

Rituales de protesta: una aproximación al estudio de la acción colectiva desde la antropología*

Delia Ramírez

Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales (UNGS-IDES)

Mail: deliaramirezf@gmail.com

Introducción

¿Por qué la antropología presta atención al rito? Según Marc Augé la actividad ritual conjuga dos nociones importantes para esta disciplina: alteridad e identidad, al tiempo que “apunta a estabilizar las relaciones, siempre problemáticas, entre los hombres” (Augé, 1995: 87).

El primer problema que se presenta para analizar un ritual es su definición. Podemos hallar concepciones clásicas (que ligan al ritual con lo religioso y lo tradicional), definiciones contemporáneas (que reelaboran esas definiciones clásicas), y enunciaciones modernas (que conciben al ritual de manera amplia y abierta, más como un “proceso” que como un acontecimiento).

Parte de la complejidad de esta conceptualización se debe a las múltiples tramas que operan en el ritual: una *dimensión simbólica* (signos y símbolos), una *dimensión estética* (referida a la “forma”, ésta puede ser más o menos laxa) y, en el caso de que pretendamos analizar rituales en una protesta, se agrega una *dimensión política* (disputas y relaciones asimétricas de producción de poder).

Los ritos en el marco de una protesta recurren a recursos o herramientas simbólicas para denunciar, demandar o reclamar algo. Pero, se espera que, al mismo tiempo, estéticamente el ritual de protesta sea lo suficientemente llamativo o novedoso como para producir un efecto transformador en los espectadores.

El presente texto surge como respuesta a la pregunta: *¿es posible pensar la acción colectiva desde el campo de la antropología?* La acción colectiva y los movimientos sociales fueron desde siempre

considerados temas de la sociología y eventualmente de la sociología histórica. Con la proliferación, diversificación y fragmentación de los movimientos sociales las fronteras disciplinarias se han vuelto porosas. Consideramos que recurrir e incorporar herramientas de la antropología contribuye a forjar una mirada diferente sobre el fenómeno social.

A lo largo del artículo se recuperan aportes clásicos y contemporáneos sobre “ritual” y “acción colectiva”. Para que se comprenda esta argumentación se toma por caso el Tractorazo yerbatero de 2002 en Misiones.

La Sociología y la Acción colectiva

A partir de la década de 1970, comienza a desarrollarse una perspectiva sociológica que presta atención a cómo los individuos que participan de una acción colectiva coinciden en constituirse como un “nosotros”. Pensar en la *identidad* como paradigma explicativo de la acción colectiva surge a raíz de las limitaciones que presentó el marxismo clásico para comprender los movimientos sociales contemporáneos de carácter no clasista. Con el correr del tiempo, comenzó a considerarse la cuestión de la identidad individual con el objeto de abordar la participación de los sujetos en los movimientos sociales y empezó a pensarse en la identidad colectiva como producto de la interacción social (cfr. Johnston, Laraña y Gusfield, 1994)

Entonces, *¿cómo abordar las dimensiones culturales de la acción colectiva?*

Existen autores que han focalizado en aspectos identitarios indagando en los motivos fundantes de la movilización, la redefinición de identidades previas o mecanismos de identificación, y los procesos de articulación y construcción de antagonismos. Otros, en cambio, prefieren no utilizar el término "identidad" por la complejidad semántica que representa el mismo.

La sociología ofrece el concepto de "marco" (marcos de acción colectiva, marcos de protesta, marcos culturales, etc.) con el objeto de indagar acerca de las relaciones de continuidad que un movimiento actual puede tener con otros del pasado.

Según Hunt, Benforf y Snow (1994) hay dos conjuntos de conceptos relacionados entre sí que han influido de forma notable en la teoría reciente de los movimientos sociales y su investigación. Ellos son a) procesos de creación de marcos de referencia que afectan al esquema interpretativo construido por los seguidores de esos movimientos al buscar el sentido de sus mundos sociales; b) identidades colectivas e individuales que construyen los seguidores de los movimientos sociales.

Estos autores ven ambos enfoques en relación, en tanto la construcción de identidades sería inherente al proceso de creación de marcos de referencia. Sostienen la siguiente hipótesis: "...en el terreno de la acción colectiva se promueven y reafirman unas identidades individuales y colectivas de dos formas que están interrelacionadas aunque son distintas analíticamente: a través de la participación en la propia acción colectiva [...] y también a través de los procesos de creación de marcos de referencia" (Hunt, Benforf y Snow, 1994: 222). Así, los marcos de la acción colectiva actúan como base para la atribución y articulación de los significados. Para elaborar conexiones conceptuales se enfocan en las demandas sostenidas por los movimientos.

