una sociedad más justa. El maestro de la militancia cotidiana que hoy, como siempre, estaba junto a los docentes y estudiantes que pretenden una universidad pública más democrática y transparente. Se fue uno de los "imprescindibles" de B. Brecht . . . y el sentido de estas palabras no es más que transformar este profundo dolor de su ausencia en una permanente y multiplicada presencia de la dignidad, la solidaridad y la coherencia que deja como huellas este querido intelectual comprometido.

Anuario de Estudios en Antropología Social. CAS-IDES, 2006. ISSN 1669-5-186

224

Se terminó de imprimir en Udaondo 2646, Lanúns Provincia de Buenos Aires.

224