La sociología se pregunta por el "cambio cultural" después de indagar en aspectos materiales y políticos. McAdam (1994) en su texto "Cultura y movimientos sociales", realiza observaciones atinadas sobre la importancia de un pertinente abordaje de las dimensiones culturales de la acción colectiva, pero no problematiza el término. La antropología, en cambio, continúa redefiniendo la palabra cultura y su

significado como parte de su práctica, pues se trata de una discusión fundante de la disciplina.

Marisa Revilla Blanco (1995) define al movimiento social como "el proceso de (re) constitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito de la política institucional, por el cual se dota de sentido a la acción individual y colectiva" (Revilla Blanco, 1995: 362) [el subrayado es mío]. Así, se entiende que la "identidad colectiva construye el sistema de la acción (las expectativas, las posibilidades y límites de la acción) en el cual el individuo se define a sí mismo y al ambiente" (ibid.: 372).

En consecuencia, si los movimientos sociales surgen y se desarrollan por fuera de los canales institucionales, la antropología se presenta como un abordaje viable en la medida en que permite pensar a la política en términos cotidianos.

El interés por el territorio

El territorio como categoría, y su uso como dimensión de análisis se encuentra actualmente vigente. Si retomamos las etnografías clásicas observamos que desde siempre se ha considerado la cuestión territorial (geográfica, espacial, ecológica, etc.) como fundamental en la descripción y explicación de los sistemas políticos.

Para Evans Pritchard (1940) las relaciones políticas se dan dentro de los límites de un sistema territorial y las personas que participan de ese sistema son conscientes de su identidad y de estos límites. También para Leach (1976) el territorio y la ecología son importantes para comprender a la sociedad Kachin y su sistema político.

La consideración del territorio y el estudio de lo político en comunidades limitadas llevaron a la política local a convertirse en un tema central para la antropología. El método etnográfico y la Antropología social contribuyeron a explorar la articulación entre las escalas de lo nacional y lo local, sobre todo en lo que a las construcciones identitarias respecta (cfr. Frederic y Soprano, 2005)

En la Argentina contemporánea se ha utilizado frecuentemente el análisis territorial para explicar el surgimiento de los movimientos sociales frente al

desmantelamiento del modelo nacional-popular. Según esta corriente, la fragmentación y territorialización de los sectores populares surgió en un contexto caracterizado por la precariedad del mundo laboral a la que se vieron sometidos vastos sectores sociales vulnerables a este proceso (Svampa, 2005).¹

Los sociólogos que observaron este nuevo modelo de participación popular territorial lo vincularon a demandas dirigidas al Estado, pues los actores en situaciones de vulnerabilidad y precariedad, perdedores en el giro neoliberal radicalizado en los años noventa, aglutinados a partir de sus trayectorias comunes en espacios comunitarios, presentaron sus reclamos fundamentalmente a los aparatos estatales (idem).

En resumen, la antropología puede aportar a la teoría y la investigación sobre la acción colectiva en la medida en que se combina la consideración por el territorio, las identidades que se afirman en él, las prácticas que conforman la esfera de lo público y un interés por los actores sociales, sus prácticas y sus modos de pensar y pensarse. Proponemos reparar en la protesta como un tipo de ritual político que nos permitiría estudiar la acción colectiva, en la medida en que constituye una puesta en escena que se materializa en el espacio público a partir de fuertes convenciones simbólicas en el plano de la discursividad y las prácticas sociales.

* Este texto se realizó gracias a Sergio Visacovsky, por sus contribuciones en mi formación y su siempre amable y sencilla forma de ser; a Carla Gras por su apoyo constante; a Corina Lawrence por sus valiosas correcciones; a Laura Ehrlich y Silvina Merenson por su cordial trato en nombre de "Prácticas de Oficio".

¹ En consecuencia, la construcción de identidades políticas y de redes sociales y afectivas se asocia más a la pertenencia a determinados espacios territoriales que a la concurrencia común a lugares laborales. Al decir de Svampa, "[...] en medio de la crisis y la desaparición de las instituciones típicas de la sociedad salarial, estas redes tradicionales se fueron densificando y orientando cada vez más a la gestión de las necesidades básicas, configurando de manera incipiente los contornos de un nuevo proletariado, multiforme y heterogéneo, caracterizado por la autoorganización comunitaria" (Svampa, 2005: 187).

Handelman y Augé: dos miradas diferentes sobre el rito

En la antropología existe una amplia discusión sobre el ritual, que incluye perspectivas muy diferentes entre sí.

Don Handelman (1997) sostiene que el ritual se caracteriza por su poder de transformación y el espectáculo, en cambio, tiene una tendencia a la exhibición. Para él, en el ritual y en el espectáculo operan dispositivos y esquemas taxonómicos de "naturaleza" diferente, que generan efectos distintos.

Handelman relaciona el ritual con una sociedad tradicional, y su preocupación fundamental es la conversión del ritual en espectáculo.² El autor comprende a la práctica del ritual como propia de los mundos culturales que están organizados de modo holístico, mundos en los que la "religión" constituye un todo en el que se basan "las premisas organizativas del orden moral y social" (Handelman, 1997: 1).

En contraste, el espectáculo se presenta desde el análisis de Handelman como la materialización de algunas estructuras políticas. "La burocracia y el espectáculo florecen en el estado moderno" (1997: 9), dice, e inclusive va más allá relacionando exhibición/espectáculo no sólo con el poder, sino también con el control.

Según este antropólogo, mientras que el ritual cuenta con un componente de "inseguridad", que es parte de su efecto y de su poder transformador, en el espectáculo no quedan "cabos sueltos", se presenta como una consistencia categórica total. "Los espectáculos son lo que representan ser; se ofrecen directamente a la mirada; poco se puede esconder en lo que está a la vista"³ (Handelman, 1997: 16).

La mirada de Handelman sobre el carnaval de Río de Janeiro se asemeja a lo que la sociología denomina enfoque "desde arriba", ya que se hace hincapié en los

² "Es un hecho histórico que los mundos culturales del ritual se transforman en los del espectáculo", sostiene (Handelman, 1997: 1).

³ Si en el espectáculo de las lógicas burocráticas todo fuera tan transparente, ¿tendrían sentido estudios tales como los planteados por la Escuela de Frankfurt que apuntaron a develar los sentidos ocultos de la propaganda de regímenes autoritarios?

dispositivos estatales, pero no se pregunta los motivos que llevan a los ciudadanos brasileros a participar del desfile o del sentido que ellos atribuyen a su participación.⁴ Para hablar del rito, Handelman toma un ejemplo concreto: el ritual Chsungu (ceremonia de iniciación de las muchachas de los pueblos del Bemba). Sin embargo, recurre a las *interpretaciones* de los actores sobre dicha práctica pero no hace lo mismo al hablar de los *espectáculos*, lo cual complica la analogía que intenta realizar.

Ahora, si el ritual está ligado a sociedades tradicionales y a la religión, ¿existen los rituales en las sociedades modernas, también llamadas complejas? La oposición que realiza Handelman entre ritual y espectáculo podría ser útil al comparar las sociedades tradicionales con las denominadas sociedades complejas, pero si para definir al rito se tomara como parámetro principal la religión, muchas de las prácticas simbólicas y convencionales de la actualidad no podrían ser consideradas rituales (aún cuando tampoco es posible excluir totalmente la dimensión religiosa en los rituales contemporáneos). Además, es evidente y reconocido por el autor que la aplicación de su concepto de "espectáculo" resulta más sencillo en sociedades totalitarias que en regímenes democráticos.

El trabajo de Handelman idealiza al ritual y al espectáculo como conceptos puros: el ritual se vincula a lo "genuino", el espectáculo a la "ficción". Esta es una clasificación un tanto extrema e ingenua de ambas cosas, y el acento político que interroga sobre las relaciones de dominación recae más sobre el espectáculo que sobre los rituales.

Por otro lado, el autor sostiene que hay una preponderancia estética y visual en el espectáculo, ¿de qué manera esto no valdría también para el ritual si solo es posible acceder al mismo por su forma? Creemos que podemos detectar un ritual en la medida en que se *observa* una práctica simbólica o un sistema de significaciones en un tiempo (que involucra reiteración e interacción) y un espacio específicos. La teoría de Handelman podría servir para estudiar dispositivos institucionales que

estructuran procesos sociales y políticos, pero opacaría otras dimensiones rituales.

En el otro extremo de la discusión, encontramos la postura de Augé (1995), quien propone una noción de ritual que sea al mismo tiempo amplia y efectiva. Para él la relación ritualizada con el mundo existe no solamente en las sociedades tradicionales, sino que constituye lo social y lo político por excelencia. En pocas palabras, para el autor "la política es ritual".

Augé describe cómo el rito se relaciona con las lógicas identitarias y de alteridad, jugando en el terreno de la política. Su noción de rito se aparta de las concepciones clásicas y estrictas que definen al ritual como "una práctica en tiempo y espacio". Concretamente dice: "El rito se definirá entonces como la puesta en obra de un dispositivo con finalidad simbólica que construye las identidades relativas a través de las identidades mediadoras" (Augé, 1995: 88)

Este antropólogo propone llamar "dispositivo ritual extendido" a los efectos no inmediatos del ritual. Con esta noción Augé piensa en el ritual como un espacio material con efectos mensurables. "La noción de dispositivo ritual extendido es inseparable de otra noción, la presentación del mundo como espectáculo escenificado; ambas nociones son dos características de nuestra contemporaneidad", afirma (Augé, 1995: 92)

La presentación del mundo como espectáculo tiene que ver con la proliferación de *imágenes* que se imponen a los ciudadanos "espectadores". En estos contextos públicos aparecen las "figuras políticas". Como se ha dicho anteriormente, para Augé el dispositivo ritual es la clave para entender lo político en el orden social.

Hacia una definición de los rituales de protesta

Para este análisis en particular, se adoptará la definición de un antropólogo clásico, Víctor Turner (1999). Él considera que los rituales son sistemas de significado, una unidad contradictoria y conflictiva: "cada ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica" (Augé, 1999: 50).

⁴ El autor utiliza este ejemplo para hacer una crítica a la lógica de lo espectacular, pero ¿es posible hacerlo sin afectar a la racionalidad de los actores que participan del espectáculo?

La teoría de Turner pone el acento en el aspecto simbólico del ritual. Los símbolos rituales son entidades dinámicas que se dan en un contexto de acción, y que tienen una estructura y una propiedad. Turner propone observar no sólo lo que los nativos *dicen* de los símbolos rituales, sino también lo que *hacen* con ellos. Para Turner, el símbolo se sitúa en: a) un contexto de acción [en relación con el ritual]; b) un contexto cultural [en relación con cuestiones estructurales].

Su trabajo es fundamental para la Antropología porque realiza aportes a la teoría del ritual y postula cuestiones que afectan a la práctica de los investigadores en el campo. El antropólogo “[...] puede colocar ese ritual en el marco de su campo significativo y describir la estructura y las propiedades de ese campo. Por otro lado, cada participante en el ritual lo contempla desde su peculiar ángulo” (Turner, 1999: 29)

Para lograr una categoría aplicable a los rituales de una acción colectiva de protesta se recurrirá a un referente de la antropología política, Marc Abélès (1996), quien afirma que los ritos se dan en un espacio público y son escenificaciones de poder en relación con la representatividad y la legitimidad. Los ritos resultan importantes para la antropología política en tanto se consideran escenificaciones de poder; *“proporcionan material para una doble operación política: por un lado, la expresión de una fuerte cohesión entre los gobernados que manifiestan su apego a unos valores, a unos símbolos y a una historia común; por otro, la reafirmación de la aceptación colectiva del poder establecido y de los que la encarnan”* (Abélès, 1996: 8).

El ritual en su contexto cultural es una pauta de símbolos que hace explícita la estructura social. Leach (1976) sostiene que *“el ritual es una exposición simbólica que dice algo sobre los individuos que participan en la acción”* (Leach, 1976: 35) En la literatura antropológica el ritual aparece como una *ruptura de la cotidianidad*. Hasta los ritos de pasaje o de iniciación de las tribus indígenas, que duran varios días, implican una ruptura del orden de lo cotidiano.

En este texto vamos a considerar a las protestas como rituales políticos, formas de presentación pública de representaciones colectivas (Abélès, 1996). En las etnografías contemporáneas los rituales se presentan como eventos sociales y su focalización analítica permitiría conocer las formas de las

clasificaciones explícitas entre los seres humanos, lo que *dicen* y lo que efectivamente *hacen* (cfr. Peirano, 2002).

¿Cómo estudiar los rituales en el ámbito de la acción colectiva? Siguiendo las pistas de Turner se pueden plantear dos pasos:

a) el ingreso al campo, para conocer la perspectiva de los actores (¿cómo surgen los rituales? ¿cómo se realizan? ¿quiénes participan? ¿con qué frecuencia lo hacen?);

b) un proceso de abstracción, para tratar de comprender el sentido que tienen los rituales para los actores que participan de la acción colectiva, a través de una práctica de extrañamiento (¿Para qué se realiza el ritual? ¿por qué?)

La idea es derivar a través de la formulación de conceptos teóricos, *de la comprensión de la forma al sentido de la acción*. Pero pensar en el sentido de la acción (y en el tema de la interpretación) continúa siendo el principal objeto de las actuales polémicas académicas,⁵ el problema de la traducción del sentido de la acción para los actores continúa vigente. Una alternativa para esta disyuntiva es la propuesta de Turner sobre los “niveles de interpretación” (1999: 50), que se piensan según dos matrices:

a) *Matriz conflictiva*: los rituales que se producen en las protestas implican una relación de conflicto, una disputa por el poder económico y político. Aquí el ritual aparece como la cristalización de determinados conflictos sociales.

b) *Matriz de cohesión*:⁶ los actores que participan de un ritual en una protesta tienden a enfatizar sus lazos de comunicación, interrelación e

⁵ Esto plantea algunas preguntas conocidas por las Ciencias sociales acerca del sentido de la acción ¿la acción tiene sentido o es el interpretante quién atribuye sentido a la acción? La pregunta continúa siendo vigente aún cuando existe una tradición antropológica que siguiendo los textos de Geertz y de Lévi Straus han discutido hondamente sobre el tema.

⁶ Generalmente la palabra cohesión es asociada con la sociología funcionalista de Parsons, pero el concepto se puede vincular a la acción colectiva y a los lazos que se establecen en el espacio público (o la esfera pública), ya que demostrar que muchas personas hacen lo mismo en determinadas circunstancias y que esa acción tiene sentido, no es suficiente para completar un análisis sobre acción colectiva. Por ejemplo, ante una alerta de “fuego” muchas personas podrían correr desesperadas hacia una misma dirección. Todas esas personas harían lo mismo y sus acciones tendrían sentido, pero en esa práctica no habría conflicto, cohesión, ni tampoco ritual

interdependencia construyendo un “nosotros” que apunta a neutralizar las diferencias internas respecto del “exterior” o, más específicamente, frente al “enemigo” (“nosotros frente a ellos”), a quien se le demanda una respuesta (en el caso del Tractorazo) o se expresa repudio (en el caso de los escraches).

La matriz del conflicto permite pensar en los procesos políticos que se relacionan con los actores; en tanto el concepto de cohesión enfatiza un aspecto expresivo que apunta a consolidar un “nosotros” en la acción.

Varios de los textos sobre teoría ritual insisten en el proceso de transformación que se ejerce a través del rito (como ejemplos podemos citar trabajos de Van Genep, Lévi Strauss, Pierre Bourdieu). *¿Podemos pensar que los rituales que se dan en una protesta producen una transformación?* Dijimos que los ritos de protesta apuntan a conseguir una transformación en el público o las audiencias que presencian la escena. Pero más importante resulta marcar que en esos rituales se produce una *consolidación de los antagonismos*.

El Tractorazo de 2002 en Misiones

En la Argentina de los años noventa se inició, por un lado, un proceso de concentración productiva que favoreció a empresarios y grandes industrias yerbateras ya posicionados en el mercado, y al mismo tiempo, un proceso de descapitalización y empobrecimiento de pequeños y medianos productores, cooperativas, pequeños secaderos y tareferos (Cfr. Gortari, 2007), que comenzaron a movilizarse, coincidiendo con un *ciclo de protestas* a nivel nacional. La coyuntura estaba marcada por el desempleo, la desigualdad social y una crisis político-institucional (Cf. Svampa y Pereyra, 2003; Svampa 2005).

Una de las características más importantes de las protestas realizadas a partir de 2001 fue que los gremios y asociaciones agrarias tradicionales no ocuparon roles protagónicos sino que surgieron *nuevos* actores que canalizaron

demandas de los pequeños y medianos productores yerbateros.

Los gremios y asociaciones tradicionales en la cuestión yerbatera y/o agraria son: el Movimiento Agrario Misionero (MAM), la Federación de Cooperativas Agrícolas de Misiones (FEDECOOP), la Asociación Rural de Yerbateros Argentinos (ARYA) y el Centro Agrario Yerbatero Argentino (CAYA) (Ramírez, 2005).

De estas entidades, quien posee una trayectoria más sólida de acción colectiva es el MAM, consolidado en los años setenta. Desde su surgimiento, el MAM tardó poco tiempo en asumir la representación de los pequeños y medianos productores, y su capacidad movilizadora se puso de manifiesto en reiteradas huelgas, marchas y concentraciones multitudinarias. Del MAM se desprendieron la Asociación de Movimientos de Agricultores (AMA) y las Ligas Agrarias de Misiones (LAM). Estas organizaciones no prosperaron pero fueron parte del mapa organizacional de 1975 (Bartolomé, 1982; Ferrara, 2007).

En los años setenta, cuando el activismo y la combatividad eran hechos inéditos (desde las huelgas de principio de siglo XX), las Ligas agrarias del Nordeste y del MAM plantearon interrogantes entre los investigadores: *¿cómo se organizaron estos productores sin tradición de lucha?*

Luego, con el regreso de la democracia, el MAM continuó como representante de los pequeños y medianos productores, pero su rol y su accionar se modificaron con la activa participación que tomó en los programas sociales de los años noventa (Cfr. Golsberg, 2005) Entonces surgió la Asociación de Productores Agrícolas de Misiones (APAM), que protagonizó el Tractorazo de 2002 y llevó a cabo acciones combativas en los años que se sucedieron (Fabio, 2008; Ramírez, 2005).

El Tractorazo de 2002 fue una protesta social que se desarrolló durante aproximadamente 53 días, entre mayo y julio de ese año, en la plaza 9 de Julio en la ciudad de Posadas, capital de la provincia de Misiones. La misma culminó con la creación del Instituto Nacional de la Yerba mate (INYM), el 13 de julio del mismo año.

Una “coordinadora” se encargó de reunir a muy diversas organizaciones productivas, empresariales, sociales, sindicales, religiosas y profesionales de la provincia, bajo el

reclamo de que el gobierno revisara las políticas de Estado relacionadas con la producción, la industria, la salud, la educación, el comercio, etc.

Allí, los productores yerbateros se destacaron por la modalidad y los repertorios de su protesta, su misma estadía en la plaza fue la principal metodología de protesta. A ello se agregaron actos masivos, escraches, marchas y movilizaciones (Ramírez, 2005).

Los yerbateros del interior de Misiones ingresaron a Posadas el 29 de mayo de 2002, en medio de una gran ovación de docentes, comerciantes, desocupados, médicos, entre otros. Una vez allí, decidieron quedarse por tiempo indeterminado hasta conseguir una respuesta concreta a la demanda de un "precio justo" para la hoja verde de yerba mate y hacerse "visibles" a la opinión pública (*Primera Edición, 29/06/02*).

El Tractorazo atravesó por diferentes etapas con el transcurso del tiempo, y evidenció varias cuestiones: situaciones de pobreza rural desconocidas para la opinión pública, el surgimiento de nuevos líderes yerbateros que tomaron la representación del colectivo, la heterogeneidad, desigualdad y fragmentación del sector de la producción primaria de la yerba mate. Esta última dimensión se puso de manifiesto en la construcción de antagonismos y sistemas de oposiciones que aparecieron con frecuencia en los relatos de los actores participantes.

El Tractorazo de 2002, si bien involucró el abandono de las chacras del interior de Misiones por parte de los productores que se afincaron en la plaza, no tuvo una estructura definida. Muchas de las prácticas de la protesta surgieron espontáneamente en la acción, en función del momento coyuntural.

Por otra parte, la permanencia de los productores en la Plaza 9 de Julio con el objetivo de demandar "un precio justo" a las autoridades, pasó a pronto a ser "una nueva cotidianeidad" en ese espacio público. A partir de la apropiación de la plaza y de la exposición de esa *nueva* cotidianeidad, los actores sociales interpelaron a los ciudadanos exhibiendo situaciones de *pobreza* y *sufrimiento*.

Si se tiene en cuenta la mirada geertziana, las protestas se entienden como actos culturales que se caracterizan por su dimensión pública y simbólica. En esta dirección, se tomará a la protesta como una práctica en la cual se producen determinados rituales que pueden ser identificados: están

estructurados en momento u episodios; tienen una intencionalidad política, sostienen un discurso que recurre a estrategias de interpelación nacionalistas y/o religiosas; a la vez dichas estrategias son consecuentes con las demandas que se sostiene en el discurso político. Definimos al Tractorazo como *una práctica social, cultural y política que se apoyó en determinados rituales que sostuvieron la protesta*.

Los actores participantes de los rituales del Tractorazo de 2002 recurrieron a prácticas espectaculares como estrategia política para la exposición de sus reclamos y demandas; con estos rituales se promovió un proceso de clasificación y reclasificación de los mismos actores sociales.

En la protesta se escenifican tensiones sociales y se construyen jerarquías. El líder o referente se destaca por su retórica persuasiva y su capacidad para la toma de decisiones, se convierte en portavoz de una base social, representante de un grupo, a la vez que niega su jerarquía en el mismo discurso social, pues en la escena pública se presenta como "uno más". Turner afirma que los rituales invisten de autoridad, pensar en esto lo lleva a preguntarse por las estructuras sociales.

En Bourdieu (1993) está presente la función social del ritual, pero en relación a la consagración de una diferencia social "de elite" relacionada con las condicionantes estructurales. Van Genep y sus sucesores se fijan en la transición cronológica de un estado a otro, Bourdieu pone acento en la línea de separación entre los que acceden y los que nunca accederán al ritual. Para Bourdieu el rito tiene el poder y el efecto de consagrar la diferencia. A esto llama eficacia simbólica.

En la perspectiva del sociólogo francés, el rito instituye identidad por un proceso de "magia social", una esencia que produce categorías y define límites. Para ello "la creencia de todos, que es previo al ritual, es una condición para que el ritual sea eficaz" (Bourdieu, 1993: 123).

Varios de los autores asocian al ritual con la estabilización de relaciones siempre problemáticas (así lo explicita Marc Augé). En el caso del Tractorazo el ritual viene a enunciar antagonismos: 1) en relación con la dinámica del complejo (entre molineros, productores grandes, medianos y pequeños, supermercadistas y tareferos), 2) en el interior del sector productivo, la tensión entre

las organizaciones que asumen la representación política de los yerbateros.

Ritual político y religión

Si bien los rituales que se dan en la actualidad en las denominadas sociedades complejas no pertenecen únicamente al orden de lo religioso, en muchos casos y en varios de los ritos que se dieron durante el Tractorazo, puede diferenciarse una dimensión de lo religioso. Durante el Tractorazo de 2002 se realizaron actos ecuménicos que involucraron a diferentes iglesias y religiones de Misiones, por lo que el reclamo se construyó "por encima de las religiones existentes" a la vez que se sirvió de las mismas para interpelar simbólicamente a todos los productores que protestaban. El orden de lo religioso da cuenta de la construcción de una autoridad, allí radica su eficacia simbólica.

Para Geertz (1997), lo religioso es un sistema entre otros, un sistema de significaciones que modela el orden de lo social al igual que lo político y lo económico, y es fuente de concepciones generales. "La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna procede pues de la realización del ritual mismo" (Geertz 1997: 111). Geertz sostiene que son los símbolos los que definen las disposiciones que consideramos religiosas (ibid.: 95).⁷

Cuando se recurre a lo religioso a partir del ritual de protesta, se apela a la legitimidad de un orden divino, en la medida que se establecen definiciones de lo "justo" y lo "verdadero". Cuando en un ritual de protesta se realiza una celebración en la cual se afirma "Dios está del lado de los pobres" [en consecuencia] "Dios está de nuestro lado", se construye un discurso en el orden de lo legítimo a la vez que se profundiza una relación de oposición frente a los demandados (en este caso el gobierno/Estado) que son presentados en el mismo discurso como los "injustos" o los "pecadores".

⁷ Para Geertz, el hombre es totalmente dependiente de los símbolos.

A principios de junio de 2002, en uno de los actos de protesta, se realizó una celebración en la que las iglesias de las diferentes religiones pidieron a "Dios que ablande el corazón de los gobernantes para que los reclamos sean atendidos" (Primera Edición, 2/06/02), en una "unificación religiosa" excepcional, ya que pocas veces ocurrió en la provincia. Un dirigente de APAM de la zona centro recordó este rito de protesta:

"Creo que fue importantísimo un día de acción de gracias que se hizo con las iglesias cuando se parte el pan y se comparte el pan entre los asistentes. Las cruces negras sobre las vallas que significaban la muerte de chicos... porque acá tenemos que entender lo siguiente: acá estamos en guerra, estamos en una batalla, es un sistema frente a otro, es un sistema que se ha hecho carne en el gobierno de la provincia de Misiones, que excluye, que mata, que discrimina; y otro sistema al cual nosotros queremos representar que incluya a todos los sectores." (HS, 10/05/2004)

La diócesis de Iguazú de la iglesia Católica tuvo una participación importante. Se organizó para viajar y asistió a varios de los actos de protesta. Según testimonió el diácono, la respuesta por parte de los participantes fue positiva porque ellos querían que la iglesia estuviera presente. "Nuestro pueblo, que es cristiano básicamente, espera que su iglesia esté junto con sus leyes, con sus dolores, y donde están sus quebrantos... Entonces estamos donde está el dolor. Y siempre eso es bien aceptado." (GF, diácono de la diócesis de Iguazú, 20/11/2003). El entrevistado aclaró reiteradamente que, como iglesia, no fueron a demandar algo por ellos mismos, sino a acompañar el reclamo de quienes participaban.

Un mediano productor de zona centro habló sobre la participación y unificación de las iglesias en los actos de protesta y realizó una interpretación de los sucesos a partir de su concepción espiritual y cultural:

"Yo creo que vamos a salir adelante en la medida que recibamos la bendición de Dios. Muchas iglesias están trabajando en esto. En la protesta participaron varias iglesias, que fueron a acompañar, evangélicos, protestantes, católicos, etc. Y la parte espiritual del hombre es muy

importante. Todos estos años de miseria para los yerbateros también fueron a causa del alejamiento espiritual del productor, que por ahí no respetó la naturaleza y se olvidó de Dios, entonces hay que trabajar también para fortalecer la parte espiritual. No sólo lo material." (MT, 5/04/04)

Las prácticas rituales de la protesta yerbatera de 2002 fueron puestas en escena combinando prácticas espectaculares,⁸ circenses, creativas y llamativas, propias del mundo del espectáculo, junto con el rescate de valores tradicionales, religiosos y símbolos patrios.

Consideraciones finales

Aún cuando existen esfuerzos por pensar objetos de forma transdisciplinar, sólo en los últimos años, y debido a la proliferación de protestas y manifestaciones, comenzó a analizarse la acción colectiva por fuera de la sociología histórica. En la antropología pueden hallarse investigaciones interesantes en el ámbito de la antropología política y la antropología rural.

La antropología puede contribuir a problematizar conceptos como cultura, identidad, territorio, que están en uso en la teoría sociológica de la acción colectiva. Muchos de los trabajos sobre acción colectiva se han concentrado en el acontecimiento en sí o en el momento de emergencia del movimiento y han descuidado las relaciones de continuidad con las tradiciones preexistentes. Las perspectivas antropológicas y el método etnográfico permiten acceder a las cotidianidades que están involucradas en las situaciones coyunturales y ligarlas con un pasado, con un contexto histórico y biográfico. También pueden brindar herramientas para llevar a cabo la "perspectiva de los actores", el "enfoque orientado al actor" o las "miradas desde abajo", que actualmente se proponen para comprender a los actores que participan de la acción colectiva.

⁸ Cuando se habla de prácticas espectaculares o de la espectacularización de la protesta, no se sigue la definición que ofrece Handelman, sino que se hace referencia a la puesta en escena de las prácticas de protesta.

Finalmente, exploramos la posibilidad de comprender la protesta social como ritual político, teniendo en cuenta que en la misma se escenifican relaciones de poder, que se produce en un tiempo y espacio, y se constituye como complejo de poder. Las protestas tienen características comunes a otros rituales políticos como son la fragmentación, repetición, dramatización, territorio, primacía de los símbolos y valores colectivos (Abélès, 1996).

Bibliografía

- Abélès, Marc (1996), *La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos*, <http://www.unesco.org/issj/>.
- Augé, Marc (1995), *Antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona.
- Bartolomé, Leopoldo (1975), "Colonos, plantadores y agroindustrias. La explotación agrícola familiar en el sudeste de Misiones", en *Desarrollo Económico*, Volumen 15, n° 58, pp. 240-264, Posadas.
- Bartolomé, Leopoldo (1982), "Base social e ideología en las movilizaciones agraristas en Misiones entre 1971 y 1975. Emergencia de un populismo agrario", en *Desarrollo Económico*, Volumen 22, n° 85 Abril, Junio.
- Benfor y Snow (1994), "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos", en Johnston, Laraña y Gusfield, (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, España.
- Bourdieu, Pierre (1993), "Los ritos como actos de institución", en Pitt Rivers y Peristiany (eds.), *Honor y Gracia*, Alianza Universidad, Madrid.
- Evans Pritchard (1940), *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.
- Frederic, S. y Soprano, G. (2005). "Introducción". En: S. Frederic y G. Soprano (comps.). *Cultura y política en etnografías sobre la Argentina*. Editorial de la Universidad de Quilmes. Bernal.
- Fabio, José Francisco, (2008), "Representación de intereses de agricultores familiares. El caso de la Asociación de Productores Agrícolas de Misiones" (APAM), en Bartolomé Leopoldo y Schivoni Gabriela (comps.), *Desarrollo y estudios rurales en Misiones*, editorial Ciccus, 2008, pp. 125-146.
- Ferrara, Francisco (2007), *Los de la tierra. De las ligas agrarias a los movimientos campesinos*, editorial tinta y Limón.
- Geertz, C., (1997), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Golsberg, Celeste (2005), "El movimiento agrario de Misiones en los nuevos escenarios", en Giarraca, Norma y Teubal, Miguel (comps.), *El campo argentino en la encrucijada. Estrategias y resistencias sociales, ecos en la ciudad*, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Gortari, Javier (comp.) (2007), *De la tierra sin mal al tractorazo. Una economía política de la yerba mate*, Editorial Universitaria de Misiones, Posadas, Misiones.
- Handelman, Don, (1997), *Rituales y Espectáculos*, Revista internacional de Ciencias sociales, Unesco.
- Johnston, Hank; Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph (1994), "Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales", en Johnston, Laraña y Gusfield, (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. España, CIS.
- Leach, Edmund, (1976). *Sistemas políticos de Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- McAdam, Dough, (1994), "Cultura y movimientos sociales", en Johnston, Laraña y Gusfield, (edit), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. España, CIS.

Peirano, Mariza. (2002) "Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica". en: Peirano, M., *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.

Ramírez, Delia (2005), *De las chacras a la plaza: el Tractorazo de 2002 en Misiones*, trabajo final de grado para la licenciatura en Comunicación social, UNaM, directora Dra. Gabriela Schiavoni, Posadas, Misiones.

Revilla Blanco, Marisa (1995), "El concepto de Movimiento social: acción identidad y sentido", en Grompone, R. (ed.), *Instituciones políticas y sociedad*, IEP, Lima.

Svampa, Maristella (2005), *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Editorial Taurus, Buenos Aires.

Svampa, Maristella y Pereyra, Sebastián (2003), *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteros*, segunda edición, Editorial Biblos, Buenos Aires.

Turner, Victor (1999), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*, Siglo XXI.

Fuentes

Entrevistas a:

HS, dirigente de APAM, 10 de abril de 2004, Posadas, Misiones.

MT, productor de Aristóbulo del Valle y ex funcionario de IFAI, 5 de abril de 2004, Posadas, Misiones.

GV, diácono de la diócesis de Iguazú, 20 de noviembre de 2003, Eldorado, Misiones.

Diarios *El Territorio* y *Primera Edición*, 2001, 2002, Posadas, diversas ediciones de junio, julio y agosto.